
Cres Cat Sci entia
Vita Exco latur

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

RELIGIONSGESCHICHTE

BEARBEITET

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

ERSTER BAND



FREIBURG I. B. 1887

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK)

LEHRBUCH

DER

RELIGIONSGESCHICHTE

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE
DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

ERSTER BAND



FREIBURG I. B. 1887
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Vorwort.

Als ich vor zwei Jahren der Aufforderung der Verlagshandlung Folge leistete und es unternahm, für diese Sammlung theologischer Lehrbücher die Religionsgeschichte zu bearbeiten, war mir sofort klar, dass ich keine Encyklopädie der betreffenden Disciplin, kein Nachschlagebuch, worin alle Namen vorkämen, zu schreiben hätte, sondern ein Lehrbuch, das in lesbarer Form den gegenwärtigen Stand der betreffenden Studien zur Anschauung bringen, die sicher erworbenen Resultate von den noch schwebenden Problemen sondern sollte. In diesem Sinne habe ich also gearbeitet, mit dem Zweck den Theologie-Studirenden und denjenigen, welche sich für Culturgeschichte im allgemeinen interessiren, die Ergebnisse der Studien auf religionsgeschichtlichem Gebiet nahe zu bringen. Die Bedeutung dieser Ergebnisse für die Theologie wie für die Philosophie brauche ich wohl hier nicht zu erörtern. Ueber die Art, wie ich meine Aufgabe zu lösen versucht habe, werden einige Bemerkungen genügen. Im allgemeinen Theil habe ich einiges Material gesammelt zu der Lösung der Hauptfragen, welche die Religionswissenschaft überhaupt beschäftigen. Die philosophische Behandlung dieser Fragen lag gänzlich ausserhalb der Grenzen dieses Lehrbuchs, darum ist die Darstellung der controversen Punkte hier, wie freilich durchweg das ganze Buch, möglichst objectiv gehalten. Der phänomenologische Theil dürfte der erste, umfassendere Versuch sein, die Hauptgruppen der religiösen Erscheinungen, ohne sie doctrinär einheitlich zu erklären, so zu ordnen, dass die wichtigsten Seiten und Gesichtspunkte aus dem

Material von selbst hervortreten. Die Beispiele sind dabei so sorgfältig und vielseitig wie möglich gewählt worden, aber nicht gehäuft. In der Darstellung der historischen Entwickelung der einzelnen Religionen waren einige Mängel unvermeidlich, welche aber die akademische Vorlesung corrigiren kann. Weder Proben aus den religiösen Schriften, noch charakteristische Erzählungen (und wie sehr tritt in vielen Religionen das erzählende Element hervor!) erlaubte der knappe Raum eines Lehrbuchs zu bringen; wie gesagt, hier trete der akademische Lehrer ergänzend ein.

Bei der Angabe der Litteratur habe ich mich auf das Minimum beschränkt; ich glaube, dass viele Titel und Citate den Anfänger nur verwirren können, und für den schon weiter Gediehenen unnöthig sind. Uebrigens ist in den erwähnten Schriften der Weg zur weiteren Forschung genügsam gezeigt. Die Transscription der Namen ist nach keinen anderen Rücksichten geschehen, als nach der Neigung, immer die einfachste und gewöhnlichste Form zu wählen. Aber statt aller vorhergehenden Erklärungen spreche das Buch für sich selbst. Wenn es dazu beiträgt, die Theologen von der Wichtigkeit der Resultate der Religionswissenschaft zu überzeugen, ist die Mühe des Verfassers reichlich belohnt.

Um nachsichtige Beurtheilung habe ich zu bitten für den Stil des Buches, woran man wohl öfter den Ausländer spüren wird. Ich habe es aber vorgezogen, gleich deutsch zu schreiben, weil man bei einer Uebersetzung der Nuancirung des Ausdrucks und des Gedankens doch nicht mehr völlig Herr ist. Dass das Buch noch ist was es ist, verdanke ich in erster Linie den freundlichen Bemühungen meines Collegen, Professor VÖLTER, dem ich meinen herzlichen Dank sage für die Zeit, welche er darauf verwendet hat, das Manuscript mit mir durchzunehmen. Auch die besondere Sorgfalt, welche Dr. L. HORST in Colmar der Correctur der Druckbogen gewidmet hat, wobei er noch manches Stilistische geglättet, erkenne ich dankbar an.

Der zweite Band, welcher die Religionen der Perser, Griechen, Römer, Germanen und den Islam behandeln soll, wird D. V. 1888 erscheinen.

Inhalt.

Historischer Theil.

Seite

Die Chinesen, S. 232—261.

Die Aegypter, S. 261—318.

Die Babylonier und Assyrer, S. 318—345.

Die Inder, S. 345—465.

I. Vedisches und Brahmanisches Zeitalter.

II. Der Jainismus.

III. Der Buddhismus.

Seite

IV. Der Hinduismus.

Abkürzungen.

S. B. E.	= Sacred books of the East.
J. As.	= Journal Asiatique.
R. H. R.	= Revue de l'histoire des religions.
Hb. Lect.	= Hibbert Lectures.
Tr. Or. S.	= Trübner's Oriental Series.
R. P.	= Records of the Past.
Ann. M. G.	= Annales du Musée Guimet.
Z. D. M. G.	= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
Enc. Br.	= Encyclop. Brittanica (9. ed.)
Oncken	= Oncken's Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen.
Lichtenberger	= Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses.

Anderes, wie Zeitschr., Soc., erklärt sich von selbst.

Berichtigungen.

Seite 16 Zeile 6 von unten: vor bejaht schalte ein: DASENT, Popular tales from the Norse. Introduction. 2th ed. 1859.

„ 160 „ 31 lies: letzteren statt lezteren.

„ 185 „ 1 von unten lies: Ordalien statt Ordale.

„ 224 „ 18 hinter (1868) setze . statt ;

„ 226 „ 11 lies: Etrusker statt Etrurier.

„ 272 „ 25 „ BALLINGAL statt BALLINGUE.

„ 288 „ 23 „ zu machen statt zumachen.

„ 308 „ 33 „ ursprünglich statt ursprünglisch.

„ 319 „ 22 „ begannen statt begann.

„ 352 „ 23 „ umfassen statt umfassten.

Allgemeiner Theil.

L i t t e r a t u r. Die Bibliographie ist zu finden in vielen Fach-, Lager- und Antiquarkatalogen von Trübner, Quaritch, Leroux, Maisonneuve, Brockhaus, Köhler, Harrassowitz, Fred. Muller (Amsterdam) u. a.; besonders aber in Trübner's American and Oriental literary Record; Friederici's Bibliotheca Orientalis, 8. Jahrg. 1876—1883, an dessen Stelle 1883 das Litteraturblatt für orientalische Philologie von J. Klatt und E. Kuhn getreten ist. Auch die litterarischen Anzeigen, Uebersichten und Register mancher Zeitschriften gehören hierher; darunter vornehmlich das Journal Asiatique, dessen Register und jährliche rapports besonders ergiebig sind, unter Anderem die Uebersichten, die 27 Jahre lang durch J. Mohl geliefert und nach seinem Tod besonders herausgegeben worden sind: J. Mohl, Vingt-sept ans d'histoire des études Orientales, 1840—1867 (1879, 2 vol.). Ferner: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (mit Jahresbericht); Journal of the R. Asiatic society of Great Britain and Ireland; Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (von Lazarus und Steinthal); Revue archéologique, und mehrere andere mehr specielle, ethnographische oder philologische Sammelwerke, die wir später erwähnen werden. Von den theologischen Zeitschriften hat wohl keine der Religionswissenschaft früher und mehr ihre Aufmerksamkeit gewidmet als die holländische Theologisch Tijdschrift (mit vielen Aufsätzen von Tiele, Hoekstra, Hugenholtz, Rauwenhoff, Bruining). Auch im Theolog. Jahresbericht (herausg. von Pünjer und nach dessen Tod von Lipsius) wird die betreffende Litteratur fleissig gesammelt.

Nicht wenig Material für die Religionswissenschaft ist auch zu finden in den Acten der orientalischen Congresse, den Katalogen der Museen, den Sammlungen von Inschriften. Unter den Museen ist namentlich das Musée Guimet, früher in Lyon, jetzt in Paris, der Religionsgeschichte gewidmet, für welche Studien auch die Annales du Musée Guimet herausgegeben werden. Unter den grossen Encyklopädien sind für unsere Studien am ergiebigsten: Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie; Encyclopaedia Brittanica (in der neuesten 9. Aufl.); Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses; Pauly, Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Ein eigenes Organ besitzt die Religionsgeschichte seit 1880 in der Revue de l'histoire des religions (zuerst von M. Vernes, jetzt von J. Réville herausgegeben). Hier sind auch die jährlichen Hibbert Lectures (seit 1878) zu erwähnen.

Von den philosophischen Werken erwähnen wir nur Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (2 Bde, 1832, 2. Aufl. 1840); O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (2. Aufl. 1883—84, in 2 Bdn);

G. Ch. B. PÜNJER, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation (2 Bde, 1880—83); die beiden Werke ergänzen einander: PÜNJER gibt eine klare, objective Darstellung ohne Beurtheilung; ein „Grundriss der Religionsphilosophie“, 1886 aus seinem Nachlass herausgegeben, enthält seine eigene Ansicht; PFLEIDERER strebt darnach, sogar den geschichtlichen Stoff, in „genetisch-speculativer“ Darstellung, begrifflich zu ordnen. Ferner: E. VON HARTMANN, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung (1882); J. CAIRD, An introduction to the philosophy of religion (1880).

Die Grundprobleme der Religionsphilosophie sind und werden noch immer in sehr verschiedenem Sinne behandelt, in Frankreich ist der Gegensatz zwischen dem Positivismus (A. COMTE) und dem Spiritualismus (CARO, SAISSET) nicht überwunden; in England beherrscht, trotz vielfachen Widerspruches, das durch Originalität imponirende System H. SPENCER's die geistige Atmosphäre; in Deutschland arbeiten Dogmatiker an der Aussöhnung oder an der reinlichen Scheidung zwischen Philosophie und Religion (LIPSIUS, BIEDERMANN, RITSCHL und seine Schule); in den Niederlanden, wo die einschlägige Litteratur in den verschiedenen Sprachen vielleicht am vielseitigsten bekannt ist und benutzt wird, ist von einflussreichen Männern der Bruch der Religionsphilosophie mit der dogmatischen Theologie am radicalsten vollzogen worden, wenn auch von verschiedenen Grundanschauungen aus (PH. R. HUGENHOLTZ, A. BRUINING).

Wenden wir uns zur Geschichte, so haben die älteren Sammelwerke, verfasst ehe nur irgendwie genügendes Material zur Verfügung stand, nur noch historischen oder auch gar keinen Werth. Wir denken dabei an die Arbeiten von MEINERS (1806), B. CONSTANT (1824), DE WETTE (1827), WUTTKE (1852) und manche andere. Es gibt annoch nur sehr wenige Arbeiten, welche zur Einführung in das Studium der Religionsgeschichte wirklich empfehlenswerth sind. Diese sind: F. MAX MÜLLER, Introduction to the science of religion (1873), auch deutsch; C. P. TIELE, Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappy der wereldgodsdiensten (zuerst 1876, später in mehreren Uebersetzungen, welche als neue verbesserte Auflagen zu betrachten sind); A. RÉVILLE, Prolégomènes de l'histoire des religions (1881, als erster Band einer umfangreichen Geschichte der verschiedenen Religionen, wovon die folgenden Bände, soweit sie erschienen sind, betreffenden Orts erwähnt werden sollen); viel Gutes enthält auch J. FREEMAN-CLARKE, Ten great religions (2 vol. 1871—83). Fernerhin kommen hier eine Anzahl von Skizzen, Abhandlungen, Vorträgen in Betracht; als besonders wichtig seien hier folgende Sammlungen genannt: F. MAX MÜLLER, Chips from a german workshop (4 vol., besonders vol. 1 und 2, seit 1867; deutsch: Essays); W. D. WITHNEY, Oriental and linguistic studies (2 series, 1873—74); A. M. FAIRBAIRN, Studies in the philosophy of religion and history (1876); E. RENAN, Études d'histoire religieuse (3. éd. 1858), Nouvelles ét. d'hist. rel. (1884).

§ 1. Die Religionswissenschaft.

Die Religionswissenschaft ist eine neue Disciplin, welche erst seit den letzten Jahrzehnten sich selbständig entwickelt hat, und zum Theil noch im Werden begriffen ist und um die Anerkennung ihrer Rechte kämpfen muss. Wohl liebt man es Männer wie den indischen Kaiser Akbar oder den mohammedanischen Philo-

sophen Averroes als Vorläufer dieser Studien zu betrachten, weil sie für das relative Recht mehrerer Religionen einen offenen Sinn hatten; allein ihre Religionsvergleichung war doch zu beschränkt, und ihr Interesse dabei zu wenig rein wissenschaftlich, um sie als solche anzuerkennen. Erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sind die Vorbedingungen zum Aufbau einer wirklichen Wissenschaft der Religion vorhanden. Dieser Vorbedingungen sind drei. Die erste ist, dass die Religion als solche zum Gegenstand der philosophischen Erkenntniss gemacht wurde. Allerdings schloss auch die dogmatische Beschäftigung mit der christlichen Religion Elemente einer solchen Erkenntniss in sich, und kann man in gewissem Sinn von einer Religionsphilosophie z. B. der Reformatoren reden, aber es war doch erst die neuere Philosophie, welche das religiöse Verhältniss als solches, ohne Bezugnahme auf den Inhalt der christlichen Offenbarung, zum Gegenstand philosophischen Studiums machte. Namentlich die Grundgedanken der Systeme KANT's und SCHLEIERMACHER's gehören zu den Grundsteinen der Religionsphilosophie. Als ihren Vater aber, dem keiner nach dieser Seite an Bedeutung gleich kommt, müssen wir HEGEL nennen, weil er zuerst den grossartigen Versuch durchgeführt hat, alle Seiten des Problems der Religion (die metaphysische, psychologische und historische) in ihrem Zusammenhang aufzufassen, und den Einklang zwischen dem Begriff und der Erscheinung der Religion zur Anschauung zu bringen. Dadurch hat er der Religionswissenschaft ihre Aufgabe endgültig gestellt, und diesem Verdienst gegenüber erscheinen die vielen Lücken und Mängel seiner Vorlesungen über Religionsphilosophie, welche er zwischen 1821 und 1831 wiederholt hielt, von untergeordneter Bedeutung.

Als zweite Vorbedingung für die Entstehung der Religionswissenschaft gilt uns die Philosophie der Geschichte, die nicht bloss nach der Verkettung der äusseren Begebenheiten forscht, sondern das gesammte Leben der Menschheit einheitlich zu begreifen strebt. An die Stelle der politischen Geschichte, oder besser, neben dieselbe, tritt die Culturgeschichte, welche nicht bloss die Schicksale der Staaten, sondern die Einrichtung der Gesellschaft, die materiellen Fortschritte der Völker, die Entwickelung der Künste und Wissenschaften und die Geschichte der Meinungen in den Bereich ihrer Forschung zieht. Bereits im vorigen Jahrhundert wandten sich mehrere Männer diesen Studien zu: 1725 erschien vom Italiener VICO ein Buch über eine „Scienzia nuova", womit er ungefähr ~~das meinte,~~ was wir Philosophie der Geschichte oder Völkerpsychologie nennen;

1756 VOLTAIRE's Essai sur les moeurs et l'esprit des nations; 1780 LESSING's Erziehung des Menschengeschlechts, worauf 1784 HERDER's Ideen zur Geschichte der Menschheit folgten: lauter wichtige Data für die Entwickelung von Studien, welchen unser Zeitalter fast übertriebene und zu ausschliessliche Aufmerksamkeit zuwendet. Namentlich seit der Erscheinung von BUCKLE's Meisterwerk (History of Civilization in England, 1858) haben sogenannte Culturhistoriker manchen Unfug getrieben, und ist es vollkommen gerechtfertigt, wenn die Koryphäen der Geschichtschreibung, wie RANKE, die Bedeutung der politischen Geschichte betonen. Dennoch bleibt die Culturgeschichte eine unschätzbare Errungenschaft; sie ist der Religionswissenschaft unentbehrlich, weil sie den Zusammenhang der Religion mit anderen Seiten des Lebens aufdeckt [1].

Allein diese Rahmen wären ziemlich unnütz, wenn nicht das Material vorhanden wäre, um sie gehörig auszufüllen. In der Herbeischaffung und Bearbeitung neuen Materials, von dessen Reichhaltigkeit man früher kaum eine Ahnung hatte, liegt die grosse Leistung unseres Zeitalters. Ihre Blüthe verdankt die Religionswissenschaft den Entdeckungen und Fortschritten auf den Gebieten der Linguistik, der Philologie, der Ethnographie, der Völkerpsychologie, der Mythologie, des Folklore. Durch das vergleichende Studium der Sprachen sind die Völkerverwandtschaften ans Licht gezogen worden, womit eines der Hauptmittel gegeben war, um zu einer Gruppirung der Menschheit zu gelangen. Die Philologie hat Denkmäler in bisher völlig unbekannten Sprachen entziffert und ist soweit fortgeschritten, dass sie uns die Schriften der alten Völker des Orients in classischen Ausgaben und zuverlässigen Uebersetzungen vorlegt. Die Ueberbleibsel der alten Civilisationen, Jahrhunderte lang unter Schutt vergraben, sind, nicht bloss am Nil und in Mesopotamien, zu Tage gefördert, und Inschriften so ziemlich überall gesammelt und erklärt worden. Die wilden Stämme, mit denen die politische Geschichte sich gar nicht beschäftigt, und von denen die meisten früher gänzlich unbekannt waren, sind durch die Mittheilungen vieler wissenschaftlich gebildeten Reisenden und Missionare in unseren Gesichtskreis gekommen. Das Leben der alten und neueren Culturvölker wird nicht bloss in seinen höheren Schichten und litterarischen Leistungen, sondern

[1]) Unter den vielen Werken ist besonders zu empfehlen: M. CARRIÈRE, Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung und die Ideale der Menschheit (5 Bde, 1. Aufl. 1863—73). Viel weniger gediegen ist das weitverbreitete Buch von Fr. VON HELLWALD, Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart (2 Bde, 1. Aufl. 1874).

auch in seinen volksthümlichen Aeusserungen, in Sitte, Brauch und Aberglaube erforscht. Alle diese Studien tragen die Steine herbei, deren die Religionswissenschaft zu ihrem Aufbau bedarf.

Niemand hat grössere Ansprüche darauf, als erster Urheber dieses Baus zu gelten, als F. MAX MÜLLER, der anerkannte Meisterschaft in einem bestimmten Zweig dieser Studien mit vielseitiger Kenntniss der anderen Theile, gediegene Gelehrsamkeit mit glänzender schriftstellerischer Begabung in sich vereinigt. Er zeichnete in seiner „Introduction" der Religionswissenschaft ihre Wege, und wenn auch seine Methode, durch die Sprachstudien zur Erforschung von Mythologie und Religion zu gelangen, manche Bedenken erregt, so sind doch auch seine Verdienste um die Religionswissenschaft unbestritten. Er war der erste, der weite Kreise von der Bedeutung derselben überzeugte, und er wusste die besten Orientalisten Europa's zu einem Unternehmen zu vereinigen, durch welches die „Sacred books of the East" in Uebersetzungen zugänglich gemacht werden. Der Aufforderung sich der Religionswissenschaft zu widmen, leistete man in den verschiedenen Ländern Folge. Nirgends schneller als in den Niederlanden, wo TIELE seine volle Kraft dafür einsetzte und, unter mehreren anderen Werken, das erste Compendium veröffentlichte, das die Resultate der religionsgeschichtlichen Studien zusammenfasste, und wo im akademischen Lehrplan diesen Studien die ihnen gebührende Stellung eingeräumt ist. Auch in Paris, Brüssel, neuerdings in Rom hat man Lehrstühle für Religionswissenschaft eingerichtet, wenn auch nicht überall ohne Widerspruch, theils von Seiten der Detailforscher und Philologen, welche meinen, eine so allgemeine Disciplin führe nothwendig zu schalem Dilettantismus, theils im Interesse des christlichen Glaubens, weil man fürchtet, diese Studien kämen nur dem Indifferentismus und dem Skepticismus zu Gute. Beide Einwürfe kann nur eine wirklich wissenschaftliche Behandlung des Stoffes entkräften. In England blühen diese Studien am meisten, ihre Resultate werden vorwiegend durch die jährlichen Lectures, deren viele an mehreren Orten gehalten werden, dem Publicum mitgetheilt (darunter z. B. die HIBBERT Lectures in London und Oxford, die MUIR Lectures in Edinburg u. s. w.). In Deutschland zählen die einzelnen Disciplinen, aus denen die Religionswissenschaft besteht, hervorragende Vertreter; allein Vorlesungen über das Ganze der Religionsgeschichte kamen an den Universitäten bis jetzt nur vereinzelt vor (so in Tübingen, wo sie seit einer Reihe von Jahren, von R. ROTH gehalten werden), und erst in der letzten Zeit machte sich das Bedürfniss darnach in weiteren Kreisen fühlbar.

Die Religionswissenschaft hat die Erforschung der Religion, ihres Wesens und ihrer Erscheinungen zur Aufgabe. Sie gliedert sich also natürlich in Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Diese zwei Theile stehen im engsten Zusammenhang mit einander: die Philosophie wäre eitel und leer, wenn sie, bei der begrifflichen Bestimmung der Idee der Religion, den factisch vorliegenden Stoff aus den Augen liesse, und ebensowenig kann die Geschichte der Philosophie entbehren, nicht bloss die Ordnung und Beurtheilung der religiösen Phänomene, sondern schon die Erklärung, dass ein Phänomen religiöser Natur sei, ist durch eine, sei es auch vorläufige, Auffassung des Wesens der Religion bedingt. Die Religionsgeschichte zerfällt nothwendig in zwei Haupttheile, den ethnographischen und den im engeren Sinne historischen. Der erste giebt die Beschreibung der Religionen der wilden Stämme, der sogenannten Naturvölker, d. h. derjenigen Theile der Menschheit, die kein geschichtliches Leben führen; der zweite erzählt die historische Entwickelung der Religionen der Culturvölker. Die Zusammenfassung und Gruppirung der verschiedenen religiösen Erscheinungen bildet den Uebergang der Religionsgeschichte zur Religionsphilosophie. Diese erörtert die Religion nach ihrer subjectiven und nach ihrer objectiven Seite, enthält also einen psychologischen und einen metaphysischen Theil. Das gegenwärtige Lehrbuch hat nur die historische Hälfte dieses Schemas auszuarbeiten. Wir glauben aber die Grenzen dieser Aufgabe nicht zu eng ziehen zu dürfen, und, allerdings die eigentlich philosophischen Fragen bei Seite lassend, wenigstens eine geordnete Uebersicht der religiösen Erscheinungen unserer Darstellung einfügen zu müssen. Wir gliedern unseren Stoff am besten derart, dass wir nach der Behandlung allgemeiner Vorfragen den phänomenologischen Theil, dann den ethnographischen, und endlich den im engeren Sinne historischen folgen lassen.

Dieser letzte Theil umfasst alle Religionen, welche eine historische Entwickelung gehabt haben, mit Ausschluss des Judenthums und des Christenthums. Nicht weil wir diese beiden dem Gebiet der Religionswissenschaft entrücken möchten. — Unsere Phänomenologie wird im Gegentheil auch auf sie Bezug nehmen; denn es wäre eine üble Religionsphilosophie, welche sie ausser Betracht liesse. Die Einheit der Religion in der Vielheit ihrer Formen ist die Voraussetzung der Religionswissenschaft. — Aber schon aus praktischen Rücksichten empfiehlt es sich, die sehr umfangreichen Disciplinen, welche sich mit der christlichen Religion (und ihrer Wurzel, der jüdischen) beschäftigen, nicht einem noch grösseren Ganzen einzu-

verleiben. Und auch in der Art der Behandlung ist eine Trennung der Religionswissenschaft und der Theologie erwünscht.

Es ist neuerdings, namentlich von holländischen Gelehrten, in encyklopädischen Entwürfen und methodologischen Abhandlungen, die Frage nach dem Verhältniss zwischen beiden wieder erörtert worden. Manche wollen der allgemeinen Religionswissenschaft eine untergeordnete Stelle in der Encyklopädie der Theologie anweisen, als Einleitung entweder des historischen, oder des systematischen Theils. Dabei kommt aber nur eine Art von Theologia gentilis, oder eine Modification des dogmatischen Locus de Religione zu Stande, wenn nicht gar die ganze Religionswissenschaft, als Wissenschaft der Abgötterei, der Theologie, welche die wahre Religion zum Object hat, antithetisch gegenüber gestellt wird. Andere kehren das Verhältniss um und wollen die christliche Theologie nur als Untertheil der Religionswissenschaft ansehen. Wiewohl dies formell ganz richtig ist, so kann doch die Theologie sich hierzu schwerlich bequemen; denn auch wenn sie nicht reactionnär, sondern in protestantischer Freiheit arbeitet, wird sie doch den Charakter der biblischen und kirchlichen Disciplinen, woraus ihre Encyklopädie zum grössten Theil besteht, nicht ohne Selbstauflösung preisgeben können. Die Wissenschaft der Religion und die der christlichen Religion gehen also ihre eigenen Wege und verfolgen ihre eigenen Zwecke. Freilich müssen sie einander gegenseitig fördern. Namentlich für den Theologen ist die Beschäftigung mit der Religionswissenschaft von grosser Bedeutung. Der bekannte Spruch, den Max Müller auch auf die Religionen bezieht: „Wer eine kennt, kennt keine", mag sie überschätzen; allein richtig ist, dass das Auge, durch vergleichende Studien der Religionen geschärft, die religiöse Idee des Christenthums besser fassen wird, dass die Geschichte des Christenthums nur dann recht zu verstehen ist, wenn man auch die nicht christlichen Religionen, aus denen es so viel entlehnt, oder mit denen es feindlich zusammenstiess, kennt [1]), und endlich, dass die Missionskunde diese Kenntniss durchaus nicht entbehren kann.

§ 2. Die Religionswissenschaft und die Evolutionslehre.

Litteratur. Diese Frage wird fast in allen philosophischen und historischen Büchern der Neuzeit berührt oder ausführlich behandelt. Wir erwähnen hier nur einige wenige der vielen kleineren Schriften und Abhandlungen, die ihr gewidmet sind. Zuerst was M. Müller gegen Darwin

[1]) Hierüber J. Happel, Das Christenthum und die heutige vergleichende Religionsgeschichte (1882).

schrieb in Chips (Essays) IV; dann L. Noiré, Max Müller und die Sprachphilosophie (1879); L. Geiger, Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit (Vorträge, 1871); M. Lazarus, Ueber die Ideen in der Geschichte (1872); C. P. Tiele, Over de wetten der ontwikkeling van den godsdienst (Theol. Tijdschr. 1874); J. I. Doedes, De toepassing van de ontwikkelingstheorie niet aan te bevelen voor de geschiedenis der godsdiensten (1874).

Schon im vorigen Jahrhundert stellte Hume die Forderung einer natürlichen Geschichte der Religion [1]. Umfassender und consequenter ist dieser Gedanke in unserer Zeit unter dem Einfluss der Naturforschung und der damit zusammenhängenden mechanischen Weltbetrachtung durchgeführt worden. Philosophen, Psychologen, Ethnologen, Historiker wollen ihre Studien nach naturwissenschaftlicher Methode treiben, die Geschichte nur als psychologische Mechanik betrachten. Buckle war der erste, der dieser Ansicht einen classischen Ausdruck gab; seitdem bewegen sich Viele in derselben oder in ähnlicher Richtung: A. Bastian, Fr. v. Hellwald, E. v. Hartmann, W. E. H. Lecky, E. B. Tylor, H. Taine, A. Réville, C. P. Tiele u. A. Diese Forscher begegnen sich, wiewohl oft von sehr verschiedenen Anschauungen ausgehend, in der Forderung, die Geschichte der menschlichen Cultur und Sitten als eine Naturgeschichte zu behandeln und in dem Bestreben die Gesetze dieser natürlichen Entwickelung zu formuliren. Am umfassendsten ist dieser Gedanke in der Philosophie von H. Spencer begründet, welcher in der ganzen Welt, auf den Gebieten des unterorganischen, des organischen und des überorganischen Lebens, dasselbe, überall identische Gesetz der Evolution nachweist. In der Art, wie man die Wirkung der Gesetze in der socialen und der geistigen Sphäre näher bestimmt, weichen die Anhänger der Evolutionslehre vielfach von einander ab. Aber in den Grundanschauungen begegnen sie einander. Ihr Grunddogma ist: Natura non facit saltus. Ueberall entwickelt sich das mehr Zusammengesetzte aus den einfacheren Formen, das Höhere aus dem Niederen, das Menschliche aus dem Thierischen. Zur Erklärung der geistigen und socialen Entwickelung der Menschheit ist grosses Gewicht auf die äussere Umgebung zu legen: Klima, Boden, Flora, Fauna; daneben kommt dann, als innerer Factor, die natürliche Anlage, der Rassen- oder Volkscharakter mit in Anschlag. Die Religion ist nur als Product dieser Factoren und im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung zu begreifen. Ausgeschlossen ist jede supranaturalistische Erklärung, welche einer freien Willensbestimmung Gottes oder des Menschen Einfluss auf

[1] Hume, Natural history of religion, 1757.

die Entwickelung einräumt: ausgeschlossen, nach streng evolutionistischen Grundsätzen, ist ebenso die Annahme eines reellen Inhalts und ontologischen Grundes der Erscheinungen, wie die einer teleologischen Bestimmung. Die Evolutionslehre kennt in der Geschichte Ursachen, keine Zwecke, Gesetze, keine Ideen, beschäftigt sich ausschliesslich mit dem Seienden nicht mit dem Seinsollenden.

Gegen diese Lehre sind triftige Gründe vorgebracht worden. Begriffe wie „historisches Gesetz", „natürliche Entwickelung", womit die Evolutionisten Alles erklären wollen, sind nichts weniger als klar und präcis. Dass man bei der Erklärung des Lebens der Menschheit auch die ersten Ansätze, die embryonischen Zustände, die niederen Formen beachten muss, ist gewiss richtig; Vielen will es aber nicht einleuchten, dass diese ausschliesslich oder vorwiegend zur Erklärung des Räthsels des Lebens herangezogen werden müssen. Auch die Grenze, welche Sprache und Vernunft zwischen dem Menschen und dem Thier ziehen, ist stark betont und namentlich von Max Müller gegen die Evolutionslehre angeführt worden. Die Teleologie scheint endlich bei der Betrachtung der geistigen Erscheinungen so unentbehrlich zu sein, dass sogar Manche, die sonst im allgemeinen der Evolutionslehre huldigen (wie von Hartmann), ihr nicht entsagen können. Die Gegner der Evolutionslehre meinen, dass, ähnlich wie die natürliche Religion, wofür man im vorigen Jahrhundert schwärmte, eine leere Abstraction war, so auch die naturwissenschaftliche Behandlung der Religion, welche gegenwärtig bei vielen gilt, eine Illusion ist und den religiösen Erscheinungen nicht gerecht wird.

Dabei soll aber die grosse Bedeutung der Evolutionslehre nicht verkannt, oder ihre Giltigkeit auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkt werden. Nur mit zweifelhaftem Erfolg haben Manche gegen die Evolutionslehre Einsprache erhoben, indem sie einige schwache Seiten oder einige Ausnahmen hervorhoben. Nirgends ist eine bestimmte Grenze zwischen dem natürlichen und dem geistigen Gebiet deutlich nachzuweisen, oder eine Erscheinung unvermischt einer dieser beiden Sphären zuzusprechen. Wohl aber muss man zugeben, dass die rein natürliche Erklärung vieler Erscheinungen einseitig und desshalb falsch ist, und dass die naturwissenschaftliche Methode da nicht zulänglich ist, wo wir durch Werthurtheile zu den Erscheinungen Stellung nehmen. Wir glauben mit Lotze und manchen Forschern und Denkern unserer Zeit an die Möglichkeit einer Lösung des Dilemmas mit Wahrung beiderseitiger Rechte. Wir wollen also auch in der Religionswissenschaft

die Bedeutung der mechanischen Betrachtung, den Werth der Evolutionslehre nicht schmälern, glauben aber nicht, dass diese Lehre zur Beurtheilung des religiösen Lebens der Menschheit ausreicht.

§ 3. Thier und Mensch.

Litteratur. Wir führen hier auch die Werke an, welche die Fragen nach dem Ursprung der Religion in ihrem vollen Umfange behandeln: H. Spencer, The principles of sociology (2 vol. 1876—82); E. B. Tylor, Researches into the early history of mankind and the development of civilization (2. ed. 1870); Primitive Culture (1872, durch Reichhaltigkeit, Zuverlässigkeit und methodische Ordnung des ethnographischen Materials ein Meisterwerk); Sir John Lubbock, Prehistoric times as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern Savages (1865); The origin of civilization and the primitive condition of man (1870); O. Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens (2 Bde, 1. Aufl. 1873; der Verfasser ist ein rechtgläubiger Darwinist, das Material unvollständig und unzuverlässig, aber die anthropologischen Constructionen interessant); G. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (1880); E. Zeller, Ueber Ursprung und Wesen der Religion (1877, in: Vorträge und Abhandl., 2. Samml.); Tito Vignoli, Myth and Science (2. ed. 1882).

Dass die Religion ein specifisch und allgemein menschliches Gut sei, behaupten wir nicht ohne Widerspruch zu erfahren. Hier begegnen wir der Frage, ob der Ursprung der Religion genau auf der Grenze liegt, welche Thier und Mensch von einander scheidet, m. a. W., ob es etwa Thiere mit, oder Menschen ohne Religion giebt.

Haben Thiere Religion? Es kann uns nicht Wunder nehmen, dass Evolutionisten diese Frage eifrig bejahen und die Verbindungslinie zwischen Thier und Mensch auch in der Religion ziehen. Furcht und Liebe, Treue und Ehrfurcht bekommen dann bei manchen Thieren ein entschieden religiöses Gepräge; das Verhältniss des Hundes zu seinem Herrn ist ein religiöses; manche andere Thiere müssen die mysteriöse, gewaltige, oft feindliche Macht des Menschen als eine göttliche empfinden; so können z. B. die Ameisen den Menschen als irgend einen bösen Moloch oder Ahriman betrachten. Doch nicht bloss ihre Beziehung zum Menschen ist den Thieren eine Quelle der Religion; die gesellschaftlichen Thiere haben eine solche in ihrer Familien- und Staatsgemeinschaft; man denke z. B. an die Ehrfurcht, welche Bienen ihrer Königin widmen. So meinen Manche; andere aber stimmen dieser Ansicht nur zur Hälfte bei. Sie unterscheiden zwischen den religiösen Anlagen und Gefühlen (Furcht, Ehrfurcht, u. s. w.), welche der Thierseele nicht abzusprechen sind, und anderen Kräften (wie die Fähigkeit zur Abstraction, worin schon Locke

das specifisch Menschliche sah, oder die uninteressirte Beobachtung), welche bei der Bildung der Religion wohl durchaus unentbehrlich sind, den Thieren aber abgehen. Gerland, v. Hartmann u. A. erkennen bei den Thieren wohl eine religiöse Anlage aber keine Religion, weil die religiösen Objecte fehlen. So lauten die hauptsächlichsten Meinungen über die Religion der Thiere, denen die einfache Behauptung gegenübertritt, die Religion komme ausschliesslich dem Menschen zu. Von beiden Seiten eine petitio principii.

Geben wir uns Rechenschaft über die Mittel, worüber wir verfügen können, um die vorliegende Frage zu beantworten, so erkennen wir, dass jede wissenschaftliche Entscheidung ausgeschlossen ist. Denn, wie viel auch schon seit Aristoteles über die Thierseele philosophirt und geschrieben worden ist, es bleibt die Frage offen, ob man das Recht habe, vom menschlichen Bewusstsein auf das thierische zu schliessen. Manche machen von diesem zweifelhaften Recht unbedenklich den weitesten Gebrauch und reden mit grosser Bestimmtheit von den Eindrücken und Anschauungen der Thiere. Wer dagegen erwägt, dass das einzige Mittel, wodurch wir den so schwierigen Problemen des menschlichen Bewusstseins nahe kommen, die Sprache ist, dass diese aber den Thieren fehlt, der wird eher mit M. Müller die Thierseele betrachten als eine „terra incognita, die alles positive Wissen ausschliesst". Wenn also dennoch v. Hartmann „durch den Nachweis eines religiösen Verhältnisses in der Thierseele die Ueberzeugung von der Gleichartigkeit des geistigen Lebens im Universum und der bloss graduellen Verschiedenheit desselben auch in Bezug auf die Religion gewonnen haben" will, so verhält sich in Wirklichkeit die Sache umgekehrt: die „Ueberzeugung" ist hier das Prius, von wo aus man es mit dem (unmöglichen) „Nachweis" nicht so genau nimmt.

Auf festerem Boden stehen wir bei der zweiten gestellten Frage: giebt es Menschen ohne Religion? Freilich kommt es auch hier auf richtige Fassung und Begrenzung des Themas an. Die Frage ist: liegen aus der Gegenwart, oder aus historisch sicher bekannten Zeiten zuverlässige Zeugnisse über religionslose Stämme vor? Wir denken dabei ausschliesslich an die im sog. Naturzustande lebenden, ganz oder halb wilden Völkerschaften; den Hinweis auf die vielen Gebildeten und sogar Denker, die jeder Religion entsagt haben, oder entsagt zu haben wähnen, lassen wir, als nicht zum Gegenstand gehörig, bei Seite. Es handelt sich lediglich darum: sind Stämme bekannt, von denen man mit gutem Grund sagen kann, sie seien jeder Religion baar? Nun giebt es eine ganze Reihe von Zeugnissen,

die Solches von australischen Stämmen, von den Buschmännern und Hottentotten, von den Feuerländern und von Stämmen in Brasilien und durch ganz Süd-Amerika, von den Eskimo und Lappen, von den Andamaninsulanern u. s. w. aussagen. Diese Zeugnisse hat LUBBOCK gesammelt und daraus den Schluss gezogen, die meisten, ja eigentlich alle wilden Stämme seien religionslos. Die Mehrheit der Ethnographen, auch TYLOR, haben sich aber bestimmt gegen diese Meinung erklärt, am ausführlichsten hat ROSKOFF sie widerlegt. Mehrere Gründe thun die Unhaltbarkeit der LUBBOCK'schen Ansicht dar. Erstens hängt viel von der Fassung des Religionsbegriffs ab. LUBBOCK selbst giebt zu, dass Furcht vor dem Unbekannten, Glaube an Zauberei überall vorkommen; er will dies aber nicht als Religion gelten lassen, da diese immer die Gottesidee mit sich führt. Diese enge Auffassung des Religionsbegriffs untergräbt eigentlich schon seine Ansicht von religionslosen Stämmen: was er religionslos nennt, gilt den Meisten schon als niedere Form der Religion; die Frage käme also auf einen Wortstreit hinaus. Es sind aber auch die wirklich in ziemlicher Anzahl vorliegenden Zeugnisse zu wägen. Wie kommt es, dass so viele den Eindruck empfangen haben, sich unter religionslosen Menschen zu befinden? Es ist dies zu erklären, theils aus den Vorurtheilen oder der Oberflächlichkeit, womit viele Reisende ihre Beobachtungen machten, theils aus der Scheu der Wilden, ihre Gebräuche oder Ansichten den Fremden klar zu machen. Sich in Anderer Anschauungsweise hinein zu versetzen, erheischt eine „psychologische Askese“ (A. BASTIAN), die selten ist. Sie war wenigstens nicht die Sache mancher Missionare, die, weil sie bei den Heiden von der eigenen Religion keine Spur entdeckten, ihnen gleich jede Religion absprachen, und ebensowenig Sache der Mehrzahl der wissenschaftlich gebildeten Reisenden, denen das Organ fehlte, um religiösen Symptomen gerecht zu werden. Ganz oberflächlich wurde oft, z. B. aus der Abwesenheit einiger Worte in den Sprachen der Wilden, auf das Fehlen religiöser Ideen und Anschauungen geschlossen. Dazu kommt nun noch die abergläubische Furcht, welche den Wilden treibt, sich vor dem Fremden eher zu verstecken, oder ihn zu hintergehen, als ihm einen Blick in Religionssachen zu gönnen. So ist leicht ersichtlich, wie wenig Werth auf Berichte über religionslose Zustände oft zu legen ist. Wichtig aber ist, dass auch positive Gründe diesen Berichten entgegen stehen. Den Zeugnissen, welche LUBBOCK sammelte, stehen andere, dieselben Völkerschaften betreffend, gegenüber; daraus geht hervor, dass alle diese Stämme wirklich Religion haben, wenngleich

bei einigen nur aus gewissen Gebräuchen und Gewohnheiten auf religiöse Vorstellungen geschlossen werden kann. Es ist sehr der Mühe werth, diese Berichte bei ROSKOFF zu vergleichen. Von den religionslosen Menschen gilt bis heute dasselbe, was von den sprachlosen (HÄCKEL's Alalen) und den feuerlosen: man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen; in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen.

§ 4. Die Urgeschichte.

Litteratur. Der Werth der biblischen Tradition von der Urgeschichte wird vertheidigt u. A. von den Katholiken H. LÜKEN, Die Einheit des Menschengeschlechts und dessen Ausbreitung über die ganze Erde (1845); E. L. FISCHER, Heidenthum und Offenbarung (1878). Reichhaltigeres Material und vorsichtigeres Urtheil findet man bei FR. LENORMANT, Les origines de l'histoire d'après la bible et les traditions des peuples orientaux (3 vol. 1880—84). Eine orientirende Arbeit über den Werth der linguistischen Studien für die Frage nach den Ursprüngen ist: O. SCHRADER, Sprachvergleichung und Urgeschichte, linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Alterthums (1883).

Haben wir die Religion als etwas specifisch und allgemein Menschliches dargestellt, so müssen wir jetzt untersuchen, ob wir ihren historischen Ursprung, d. h. ihre erste, primitive Erscheinungsform erforschen können. Giebt es historische Berichte oder andere Zeugnisse, welche uns direct oder indirect von den Ursprüngen der Cultur und Sitte, der Religion und Moral Kunde bringen? Wir wollen diese Frage näher betrachten.

Zuerst also: giebt es eine Tradition, welche, vielleicht in sagenhafter Form, aber doch einen geschichtlichen Kern enthaltend, bis an die Ursprünge hinanreicht? Als solche kommen bloss die biblischen Berichte Gen. I—XI. ernsthaft in Betracht, und diese werden von Vielen eifrig als „Urgeschichte" vertheidigt. Die Hauptereignisse dieser Geschichte: Paradies und Sündenfall, Brudermord und Städtebau, Sündfluth und Zerstreuung der Menschheit, sind auch im Gedächtniss vieler anderen Völker aufbewahrt, und während der biblische Bericht, als der deutlichste und reinste, die im mythischen Helldunkel halb verlorenen Spuren ähnlicher Traditionen bei den Heiden besser erkennen lässt, so erhält er von diesen auch wieder eine erwünschte Bestätigung. Mit dieser biblischen Urgeschichte als Leitstern erkennen wir historisch den gemeinschaftlichen Ursprung der Menschheit und können sogar gewisse religiöse Grundideen als Gemeingut für alle Völker vindiciren. So lauten die Behauptungen der Apologeten. Wir haben aber nur zu viel Grund, ihre Beweise sorgfältig zu prüfen. Viele

entstellen mit grosser Willkür die Thatsachen und fügen mit wilder Phantasie das Ungleichartigste und Entlegenste zusammen. Besonnenere Leute, die mit ihren Beweisen wählerischer sind, haben noch keinen überzeugenden Consensus gentium für die sogenannten Thatsachen der Urgeschichte zu Stande gebracht. Der Beweiskette mangeln sehr wichtige Glieder: eine Fluthsage z. B. findet sich wohl bei fern abliegenden Völkern (in Amerika u. s. w.), aber nicht bei den nahen Aegyptern und Indern (in Indien ist sie sehr wahrscheinlich entlehnt und jüngern Datums); vom Sündenfall scheint sogar die assyrisch-babylonische Litteratur nichts zu wissen. Auch sind manche Berührungspunkte mehr scheinbar als wesentlich; schon Mancher liess sich durch äussere Aehnlichkeit täuschen und erkannte irgendwo mit Freuden die Paradiesesbäume oder die feindlichen Brüder, musste aber bei genauerer Prüfung gestehen, dass die betreffende Combination ganz ungleichartige Erscheinungen zusammenstellte. In dieser Hinsicht ist es besonders lehrreich, die Parallelen in Betracht zu ziehen, welche die persische Sage zu der biblischen Urgeschichte bietet. Hier, auf zwei ziemlich gut bekannten und nicht weit von einander entfernten Gebieten, könnte man mit mehr Grund sichere Ergebnisse erwarten, als wenn das Material fragmentarischen und dürftig beglaubigten Berichten über sehr entlegene Völker entnommen ist, und doch hat auch diese beschränkte Vergleichung zwischen israelitischer und persischer Tradition nicht zum Ziele geführt. Der letzte Sammler der urgeschichtlichen Parallelen, ein Mann, der auf seinen rechtgläubigen katholischen Standpunkt Werth legt, und der dem biblischen Bericht wegen seines religiösen und moralischen Charakters eine specifische Bedeutung zuspricht, Fr. Lenormant, sieht denn auch in Gen. I—XI. nur eine Tradition, welche Israel grossentheils mit einigen Nachbarvölkern gemein hat, einen archäologischen Versuch, dessen historischer Gehalt der wissenschaftlich gebildete Forscher nicht mehr vertheidigen kann, und der, in grösserem Maasse als Viele meinen, eine symbolische oder allegorische Bedeutung hat. Wir stimmen also Rümelin bei: „Die biblische Erzählung von Paradies und Sündenfall ist zwar ansprechender, tiefsinniger und gehaltvoller, aber um nichts glaubhafter und denkbarer als die Sagen anderer Völker“ [1]).

Die Anfänge des Lebens der Menschheit, ihre Verbreitung über die Erde, die ersten Stufen der Civilisation, die ursprünglichen Formen von Sprache und Religion, von häuslichen und gesellschaft-

---

[1]) G. Rümelin, Reden und Aufsätze S. 430.

lichen Einrichtungen, dies alles gehört zur vorgeschichtlichen Zeit. Es frägt sich aber ob da, wo die historische Tradition uns im Stiche lässt, andere Zeugnisse diesen Mangel einigermaassen ersetzen können. Dies ist nun allerdings bis zu einem gewissen Grade der Fall. Der Zustand des Menschen im Augenblick, wo er ans Licht der Geschichte tritt, gestattet einen Rückschluss auf seine prähistorischen Verhältnisse. Der Mensch, der auf der Bühne der Geschichte erscheint, hat schon eine Sprache, irgend eine gesellschaftliche Verfassung, Gebräuche und Gewohnheiten, die uns in groben Zügen das Bild einer noch älteren Vorzeit vorführen, in der er diese Güter bereits besass oder erwarb. Da es aber sehr schwer fällt, aus dem geistigen Besitz der Menschheit, in einem gewissen Zeitpunkt, das Primitive rein auszusondern, so bliebe dieser Rückschluss auf prähistorische Zustände eine abstracte Möglichkeit, wenn wir nicht durch die Vergleichung der Sprachen und der Sitten einen festen Boden unter die Füsse bekämen. Die historische und die vergleichende Grammatik haben eine linguistische Paläontologie in ihrem Gefolge, die mit vollkommener Sicherheit unseren Blick über die Grenzen des durch historische Tradition Bekannten hinaus erweitert. Die Sprachvergleichung liefert aber nur dann gesicherte Resultate, wenn sie das Gebiet der unter einander verwandten Sprachen nicht überschreitet. Innerhalb der Grenzen der einzelnen Sprachfamilien kann sie schöne Früchte pflücken und hat es namentlich für die indogermanischen Sprachen schon gethan. Sie hat gezeigt, was den einzelnen Zweigen dieser Familie (z. B. dem arischen, dem germanischen Zweig) zukommt, und was allen Sprachen, aus welchen sie besteht, gemeinsam ist. Durch die Sprachforschung können wir sogar mehrere Perioden in der urgeschichtlichen Zeit der Indogermanen unterscheiden: eine Urzeit, wo alle Glieder der ganzen Familie noch ungetrennt zusammen wohnten, und eine spätere Periode, wo die meisten sich schon abgesondert hatten, der östliche sog. arische Zweig aber, das Stammvolk der Perser und der Inder, noch beisammen war. Die Vergleichung der Stammwörter dieser Sprachen belehrt uns des Näheren über die Urzeit. So erfahren wir etwas von der Umgebung und Einrichtung dieses prähistorischen Volks, von den Pflanzen und Thieren, welche es erzog, von den Geschäften, welchen es oblag, von seinem Familienrecht und sogar von seinen religiösen Vorstellungen. Allein, selbst auf dem indogermanischen Gebiet sind die Ergebnisse der philologischen Studien bei weitem nicht so fest und so umfangreich, als Manche vermuthen. Aber allerdings sind sie dankenswerth genug. Aehnliche, wenn auch noch geringere Früchte, liefern die

semitischen Sprachstudien, und sogar an den exotischen Bäumen der mongolischen, der malaiisch-polynesischen und mancher anderen Philologie versucht man sie zu ziehen. Auf diesem Wege wird gewiss unsere Kenntniss der primitiven Cultur und Religion der verschiedenen Völkerfamilien sich noch beträchtlich vermehren; wir dürfen aber nicht hoffen, dabei die allerersten Anfänge zu belauschen und den Ursprung der Religion zu finden. Zur Vorsicht mahnen die von zahlreichen und namhaften Gelehrten wiederholt gemachten Versuche, zwischen den zwei am nächsten verwandten und am besten bekannten Sprachfamilien, der indogermanischen und der semitischen, eine Brücke zu schlagen und eine indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft nachzuweisen. Alle diese Versuche sind bis jetzt vergeblich geblieben; einen urgeschichtlichen Zusammenhang von Indogermanen und Semiten lassen die Sprachstudien nicht erkennen. Was also von der Wissenschaft derjenigen zu halten ist, die den gemeinschaftlichen Ursprung nicht bloss dieser zwei, sondern aller Sprachfamilien beweisen wollen, und die über afrikanische, ugrische, tahitische, amerikanische Wurzeln ein leeres Gerede führen, ist leicht ersichtlich. Die Ursprünge entdeckt auch die vergleichende Sprachforschung nicht.

Es scheint aber, dass, wo diese uns im Stiche lässt, die Vergleichung der Sitten weiter führt. In Gebräuchen und Meinungen, Sitten und Aberglauben, Märchen und Bildern giebt es starke Analogien zwischen vielen Völkerschaften, auf so ziemlich allen Stufen der Cultur. Bei der Vergleichung dieser Parallelen müssen wir uns also den Blick nicht durch die Grenzen der einzelnen Völkerfamilien beschränken lassen. Die scheinbar am meisten zufälligen Ansichten und Gewohnheiten, wie die Vorstellung von der Todtenbrücke, dem Jugendbrunnen, dem hinkenden Teufel, der Glaube an den bösen Blick, an die Heilung durch Einsaugen, die Couvade u. s. w., bilden einen gemeinschaftlichen Besitz der entlegensten Völker und Rassen. Ob man aus dieser Uebereinstimmung auf die ursprüngliche Einheit der Menschheit schliessen kann, ist eine Frage, welche u. A. GERLAND* bejaht, TYLOR verneint hat. Der letztere wohl mit mehr Recht, weil auf diesem Gebiet die Induction viel unsicherer ist als bei der Sprachvergleichung. Die Analogien in Sitten u. s. w. beweisen nicht zwingend gemeinschaftlichen Ursprung, weil an verschiedenen Orten gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorgebracht haben können. Auch hier bleiben die Ursprünge unseren Blicken entrückt.

* auch Dasent Popular Tales from the Norse

§ 5. Die prähistorische Archäologie.

Litteratur. Ausser den schon genannten Werken von SIR JOHN LUBBOCK und von CASPARI, nennen wir folgende allgemeine Uebersichten: HAMY, Précis de paléontologie humaine (1873); MARQ. DE NADAILLAC, Les premiers hommes et les temps préhistoriques (2 vol. 1881, eine gute Uebersicht und besonnene Beurtheilung des Materials); N. JOLY, L'homme avant les métaux (1879); G. DE MORTILLET, Le préhistorique. Antiquité de l'homme (1883). Uebrigens ist in vielen örtlich begrenzten Sammlungen, in zahlreichen Beiträgen in Zeitschriften (z. B. Revue archéologique) ein reiches Material zusammengebracht. Einen Eindruck vom Umfang der Litteratur giebt annähernd HARRASSOWITZ' Antiq. Katal. No. 104.

Den Problemen, welche die Geschichte, die Philologie, die Ethnographie nicht lösen können, haben auch die Naturforscher ihre Aufmerksamkeit gewidmet. Und es ist keine Frage, dass über Alter, Einheit, Urheimath der Menschheit die Naturwissenschaften ein wichtiges Wort mit zu reden haben, und dass dem Urtheil von Männern wie DARWIN, CH. LYELL, DE QUATREFAGES u. A. keine geringe Autorität zukommt. Wir gehen aber nicht darauf ein; wohl aber müssen wir hier eine flüchtige Ueberschau über die Funde aus vorgeschichtlicher Zeit halten und den Werth der sich damit beschäftigenden Studien, welche im engeren Sinn als prähistorische Archäologie oder Paläontologie bekannt sind, beleuchten.

Die prähistorischen Menschen, von denen uns keinerlei Kunde zugekommen ist, die selbst in der Erinnerung der ältesten Sage gänzlich verschollen sind, haben uns zum Theil ihre Häuser und Gräber, ihre Knochen und Gebeine, ihre Waffen und Werkzeuge, ihre Hausgeräthe und Geschirre, ja sogar einige ihrer Amulette und Idole hinterlassen. So ziemlich in allen Weltgegenden, in Sibirien, Algerien, Indien, so gut wie in Europa und Amerika, sind solche Funde gemacht worden. Dazu gehören die Menhir (aufgerichtete Steine), Dolmen (Steintische oder Kammern), Cromlech (Steinkreise), welche in vielen Ländern, in Indien wie im westlichen Europa zahlreich vorkommen und hier oft, ohne zureichenden Grund, als druidisch oder keltisch angesehen werden. Schon Homer kannte uralte Steine, deren Bedeutung bereits vergessen war[1]). Die grössten Ueberbleibsel solcher Steinmonumente sind die zweier Bautencomplexe in England: das sog. Stonehenge auf der Heide von Salisbury und das weniger bekannte Gebäude zu Abury in Wiltshire, beide wahrscheinlich Tempel mit Gräbern rings umher. Aber nicht bloss solche Steine zeugen von der prähistorischen Zeit. Auch in Höh

[1]) Ilias XXIII, 329.

Hügeln und anderswo sind vielfach Grabstätten erkannt und untersucht worden. Im Alluvialboden der Somme bei Abbeville hat BOUCHER DE PERTHES, und in den Höhlen der Dordogne LARTET Werkzeuge des vorgeschichtlichen Menschen gefunden, und, seit jetzt bald einem Jahrhundert, haben auch andere Höhlen und der Driftkies anderer Flüsse ihre Beiträge geliefert. Aus den Schweizerseen sind die Pfahlbauten ans Licht gezogen, in Dänemark die Muschelhaufen (Kjökkenmödding) untersucht, im Mississippithal die künstlichen Hügel von Männern wie SQUIER und DAVIES erforscht worden, und auch SCHLIEMANN's berühmte Entdeckungen in Griechenland und Troas betreffen grösstentheils die prähistorische Archäologie.

Bei der Verwerthung dieses schon umfangreichen und sich immerfort mehrenden Materials ist aber grosse Vorsicht nöthig. Dies hat schon seinen Grund in der Dehnbarkeit des Begriffs des Prähistorischen. Die Völker Nord-Europa's lebten ohne Ausnahme bis zu ihrer Berührung mit Rom in der vorgeschichtlichen Zeit, und für den scandinavischen Norden währte diese Zeit noch mehrere Jahrhunderte nach dem Anfang unserer Aera. Die Stämme Nord-Amerika's waren in prähistorischen Verhältnissen bis zur Entdeckung dieses Welttheils durch Europäer, und für manche Wilden in allen Welttheilen dauert die vorgeschichtliche Zeit bis heute fort. Hieraus geht hervor, dass man prähistorisch und ursprünglich nicht als gleichwerthige Begriffe betrachten darf. Es gibt manche Funde aus prähistorischer Zeit, welche wahrscheinlich ziemlich jung sind, aber im einzelnen auch nur annähernd ihr Alter zu bestimmen, ist oft unmöglich. So herrschen sehr verschiedene Meinungen über die Datirung z. B. der Hügelbauer (Mound-builders) am Mississippi und der dänischen Muschelhaufen. Nur wo Ueberreste in Erdlagen gefunden werden, deren Alter die Geologie bestimmen kann, gehen wir sicher, und auf diesem Wege gelangt man zu der Annahme, dass die Menschheit auf Erden schon 2 bis 300 000 Jahre alt sei. Die vorgeschichtliche Zeit erlangt also eine weite Ausdehnung, [illegible] man hat versucht, sie wenigstens in grosse Perioden einzu[illegible]en, nach dem Material, welches der Mensch bearbeitete. Schon [illegible] Schriftsteller haben etwas derartiges vermuthet[1]), aber von [illegible]ren Archäologen ist die Eintheilung der Vorgeschichte in eine [illegible], eine Bronze- und eine Eisenperiode wissenschaftlich begründet [illegible]rden. Zuerst haben sich die dänischen Forscher THOMSEN, [illegible]SSON, WORSAAE um diese Eintheilung verdient gemacht; Manche,

[1]) LUCRETIUS V, 1282.

wie SIR J. LUBBOCK, unterscheiden in der Steinzeit noch eine paläolithische und eine neolithische Periode. DE MORTILLET setzt die Eintheilung noch viel weiter fort, und schliesst aus kleineren Unterschieden in den Ueberresten der verschiedenen Fundlager auf verschiedene Perioden, was aber gewagt und oft willkürlich ist. Selbst bei der Eintheilung in ihrer allgemeinsten Form hüte man sich vor der doctrinären Meinung, dass alle Völker gleichzeitig oder auch nur auf dieselbe Weise diese drei Perioden durchlaufen haben. An vielen Orten sind Werkzeuge von verschiedenem Material bei einander gefunden worden. Es giebt Fundlager, die wohl Kupfer, aber nicht die Bronzemischung aufweisen. Im Anfang des Mittelalters waren in einem Theil Europa's das Steinwerkzeug und die Steinwaffe noch gebräuchlich. Bei manchen Culturvölkern, die schon treffliche Metallarbeiter sind, dauert die Erinnerung an die Steinzeit im Gebrauch von steinernen Cultusgeräthen fort: im Ritus der Fetialen wird das Schwein mit einem Steinmesser geopfert, und bis in spätere Zeit gebrauchten die Kybelepriester einen Silex bei der Castration, wie die Juden bei der Beschneidung. Dies sind aber Ueberbleibsel aus einer älteren Zeit. Im ganzen also ist die Eintheilung der vorgeschichtlichen Zeit in Perioden nur mit grossem Vorbehalt anzunehmen.

Aus dem dargelegten Thatbestand können wir schon entnehmen, dass diese prähistorischen Entdeckungen das Problem der Ursprünge der Cultur und der Religion seiner Lösung nicht viel näher bringen. Manches wurde aus diesem Material abgeleitet, weil man es zuerst hineingelegt hatte. So nimmt es sich ganz seltsam aus, wenn DR. A. RAUBER die Urgeschichte des Menschen als Waffe im Culturkampf gebraucht und den Nachweis führt, der Staat sei eigentlich der Erzeuger aller Civilisation und Religion. Ebenso unhaltbar ist die Ansicht MORTILLET's, dass die Religion eine ziemlich moderne Erfindung sei, erst ungefähr 15 000 Jahre alt, während der Mensch 220 000 Jahre religionslos lebte. Er gründet diese Meinung auf die Behauptung, dass erst in den jüngeren Funden Amulette vorkommen und der Todtenbestattung Sorge gewidmet wird; allein, um solche Schlüsse zu rechtfertigen, sind diese Funde viel zu fragmentarisch und ihre Chronologie zu unsicher. Es giebt eben zu wenig gesicherte Resultate, um ein System darauf zu bauen. Cultusgegenstände, Amulette, worin man Sonnenscheiben und Mondsichel zu erkennen meinte, erzählen uns noch zu wenig von ihrem Gebrauch oder von den Vorstellungen ihrer Besitzer. Etwas mehr lässt sich aus den Grabstätten folgern, deren Zahl und Beschaffenheit die

grosse Sorgfalt bekunden, welche man den Todten widmete. Im Steinalter, wenigstens im neolithischen, scheint die Beerdigung, oft in sitzender Stellung, im Bronzealter dagegen die Verbrennung mehr im Gebrauch gewesen zu sein: dies Brennalter war in der Blüthezeit der altnordischen Litteratur dem Gedächtniss der Menschen noch nicht entschwunden. Viele Gräber zeigen Spuren von Todtenopfer und Todtenmahlzeiten: man gab dem Gestorbenen seine Geräthe und seinen Besitz, seinen Schmuck, Speise und Trank, bisweilen auch Weiber und Sklaven mit ins Grab. In den letzten Jahren (seit 1873) ist von französischen Gelehrten (PRUNIÈRES, BROCA) die Aufmerksamkeit auf die Sitte der Trepanation gerichtet worden, welche in der vorgeschichtlichen Zeit sehr verbreitet war, über deren Bedeutung wir aber wieder auf Vermuthungen angewiesen sind. Den entweder bei ihrem Leben oder posthum Trepanirten wurde oft bei der Bestattung durch ein Stück eines fremden Schädels das weggenommene ersetzt. Aus all' diesen Todtenbräuchen spricht doch wohl der Glaube an eine Fortdauer der Existenz; über den näheren Inhalt wie über die Form dieses Glaubens lassen sie uns aber im Dunkeln.

Einer Folgerung aus den prähistorischen Ueberresten können wir uns nicht entziehen. Die meisten Menschen, welche sie uns kennen lehren, lebten noch durchaus in thierischer Rohheit. Sie mussten sich die Bedingungen ihrer Existenz auf Erden noch grösstentheils erobern, und von ihren Sitten zeugen die vielen künstlich, mit Werkzeugen, also durch Menschen, zerbrochenen und ausgesogenen menschlichen Knochen. Man mag diesen Kannibalismus der vorgeschichtlichen Menschen mit dem zwingenden Bedürfniss, der Raserei des Hungers, entschuldigen, oder sogar aus religiösen Gedanken ableiten; jedenfalls lebte der Höhlen- und Pfahlbautenmensch keineswegs in paradiesischen Verhältnissen. Auch hieraus dürfen wir aber keine allgemeinen Schlüsse ziehen. Wir wissen etwas von der materiellen Existenz einiger prähistorischen Menschen; von ihrer Sprache, also von ihrem ganzen geistigen Leben, wissen wir nichts. Und wie alt die materiellen Ueberbleibsel, welche wir hier besprachen, auch sein mögen, bis an die ersten Tage der Menschheit auf Erden reichen sie nicht. Sichere Zeugnisse über diese Ursprünge hat weder die Erinnerung der Menschheit, noch ihr Wohnort, die Erde, aufbewahrt.

§ 6. Der Ursprung der Religion.

Litteratur. Man sehe die allgemein philosophische und die § 3 angeführte Litteratur. Ausserdem FR. SCHULTZE, Der Fetischismus, ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte (1871), worüber eine interessante Polemik zwischen C. P. TIELE (Gids, 1871) und O. PFLEIDERER (Jahrb. f. prot. Theol. 1875), und wiederum TIELE (Theol. Tijdschr. 1875); F. MAX MÜLLER, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India (Hb. Lect. 1878), namentlich die allgemeinen Betrachtungen der zwei ersten Vorlesungen veranlassten fast zahllose Besprechungen; J. HAPPEL, Die Anlage des Menschen zur Religion vom gegenwärtigen Standpunkte der Völkerkunde aus betrachtet und untersucht (1877), eine gekrönte Preisschrift, deren Theile von sehr ungleichem Werth sind, die aber für die hier einschlägigen Fragen in C. II manches Interessante bietet; L. W. E. RAUWENHOFF, Het ontstaan van den godsdienst (Theol. Tydschr. 1885), eine klar geschriebene Uebersicht, aus der man den gegenwärtigen Stand der Frage kennen lernt.

Die Frage nach dem Ursprung der Religion ist eigentlich eine philosophische, sie lautet: Aus welchen Ursachen oder Kräften geht in dem Menschen und in der Menschheit die Religion hervor? Was ist im religiösen Leben als primitiv zu betrachten? Diese Frage nach dem Ursprung berührt sich sehr nahe mit der nach dem Wesen der Religion; die beiden Fragen sind aber nicht identisch; denn primitiv und essentiell sind nicht gleichbedeutend, und wenn auch unser Urtheil über das Wesen der Religion unsere Ansicht von deren Anfängen stark beeinflusst, so ist es doch eine Petitio Principii zu behaupten, dass dieses Wesen sich schon in der ersten Erscheinungsform deutlich zeigen müsse. Die ausführliche Behandlung dieser Probleme muss der Religionsphilosophie überlassen bleiben, aber auch in der Religionsgeschichte können wir nicht umhin, einige Hauptpunkte zu besprechen. Denn die philosophische Ansicht von den Anfängen der Religion muss sich den Daten der Ethnographie und der Religionsgeschichte, ebenso wie denen der Psychologie anschliessen, und die historische Entwickelung den factischen Bestand der Religion erklären. Unsere Auffassung der Geschichte wird anders, je nachdem wir ihren Anfang von unten oder von oben anheben lassen, Entartung oder Fortschritt als primär oder als secundär in der Entwickelung der Menschheit betrachten[1]. Ohne also auf die psychologischen und philosophischen Fragen über den Ursprung der Religion einzugehen, müssen wir davon dasjenige hervorheben, was mit den ethnographischen und historischen Studien unmittelbarer zusammenhängt.

[1] Die Gründe für beide Ansichten sind schon ganz gut zusammengestellt bei DE WETTE, Vorlesungen über die Religion (1827), S. 184 ff.

Manche ältere und neuere Meinungen über den Ursprung der Religion, wenn sie auch mit der Autorität berühmter Namen sich brüsten, braucht man nur zu erwähnen, um ihre Unzulänglichkeit einzusehen. So die früher beliebte Erklärung, welche die Religion als eine menschliche Erfindung betrachtete, aus dem schlauen Betrug von Priestern und Herrschern hervorgegangen. Nicht weniger abgeschmackt, wiewohl heut zu Tage bisweilen als die höchste Wissenschaft gepriesen, ist die Meinung, die Religion sei ein Wahn, eine Krankheitserscheinung, mit Neurose, Hysterie und dergleichen nahe verwandt. Auch diejenige psychologische Erklärung, welche die Religion einseitig aus einem einzelnen Vermögen oder Gefühl ableitet, ist verfehlt, sowohl wenn man mit PESCHEL und vielen Anderen dabei an intellectuelle Bedürfnisse, „Causalitätsdrang", oder mit dem heute noch vielfach beifällig citirten Spruch der Alten, „primus in orbe Deos fecit timor"[1]), an Furcht denkt. Dem gegenüber wird die Construction Recht behalten, welche das Zusammenwirken der verschiedenen Functionen unseres Geistes bei der Entstehung der Religion geltend macht und darin die reiche Tonleiter der verschiedenen menschlichen Gefühle hören lässt. Endlich müssen wir noch betonen, dass zur Lösung des Problems die psychologische Analyse nicht ausreicht; die Religion kommt erst zu Stande durch ein Zusammenwirken von subjectiven und objectiven Factoren, sie entspringt aus der Begegnung der Bedürfnisse des Menschen mit seinen Erfahrungen und Eindrücken. In der Anerkennung des nothwendigen Zusammenhangs dieser zwei Seiten stimmen übrigens sehr heterogene Denker zusammen, wie FEUERBACH, der die Götter in ihrem doppelten Charakter als „Wunschwesen" und „Naturwesen" darstellt, FAIRBAIRN, der die objectiven und subjectiven Factoren bei der Entstehung der Gottesidee trefflich beschreibt, ZELLER, und viele Andere. Freilich weichen die einzelnen Forscher weit von einander ab, sowohl in der Bestimmung der religiösen Gefühle, als in der der religiösen Eindrücke, welche sie als ursprünglich gelten lassen. In letzerer Hinsicht ist es vornehmlich die Frage, ob man die ersten religiösen Ideen mehr aus Natureindrücken, oder aus Lebenserfahrungen ableitet. Viele meinen, dass die Eindrücke, welche der Mensch von der ihn umgebenden Natur empfängt, sein religiöses Gefühl wach rufen und bestimmen; dem widersprach schon HUME und meinte, die Lebensverhältnisse, den Menschen immerdar mit Furcht oder Hoffnung erfüllend, seien die Quelle der Religion.

1) Der Spruch ist nicht von Lucretius, wie man oft meint, sondern ist in Statius Thebais (III, 661) von Petronius entlehnt.

Dies kann auch so bestimmt werden, dass der Widerspruch zwischen den Daten des menschlichen Selbstbewusstseins und der Weltordnung, also die Lebensnoth, die Veranlassung zur kräftigen Bejahung des im Menschen lebenden Ideals wird[1]). Jedenfalls aber ist dieser Gegensatz: ob aus Naturanschauung oder aus Lebenserfahrung, eine der Hauptfragen, welche den Ursprung der Religion betreffen.

Ehe wir die verschiedenen Versuche prüfen, um den Ursprung der Religion im Zusammenhang mit ihrem historischen Thatbestand zu erklären, müssen wir noch ein Wort über die Ansicht sagen, dass die Religion aus einer Uroffenbarung Gottes abzuleiten sei. Diese Lösung der Frage ist nur scheinbar historisch, in Wirklichkeit ist sie von der früher besprochenen Ansicht über eine Urtradition, welche in Gen. I.—XI. enthalten sein soll, zu unterscheiden. Es weiss sogar dieser Bericht nichts von einem Ereigniss oder einer That, wodurch die Religion gestiftet worden wäre, wenn er uns auch den von Gott geschaffenen Menschen im Verkehr mit seinem Schöpfer beschreibt. Die Frage nach der Uroffenbarung darf also keineswegs als eine ganz oder halb historische gelten; sie ist eine rein philosophische. Viele Völker haben den Gedanken an einen göttlichen Ursprung der ganzen Civilisation und auch der Religion gehegt; die Vorstellung: „antiquitas proxime accedit ad Deos“, desshalb „a Dis quasi tradita religio“[2]), scheint dem menschlichen Glauben sehr nahe zu liegen. Die Vertheidiger der Uroffenbarung als Quelle der Religion nehmen nun nicht allein im allgemeinen einen göttlichen Ursprung des menschlichen Geisteslebens an, sondern denken an eine specielle Mittheilung Gottes, wodurch die Religion gestiftet worden wäre. Gegen eine solche Fassung gilt der Satz Schelling's: Wenn man die Religion aus einer historischen Mittheilung Gottes ableiten wolle, so denke man sich den Menschen vor dieser Mittheilung religionslos, also setze man einen ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewusstseins voraus, wobei es unbegreiflich bleibe, wie solch' ein Bewusstsein für Gottes Offenbarung empfänglich gewesen wäre[3]). Wenn nun auch der Widerspruch Schelling's den wunden Punkt der gegnerischen Ansicht trifft, so beruht er doch selbst auf der unrichtigen Gegenüberstellung von wesentlich und actuell. Wir können das Dilemma: die Religion entweder aus dem Wesen des Menschen, oder aus einem Actus Gottes entsprungen, gar nicht anerkennen und ebensowenig beide Factoren als gleichartig mit einander coordiniren, als einen der beiden läugnen.

[1]) So S. Hoekstra Bz., Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof (1864).

[2]) Cicero, de Legibus II, c. 11.

[3]) Schelling, Philosophie der Mythologie I, S. 141.

Vielmehr gilt uns die Religion als aus dem Wesen des Menschen hervorgegangen, unter Einflüssen und Umständen, worin Gottes Activität sich bethätigte, ohne dass wir aber die Form und die Verhältnisse, worin dies geschah, bestimmen können. Dies ist aber nicht der Sinn, den man mit der Vertheidigung der Uroffenbarung verbindet, sondern man denkt dabei am liebsten an einen Urmonotheismus von göttlicher Herkunft, den man in vielen Religionen noch als der späteren Entwickelung vorangehend nachweisen zu können glaubt, wie z. B. GLADSTONE dies mit Geschick versucht hat[1]). Diese Meinung kommt uns aber unhaltbar vor.

Wir wenden uns jetzt ganz der Frage zu: welche religiösen Erscheinungen lassen sich am besten als primitiv begreifen, und kann man aus diesen primitiven Formen die historische Entwickelung befriedigend erklären? Wir wollen die verschiedenen einander gegenüberstehenden Ansichten hierüber prüfen.

Zuerst begegnen wir der Behauptung, die wilden Stämme, welche noch heute in vorgeschichtlichen Verhältnissen leben, geben uns eine richtige Vorstellung der ursprünglichen Zustände. So TYLOR, LUBBOCK, TIELE, RÉVILLE und viele Andere, zum Theil auch WAITZ, während H. SPENCER das Bild des primitiven Menschen, das er scheinbar aus psychologischen Sätzen deducirt, durch die Schilderung der Eigenschaften der wilden Stämme illustrirt. Wohl wird zugegeben, dass, im strengen Sinn des Wortes, kein Theil der Menschheit mehr im Naturzustand sich befindet, dass überall irgend eine Cultur besteht, dass daher die Ausdrücke Naturvölker und Wilde nur relativ zu verstehen sind. Dennoch sollen diese Wilden, wie gross die Entfernung auch sei, welche sie von den ersten Tagen der Menschheit trennt, uns von diesen Anfängen das annähernd getreueste Bild geben; sie bilden die unentwickelten oder die am wenigsten entwickelten Theile der Menschheit und sind darum für den Culturhistoriker, was die Beutelratte und das Faulthier für den Geologen. Aber sogar wenn man die Wilden nicht als unentwickelte, sondern als verkommene Theile der Menschheit betrachtet, kann ihr gegenwärtiger Zustand noch als Zeugniss für Urzustände gelten, weil ja der Abfall vom höheren Standpunkt gewöhnlich nichts Anderes ist als ein Rückfall zur früheren niederen Stufe. In mehr als einer Hinsicht nun sollen die Wilden dem ersten Menschen ähnlich sein. Bei beiden steht das Sinnliche im Vordergrund, das Leben wird vorherrschend von äussern Einflüssen bestimmt, von einer selbststän-

[1]) Homer and the homeric age (1860); Juventus mundi (1868).

digen geistigen Entwickelung ist noch keine Rede; sie folgen Impulsen und Eindrücken, die jeden Augenblick wechseln, die Fähigkeit der Abstraction fehlt fast ganz. Noch heute tritt uns beim Wilden das in den engen Grenzen des Sinnlichen befangene Bewusstsein entgegen, das noch nicht zur Geistigkeit erwacht ist, und dies eben muss auch bei den ersten Menschen der Fall gewesen sein. Gegen diese Ansicht sprechen aber nicht weniger wichtige Gründe. Zuerst ist zu betonen, dass wenigstens in einer Hinsicht das Leben des Wilden sich von dem der ersten Menschen unterscheidet, dass es nämlich an die Vergangenheit gebunden ist. Man irrt, wenn man bei diesen Stämmen, weil sie keine Geschichte überliefern, diese Gebundenheit nicht in Anschlag bringt und meint, die Wilden leben in einem Heute ohne Gestern. Die Vergangenheit, welche nicht in einer geschichtlichen Tradition fortlebt, übt dennoch in der Continuität der Sitte den grössten Einfluss aus, und gerade bei diesen Stämmen ist die Macht der Gewohnheit tyrannisch. Ganz abgesehen von der Frage, ob die Wilden eigentlich verwildert sind, trifft ferner das Bild vom Kindesalter der Menschheit, welches nicht bloss eine Vergleichung, sondern eine reelle Analogie sein soll, nicht zu; denn auch die Wilden haben schon eine Vergangenheit, woran Sitten und Gesetze sie ketten. Aehnlich verhält es sich mit einem anderen Beweis für die besprochene Meinung. Die Culturhistoriker haben nämlich beobachtet, dass ein grosser Theil der Sitten und Anschauungen der Wilden auch auf höheren Culturstufen vorkommen; sie meinen, die ganze geistige Entwickelung am besten begreifen zu können, wenn sie den Standpunkt der Wilden als ihren Ausgangspunkt betrachten. Das Leben der Wilden ist dann das Fundament, worauf der mühsame Bau der Civilisation errichtet worden ist. Indess kann man diesen Beweis auch umkehren. Blicken die Anschauungen und Gebräuche der Wilden überall bei den Culturvölkern durch, so fehlen umgekehrt auch bei den Wilden Spuren und Andeutungen höherer Vorstellungen nicht. Später wird dieser Satz näher erhärtet werden, hier können wir ihn bloss aufstellen, und aus dem Vorhergehenden ableiten, dass man nicht ohne weiteres den Patagonier, Tasmanier u. s. w. für das getreue Abbild des Urmenschen halten darf. Es ist nöthig, bei unserem Nachdenken über die Ursprünge, den ganzen Menschen und die ganze Menschheit in ihrem Entwickelungsgang ins Auge zu fassen, also auch auf das Kindesalter und auf die Naturvölker unsere Aufmerksamkeit zu richten, aber die Meinung, dass ausschliesslich oder vorwiegend das Kind und der Wilde die Züge des ersten Menschen reproduciren, ist abzuweisen. Es ist

merkwürdig, wie verschieden der Eindruck ist, den das Leben der Wilden auf verschiedene Beobachter gemacht hat. Viele finden, wie z. B. GERLAND, bei den Wilden deutliche Spuren früherer Bildung; Andere sehen in diesen Stämmen nur Haufen von noch halb in der Thierheit befangenen Menschen.

Wir müssen aber die ganze Lehre, mit der die besprochene Ansicht nahe zusammenhängt, ins Auge fassen: wir meinen die von der Ursprünglichkeit des Animismus. Der Begriff Animismus verdankt die hervorragende Rolle, die er jetzt in der Religionswissenschaft spielt, den Ausführungen TYLOR's, der in seiner Primitive Culture den Animismus als eine primitive Philosophie, die zugleich die Grundlage aller Religion bildet, beschreibt. Die einer groben Naturphilosophie entnommene Vorstellung von geistigen Wesen ist die ursprüngliche Religion. Dieser Animismus nun umfasst die Lehre der Seelen und die der Geister, hat aber seinen Ausgangspunkt in der ersteren. Die Erscheinungen beim Schlaf und beim Tod, die Träume und Visionen haben dem Menschen seine vom Körper unterschiedene Seele als einwohnende Lebenskraft offenbart. Diese Erkenntniss von der Existenz der menschlichen Seele wird nun auf alle anderen Gegenstände übertragen: auch die Thiere, Pflanzen, Dinge haben ihre eigenen Seelen, welche der Wilde sich nach Analogie der menschlichen denkt. Der Glaube an die Belebung der ganzen Natur ist mit diesen Anschauungen unlösbar verknüpft; die Mythologie hat diese Vorstellung dem Animismus entlehnt. Aus dieser ursprünglichen Seelenlehre entwickelt sich nun die Geisterlehre. Die Geister sind den Seelen ganz gleichartig, nur nicht mehr individuellen Wesen oder Gegenständen zugehörig, sondern davon losgelöst, als Dämonen auf verschiedene Weise wirksam, als Schutz-, Natur- oder Elementargeister, Speciesgottheiten u. s. w., bald frei umherschweifend und sich bethätigend, bald gewissen Gegenständen eingekörpert, die dann zu Fetischen werden. TYLOR hat nun versucht, auf diese animistische Grundlage nicht bloss viele religiöse Erscheinungen auch in höheren Culturschichten, sondern die ganze Entwickelung zurückzuführen. Aber selbst seine klare und besonnene Darstellung muthet uns bisweilen etwas viel zu, sogar die Ideenlehre PLATO's mit den Speciesgottheiten der Rothhäute Amerika's zu vergleichen. Dennoch unterscheidet TYLOR's Fassung dieser Ansicht sich vortheilhaft von allen anderen, z. B. von der von SPENCER, CASPARI, SCHULTZE, deren Abweichungen wir nun in Betracht ziehen.

SPENCER hat in der ersten Abtheilung der Sociology die Genesis der geistigen und religiösen Vorstellungen, des Seelenglaubens, mit

der ihm eigenen schriftstellerischen Virtuosität dargelegt. Obgleich er, als Herausgeber der Descriptive Sociology, über ein reiches ethnographisches Material verfügt, ist er doch vor Allem Philosoph; das Bild des primitiven Menschen leitet er aus psychologischen Voraussetzungen ab, und in Allem strebt er nach vollkommen einheitlicher Erkenntniss („unified knowledge"). Hiermit steht in Einklang, dass er die doppelte Lehre des Animismus bei TYLOR (die Seelen- und Geisterlehre) zu einer einzigen zusammenfasst: Alles ist Seelenlehre, und vielfach treffend beschreibt er die Erfahrungen, welche den Menschen zum Bewusstsein von seinem zweiten Ich („other self") gebracht haben. In dieser Beschreibung der Bedeutung von Träumen, Krankheiten, Tod, stimmt er wesentlich mit TYLOR überein, in anderen wichtigen Punkten nicht, und das, weil er überall eine und dieselbe Erklärung (Seelencultus, Todtenverehrung) giebt. So verwahrt sich SPENCER gegen die Meinung, dass die Belebung der Natur ein primärer Gedanke sei: schon die höher entwickelten Thiere sollen den Unterschied zwischen beseelten Wesen und unbeseelten Gegenständen sehr gut kennen (was freilich manche Thierpsychologen verneinen); es ist also irrig, dem Menschen, der doch im Process der Evolution höher steht, eine solche Unkenntniss zuzuschreiben, wodurch er allen Dingen Bewusstsein und Wille beilegte. Erst abgeleitete Vernunftschlüsse, auf einer Stufe, worauf er schon philosophirt, haben den Menschen dazu gebracht, seine eigene Seele in die leblosen Gegenstände zu projiciren, in seinen primitiven, unmittelbaren Eindrücken kennt er aber den Unterschied wohl. Ebenso läugnet SPENCER, dass der Mensch den Thieren, Pflanzen, Dingen, Naturerscheinungen ihre eigenen Seelen zugeschrieben hätte. Er meint diese Dingseelen ganz zu beseitigen durch die Bemerkung, solche Seelen müssten dann auch die Eigenschaften von Thieren, Pflanzen, Dingen haben, während man sie ohne Ausnahme mit den Eigenschaften der Menschenseele ausstattet; sie sind also in den Dingen wirksame Menschenseelen. Hier herrscht aber eine Verwirrung, welcher schon TYLOR vorgebeugt hatte. Die Thier-, Pflanzen-, Dingseelen haben nicht die Eigenschaften der Thiere, Pflanzen und Dinge, sondern die der Seele, und werden also ganz natürlich nach Analogie der menschlichen gedacht. Nichtsdestoweniger kommen sie den Thieren, Pflanzen, Dingen selbst zu, und man muss mit SPENCER zu verzweifelten Kunstgriffen seine Zuflucht nehmen, um zu erklären, wie überall, in Pflanzen und Thieren, in Sonne und Mond, in Naturgegenständen und Fetischen, die Seelen der Todten hausen. Bei TYLOR ist die Todtenverehrung eine wichtige Unterab-

theilung des Animismus, bei SPENCER das Ein und Alles in der Religion, so dass er eigentlich (wie LIPPERT wirklich thut) die Ausdrücke Animismus und Geisterglauben durch Seelencultus ersetzen müsste. Der Vorwurf einer Erneuerung des Euemerismus liegt hier auf der Hand; SPENCER hat diese Beschuldigung erwartet, und sie ist ihm auch nicht erspart worden. In der That sind seine Erklärungen oft gerade so abgeschmackt, wie die der alten Euemeristen: der Glaube an Götter oben im Himmel soll entstanden sein aus der Furcht vor Häuptlingen, die oben auf Bergburgen ihren Sitz hatten; bei dem mythischen Streit zwischen Sonnenschein und Gewitter denkt SPENCER an Leute, die so hiessen u. s. w.

Von einem wichtigen Moment war im Obigen noch nicht die Rede, nämlich von dem Einfluss, welchen die Erfindung des Feuers auf die religiösen Anschauungen gehabt haben kann. Hierüber hat CASPARI eine Ansicht aufgestellt, der sich v. HELLWALD in der Hauptsache anschliesst. CASPARI nimmt in der Religion noch eine prae-animistische Periode an, in der das religiöse Gefühl, das sich immer auf das Erhabene richtet, dieses in dem Nächstenkreis fand; also wäre die Verehrung der Aeltesten und Hauptleute die erste Religion gewesen, auch Leichenverehrung und Thiercultus wäre dem Animismus vorhergegangen. Dieser letztere entstand erst mit der Entdeckung des Feuers. Als man durch Reiben, Schlagen oder Bohren den Funken aus Holz oder Stein hervorspringen liess, dämmerte der Gedanke des Unsichtbaren und Uebersinnlichen auf, und nun erst konnte man den Begriff der Seele gewinnen. Auch Fetischismus und Zauberei sind nur auf diesem neuen Boden denkbar. Gegen dieses System sind wichtige Gründe geltend gemacht worden. Diese ganze prae-animistische Religion beruht auf sehr unsicheren Vermuthungen; weder dass die darunter gebrachten Erscheinungen primitiv, noch dass sie vom Seelenbegriff unabhängig seien, ist wahrscheinlich. Ebenso verhält es sich mit den feuerlosen Menschen, welche weder die Ethnographie, noch die Geschichte, noch selbst die prähistorisehe Forschung aufweisen kann. Nur indirecte Schlüsse führen zur Annahme, dass dem Menschen die Erinnerung nicht ganz verloren gegangen sei an eine Zeit, wo er den Gebrauch des Feuers noch nicht kannte. Wenn man nämlich die Mythen von Feuerbringern bei verschiedenen Völkern mit der grossen Ehrfurcht combinirt, womit fast alle Theile der Menschheit das Feuer betrachten, das sie für Cultuszwecke oft noch auf alterthümliche Art (z. B. durch Bohrung) gewinnen [1]), so hat es wirklich den Schein, als sei die

[1]) Vgl. hierüber u. A. TYLOR, Early Hist. c. IX; WILSON, Prehistoric Man, c. V.

Erfindung des Feuers ein constitutives Moment bei der Bildung der Religion gewesen. Allein diese Mythen und Gebräuche lassen keine sicheren Schlüsse zu, und aus der Erfindung des Feuers die religiösen Vorstellungen grösstentheils herzuleiten, ist doch wohl mehr Sache scharfsinniger Construction als besonnener Forschung.

Wieder eine andere Wendung hat SCHULTZE dem Problem gegeben. Durch eine Analyse des Bewusstseins des Wilden, gewinnt er eine Anschauung von der Genesis des Fetischismus, den er als Verehrung sinnlicher Gegenstände beschreibt. Die aus dem engen Vorstellungskreise des Wilden zu begreifende Ueberschätzung auch sehr kleiner und unbedeutender Objecte, die er mit Verwunderung wahrnimmt, die anthropopathische Auffassung dieser Objecte als lebendig, fühlend und wollend, ihre causale Verknüpfung mit glücklichen oder jammervollen Ereignissen und Erfahrungen und endlich die Meinung, dass diese Objecte religiöse Verehrung erheischen: diese vier Schritte erklären die Verehrung von Klötzen und Steinen, Wickelchen und Schleifchen, Zwickelchen und Streifchen, welche wir Fetischismus nennen. Allein für SCHULTZE ist dieser Fetischismus wohl ein Bestandtheil der primitiven Religion, die nirgends aus blossem Fetischismus besteht, aber nicht die ganze primitive Religion. Daneben besteht immer die Verehrung der Geister; diese zwei Ströme gehen zuerst neben einander her und fliessen dann in einem gewissen Punkt zusammen, wo wieder andere Religionsformen entstehen.

Aus diesen Ausführungen geht hervor, wie missverständlich die Polemik derjenigen ist, welche in erster Linie den Satz, Fetischismus sei der Anfang aller Religion, bestreiten. Die meisten Animisten (TYLOR, SPENCER) halten den Fetischismus durchaus nicht für primitiv, sondern für eine später entwickelte Seite der Seelenlehre oder des Geisterglaubens, und wo einer, wie SCHULTZE, für die Ursprünglichkeit des Fetischismus eintritt, setzt er ihm doch den Geisterglauben als ebenbürtig an die Seite. Mit dem Nachweis, der Fetischismus sei nicht ursprünglich, ist also gegen die Aufstellungen der animistischen Theorie noch sehr wenig ausgerichtet.

Freilich ist die sogenannte mythologische Schule nicht nach der Schwäche ihrer Opposition gegen die animistische zu beurtheilen; wir müssen ihre positiven Leistungen zur Erklärung des Ursprungs der Religion prüfen. Für alle ihre Vertreter möge hier M. MÜLLER sprechen, der in vielen Schriften, besonders in den Hb. Lect., den Ursprung des Glaubens bei den ältesten Ariern aus Natureindrücken ableitet. Der Mensch, so lautet seine Ansicht, hat schon bei seiner Betrachtung der Natur eine Wahrnehmung des Unendlichen (perception of

the infinite). Jeder begrifflichen Vorstellung (conception) des Unendlichen geht nothwendig eine solche Wahrnehmung (perception), jedem Nooumenon ein Aistheton voraus, „nihil in fide quod non ante fuerit in sensu". Jede sinnliche Wahrnehmung hat ihre Grenzen, ausserhalb welcher sie kein deutliches Bild mehr giebt; sie liefert also dem Menschen neben und unmittelbar mit der Vorstellung des Endlichen auch die des Unendlichen, welcher letztere Gedanke auch durch das unendlich Grosse und das unendlich Kleine in der Natur hervorgerufen wird. Aber die Anschauung der Natur ruft noch andere religiöse Gedanken im Menschen wach. Das himmlische Licht weckt in ihm den „sensus luminis", die Ordnung und Regelmässigkeit in der Natur, die Vorstellung von Gesetz und Regel. So haben unsere Vorfahren Gott in der Natur erkannt, und dies war die Quelle der Religion. In der heftigen Polemik, welche diese Construction M. Müller's hervorgerufen hat, treten besonders zwei Gegengründe in den Vordergrund. Zuerst, dass man den religiösen Glauben nicht aus sinnlichen Eindrücken herleiten könne; zweitens, dass das Unendliche hier den Sinn des Unbestimmten habe und jedenfalls eine sehr wenig adäquate Bezeichnung für das Göttliche sei. Beide Bedenken aber schreiben M. Müller eine Oberflächlichkeit zu, die man ihm nicht zur Last legen darf. Er hat nie gesagt, dass die sinnliche Wahrnehmung allein schon die religiöse Vorstellung hervorbringe, sondern nachdrücklich zieht er auch den Menschen, das erkennende Subject, mit in Betracht. Die „perception of the infinite" kommt nicht durch blosse Wahrnehmung der Natur zu Stande, sondern diese Wahrnehmung weckt im Menschen religiöse Gefühle, die in seinem Innern schlummern; durch seine geistige Begabung nimmt der Mensch die Natur nicht wahr, ohne dass etwas in ihm selbst wach wird. Das Gefühl des Unendlichen ist also ein die Naturanschauung begleitendes, mit derselben verbundenes aber nicht ganz identisches, ein „concomitant sentiment". Eigentlich ist die sinnliche Wahrnehmung nie bloss sinnlich; denn unsere Sinne arbeiten immer im Dienst unseres Geistes. Und ebenso läugnet M. Müller, dass er das Unendliche mit dem Unbestimmten verwechsle. Wohl kann das Unendliche, auch wenn wir es fühlen und erkennen, nie klar definirt werden; die ganze Geschichte zeigt uns den Menschen, wie er sich vergeblich bemüht, das Unendliche, das Göttliche zu beschreiben und zu bestimmen; aber darum hat M. Müller noch nicht den einen Begriff für den anderen gebraucht. Freilich sind hiermit noch bei weitem nicht alle Zweifel gehoben. So scheint es bedenklich, bei einer Ansicht von der Bildung der

Religion, die Anschauung so ausschliesslich zu betonen und den Cultus bei Seite zu lassen. Ob ferner die Erklärung der Mythen, welche M. Müller und viele andere Mythologen vortragen, richtig ist, werden wir erst später besprechen. Hier fragen wir bloss: ist die besprochene Ableitung religiöser Vorstellungen aus Natureindrücken zutreffend? H. Spencer hat eine ganze Reihe von Argumenten dagegen beigebracht, welche zum Theil die Hauptfrage nicht berühren: die Mythologen mit ihren linguistischen Gründen erklären Wörter, aber nicht Sachen; ihre stärkste Stütze, die vedische Mythologie, werde durch neuere Forschungen immer hinfälliger; sie haben eine unrichtige Vorstellung vom primitiven Menschen, dem sie allerlei Anschauungen und Gefühle, Gedanken und Phantasien zuschreiben, die er nicht gehabt haben kann; sie erklären das Niedrige aus dem Höheren, statt umgekehrt u. s. w. Als Hauptgrund legt Spencer Nachdruck auf die Ungleicheit der Erklärung, welche schon an sich genüge, um die Ansicht der Mythologen umzustossen: ganz gleichartige Vorstellungen fassen sie, wenn dieselben bei den Südsee-Insulanern vorkommen, als Apotheose todter Menschen auf, bei den Griechen dagegen als Personification der Natur. Dieser Vorwurf ist aber nur dann gerechtfertigt, wenn man mit Spencer annimmt, dass alle religiösen Vorstellungen aus derselben Quelle fliessen und durch ähnliche Umstände veranlasst werden. Dem Doctrinarismus der Animisten gegenüber nimmt sich die weitherzige Auffassung M. Müller's vortrefflich aus, von welcher leider nur zu viele Mythologen sich wieder losgesagt haben. Obgleich er selbst fast ausschliesslich die Genesis des Gottesglaubens beschreibt, wie sie bei den Ariern durch Anschauung der Natur veranlasst wurde, so erkennt M. Müller doch ausdrücklich, dass auch andere Eindrücke und Erfahrungen primitive religiöse Vorstellungen hervorrufen. Nicht bloss die Anschauung der Natur, sondern auch der Anblick des Todes hat im Menschen das Gefühl des Unendlichen wachgerufen; nicht bloss die Ordnung der Natur, sondern auch die Stimme des Gewissens hat die Gedanken von Gesetz und Pflicht erzeugt; nicht bloss das herrliche Licht, das die Finsterniss vertreibt, sondern auch die Sympathie mit Freude und Leid in seiner Umgebung hat die ersten Keime der Liebe in des Menschen Herz gelegt. So verzichtet der genialste Vertreter der mythologischen Ansicht selber darauf, eine einheitliche Erklärung vom Ursprung der Götter zu geben, und der Behauptung der Animisten, alle Götter seien ursprünglich Geister, stellt er die viel bescheidenere entgegen, viele Götter (und in erster Linie die der Indogermanen) seien personificirte Naturkräfte und Erscheinungen.

Hier liegt nun aber noch eine andere, wichtige Seite des Problems vor. Es ist nämlich nicht bloss die Frage, welche Erscheinungen wir als primitiv gelten lassen, sondern auch, ob aus diesen primitiven Vorstellungen und Zuständen die spätere Entwickelung begreiflich zu machen ist. Auch wenn wir den Animismus nicht als Entartung erklären, sondern ihn als eine Form des Denkens und des Glaubens betrachten, die mit den primitiven Zuständen des menschlichen Bewusstseins und der menschlichen Gesellschaft durchaus im Einklang steht, so bleibt es noch fraglich, ob nichts Anderes als der Animismus primitiv sein könne, und alles Andere ihm entsprungen sein müsse. So meinen Etliche, welche in Religion und Metaphysik nur eine Entwickelung des Animismus („little more than decaying animism") sehen und die ganze Götterlehre dem Animismus einverleiben. Wir müssen diese Ansicht etwas näher beleuchten. Eigenthümlich hat sie SCHULTZE entwickelt, der folgendes Schema giebt: die Religion der Wilden hat zwei Seiten, Fetischismus und Geisterverehrung; der Fetischismus richtet sich anfänglich nur auf irdische und sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, gewinnt aber auf höherer Stufe ein neues Object, den Himmel mit seinen Erscheinungen; der Geistercultus schreitet zum Polytheismus fort, und die Kreuzung beider Richtungen bringt den Monotheismus hervor. Der wunde Punkt dieser Auseinandersetzung liegt in der Beschreibung des „neuen Objects" des Fetischismus, das der Mensch durch die Betrachtung des Himmels gewinnt. SCHULTZE hebt nämlich hervor, dass mit diesem neuen Object auch eine neue Form des religiösen Bewusstseins erwacht: der Wilde verehrt die irdischen Fetische bloss zur Befriedigung der sinnlichen Begierden; am Himmel, an Sonne und Mond nimmt er aber ein geistiges Interesse. Obgleich also SCHULTZE den Himmel- und Sonnencultus noch immer Fetischismus nennt, hat er unwillkürlich selber die Ungleichartigkeit beider Erscheinungen scharf gezeichnet. Ungleich reicher und werthvoller sind die Ausführungen TYLOR's über dieses Thema[1]). Er zieht seine Schlüsse keineswegs aus einem beschränkten, einseitig gewählten, sondern aus einem sehr reichhaltigen, meisterhaft geordneten Material; er übersieht die höheren Bestandtheile in der Religion der Wilden keineswegs, sondern trachtet sie auf natürliche Weise aus animistischen Gedanken abzuleiten. Selbst der Glaube an höhere, leitende Gottheiten keimt aus der Seelenlehre, welche sich zur Geisteslehre erweitert, hervor. Mit Bezugnahme auf eine Ausführung

---

[1]) Primit. Cult. passim, namentlich c. VIII, XVI, XVII.

A. Comte's, legt Tylor in dieser Beziehung der Lehre von den Speciesgottheiten eine grosse Bedeutung bei, insofern darin die individuellen Seelen zu Gattungsideen verallgemeinert werden. Die grossen Naturgötter sind aus Naturgeistern entstanden, und, immer reicher mit den Eigenschaften der menschlichen Persönlichkeit ausgestattet, zu den Gestalten ausgebildet worden, welche wir aus den Mythologien kennen. Auch der Gedanke der göttlichen Oberhoheit findet in diesen Anschauungen seinen Ursprung; unter den Göttern kommt dem Himmels- und dem Sonnengott naturgemäss eine hervorragende Stelle zu, während auch die menschliche Gesellschaft und Regierung den Typus für eine Hierarchie in der Geister- oder Götterwelt abgab. Weiter ist noch hervorzuheben, dass, unter den Ahnen, dem ersten, dem Stammherrn, eine besondere Verehrung erwiesen wurde. Endlich ist die Grundanschauung der Mythologie, die einer belebten, d. h. beseelten Natur, durchaus animistisch.

Gegen diese Ansicht lässt sich nun wohl Einiges anführen. Allerdings hält es schwer, die Grenzlinie zwischen dem Animismus und anderen Religionsformen scharf zu ziehen und charakteristische Merkmale festzustellen, wodurch Götter sich von Geistern unterscheiden. Manche Religionen scheinen uns das Bild des Uebergangs vom Animismus zum Polytheismus deutlich zu zeigen, z. B. die chinesische, die schon über den ungeordneten Geisterglauben erhaben ist, aber es noch nicht zu individuell ausgeprägten Göttergestalten gebracht hat. Hingegen können wir betonen, dass nicht bloss die Culturvölker zwischen den höheren Gottheiten und den niedern Geistern einen Unterschied machen, sondern dass auch manche Wilden die Himmelsgötter von den Seelen, den irdischen Geistern und den Fetischen unterscheiden. Einige Unterscheidungszeichen zwischen Göttern und Geistern lassen sich auch wohl nachweisen, wenn sie gleich mehr quantitativer als qualitativer Art sind. So sind die Götter individualisirt und personificirt, sie tragen Namen und Gestalt, was den Geistern meistens nicht zukommt; ihnen gegenüber hegt der Mensch auch andere Gefühle; die Furcht und die egoistische Berechnung, welche beim Animismus vorherrschen, haben mehr erhebenden Regungen und einer weniger interessirten Betrachtung Platz gemacht. Dies schon spricht gegen die Ableitung der ganzen Götterlehre aus dem Animismus; noch stärker springt in die Augen, wie gezwungen die Construction ist, welche den ganzen geistigen Besitz der Culturvölker aus dieser einzigen Quelle hervorgehen lässt. Bei Völkern wie die Aegypter, Inder, Griechen, Israeliten, hat gewiss der Animismus eine viel grössere Bedeutung gehabt als man früher

glaubte; auch bei ihnen war in Recht und Sitte, Cultus und Aberglauben der Animismus (Todtenverehrung, Geisterglaube, Totemismus u. s. w.) sehr verbreitet, aber zugleich muss man erkennen, wie schwer sich die Religion dieser Völker ganz aus Geister- und Todtenglauben begreifen lässt, und wie willkürlich es ist, die animistischen Erscheinungen als primitiv, alle anderen als abgeleitet darzustellen. Bei Vielen bricht sich die Ueberzeugung Bahn, dass eben die Verehrung der Natur allgemein und nicht weniger primitiv als Seelencultus und Geisterglauben gewesen ist (Réville redet von Naturismus); dieselbe rief die persönlichen Göttergestalten und manche Mythen hervor. Der Gedanke Gottes kann nicht bloss aus der Furcht vor einigen biologischen Erscheinungen entstanden sein, auch die erhebenden Eindrücke der Natur haben ihn wachgerufen. Wir glauben also, dass weder die Animisten, noch die Mythologen den Schlüssel für das Räthsel vom Ursprung der Religion besitzen; die Erklärungen beider aber, obgleich auf das Ganze nicht passend, geben doch Rechenschaft von gewissen Reihen und Gruppen von Erscheinungen, sind also nicht verfehlt, aber nur in ihrer gegenseitigen Beschränkung richtig.

Eine Seite des Problems haben wir noch gar nicht berührt: ob nämlich die Ursprünge der Religion und die der Sittlichkeit zusammenfallen. Wir müssen uns hier bescheiden, über diese Grundfrage der philosophischen Moral einige allgemeine Bemerkungen zu machen. Im Laufe der Entwickelung stehen Religion und Moral im engsten Zusammenhang mit einander. Die Moral sucht die Sanction der Religion, die Religion schärft sittliche Pflichten ein. Auch auf niederen Stufen verläugnet sich diese Verwandtschaft nicht ganz; man hebt mit Grund sogar an der Zauberei ein sittlich-pädagogisches Moment hervor, indem ihr Gelingen Entbehrungen und Opfer erheischt. Und wenn auch bisweilen Religion und Moral einander feindlich entgegen treten, so liegt ihre Verwandtschaft doch in ihrem Wesen. Auch hier darf man aber nicht vom Essentiellen auf das Primitive schliessen. Gewiss ist die Sittlichkeit ebenso allgemein und primitiv wie die Religion; es ist aber die Frage, ob beide ursprünglich verbunden sind, ob sie einer gemeinsamen Quelle entströmen. Manche bejahen solches entschieden; die Religion entspringt nach ihrer Ansicht aus dem Bewusstsein der Verpflichtung, oder aus dem Gefühl der Ehrfurcht vor Aelteren oder Hauptleuten. Wenn man aber den Ursprung der Religion in animistischen oder naturistischen Anschauungen und Gefühlen findet, giebt es keinen Grund, die Ursprünge von Religion und Sittlichkeit zusammen fallen

zu lassen. Denn weder die Seelen und Geister, noch die Naturgötter sind ursprünglich oder nothwendig Wächter über irgend ein sittliches Gesetz, und die Lebensförderung, welche man von ihnen erwartet, oder die Gefahr, welche man von ihnen fürchtet, steht nicht direct mit sittlichen Bedingungen oder Gedanken in Verbindung. Die Beantwortung der vorliegenden Frage hängt also ganz von philosophischen Voraussetzungen ab. Wie sehr auch uns der Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit als wesentlich gilt, so scheint uns doch die Annahme ihres gemeinsamen Ursprungs nicht stichhaltig zu sein. Vielmehr glauben wir, dass Religion und Sittlichkeit, im Ursprung getrennt, sich später mit einander verbunden haben, dass das religiöse Verhältniss sich im Laufe der Entwickelung moralisirt hat.

§ 7. Die Eintheilung der Religionen.

Litteratur. H. Paret, Ueber die Eintheilung der Religionen (Theol. Stud. u. Krit. 1855); C. P. Tiele, Religions (Enc. Br.); A. Kuenen, Lectures on national religions and universal religions (Hb. Lect. 1882). Siehe im übrigen die allgemeinen Werke.

Es ist äusserst schwierig, zu einer auch nur annähernd befriedigenden Classification der Religionen zu gelangen. Die Eintheilung kann nur nach den wesentlichen Merkmalen derselben geschehen, aber was dem einen als wesentlich gilt, hat für den anderen nur untergeordnete Bedeutung, und man läuft immer Gefahr, Gleichartiges zu trennen, Ungleichartiges zusammenzufügen. Dennoch werden immer neue Versuche gemacht, zu einer methodischen Eintheilung der Religionen zu gelangen. Wir müssen vor Allem die Bedeutung eines solchen Schemas im allgemeinen behandeln.

Auch hier ist es wieder Hegel, welcher die Frage auf eine Weise gelöst hat, die noch jetzt die Forschung beherrscht. Von der Eintheilung, die er vorträgt, sagt er: „Sie muss nicht bloss im subjectiven Sinn genommen werden, sondern es ist die nothwendige Eintheilung im objectiven Sinn der Natur des Geistes“. Sie enthält „die Grundbestimmungen, die die Momente der Entwickelung des Begriffs und zugleich der concreten Entwickelung sind.“ Hiermit ist ein Doppeltes ausgesagt. Einmal dass die Eintheilung die Zergliederung des Begriffs giebt, das Wesen der Religion in ihrer Einheit und in ihrer Vielseitigkeit zur Anschauung bringt. Zugleich aber sind die Abschnitte der Eintheilung Stufen im Entwickelungsgang; die Religion durchläuft den Process vom Niederen zum Höheren, wofür die verschiedenen Lebensalter eine viel gebrauchte Analogie bieten. Diese zwei Anforderungen nun werden entweder zusammen,

oder einzeln, seit HEGEL von den Meisten an das Schema der Eintheilung der Religionen gestellt. Allein der Meinung des Meisters, dass eine Eintheilung gefunden sei, die allen Ansprüchen vollkommen genüge, huldigt kaum Einer mehr, wenn auch manche Schemata, auch in ihrer Form, den Einfluss des HEGEL'schen verrathen. Jedenfalls also hat die Frage nach der Eintheilung der Religionen eine grosse philosophische Bedeutung. Es gilt dabei nicht, wie für eine durchsichtige Behandlung erwünscht ist, das örtlich und zeitlich Naheliegende zusammenzufügen; eine wirklich wissenschaftliche Classification muss in den wesentlichen Merkmalen des religiösen Processes ihren Grund haben. Wir wollen die wichtigsten Versuche in dieser Richtung beurtheilen.

Es giebt genealogische und morphologische Classificationen der Religionen. Die ersteren sind mehr für den praktischen Zweck einer historischen Uebersicht brauchbar, die letzteren entsprechen mehr den oben berührten philosophischen Bedürfnissen. Das Schema einer genealogischen Eintheilung kann nur in Hauptzügen festgestellt werden. Eine mächtige Hilfe dabei bietet die vergleichende Sprachforschung, welche die Verwandtschaft gewisser Völkerfamilien über jeden Zweifel erhoben hat. M. MÜLLER will denn auch die Classification der Religionen auf die der Sprachen gründen, „und zwar aus dem Grunde, weil in der frühesten Entwickelung des menschlichen Geistes Sprache, Religion und Volksbewusstsein auf das engste verwachsen sind“. Hierzu ist aber mit Recht von TIELE bemerkt worden, dass jedenfalls das vergleichende Studium der Religionen selbst die Resultate der Sprachforschung bestätigen muss, ehe man das Recht hat, die Grenzen der Sprachfamilien und die der Religionsfamilien zusammen fallen zu lassen. Jedenfalls aber hat das vergleichende Studium der genealogisch verwandten Religionen bereits schöne Früchte getragen. M. MÜLLER beschränkt sich auf drei Hauptgruppen: die indogermanische, die semitische und die sog. turanische; indess ist es nöthig und auch möglich den Gesichtskreis über diese drei hinaus zu erweitern. Wohl ist es wahr, dass ein vollständiges genealogisches Schema bis jetzt nur für die zwei ersten der genannten Familien möglich ist, übrigens nicht ohne dass dabei mehrere prähistorische Religionen postulirt werden, als nothwendige Bindeglieder zwischen der ursprünglich einheitlichen, später verzweigten Religion einer Gruppe. Solche Schemata hat TIELE in seinem Artikel in der Enc. Br. gegeben. Uebrigens können wir hier von dieser Frage absehen, weil wir später bei der ethnographischen Uebersicht der Religionen die verschiedenen Familien und

Gruppen der Menschheit mit ihren Religionen noch näher ins Auge fassen werden.

Jede morphologische Classification gründet sich auf Werthurtheile; denn es ist wohl richtig, mit PARET zu fordern, dass die Eintheilung das religiöse und nicht ein anderweitiges Bewusstsein eintheilen soll; aber gerade die Bestimmung der religiösen Sphäre ist Sache des Werthurtheils. Dies geht schon aus den vielen Schemata, die in Vorschlag gebracht worden sind, hervor. M. MÜLLER hat einige der gebräuchlichsten Eintheilungen einer scharfen Kritik unterworfen. Zuerst die in wahre und falsche, die aber kaum der Erwähnung werth ist. Dann die mehr wissenschaftliche in natürliche und geoffenbarte, worauf noch immer manche Theologen zurückgreifen, die aber nicht haltbar ist, weil eine „natürliche“ Religion eine leere Abstraction ist, der keine Realität zu Grunde liegt, und weil eine Sphäre der Offenbarung sich gegen die der Natur nicht genau abgrenzen lässt. Auch die dritte der von M. MÜLLER verworfenen Classificationen, die in volksthümliche und persönliche (entstandene und gestiftete) Religionen, genügt nicht, wenn auch u. A. WHITNEY sie noch in Schutz genommen hat; denn gewiss ist auch hier die Grenze fliessend: wer weiss, wie viele mächtige, wenn auch uns unbekannte Persönlichkeiten zur Bildung der sog. entstandenen Religionen beigetragen haben, und wie viel Allgemeines, Volksthümliches sich in der Arbeit der sog. Religionsstifter abspiegelt? Endlich hat M. MÜLLER auch die Classification in monotheistische und polytheistische Religionen abgewiesen mit der Bemerkung, dass sie unvollständig sei, theils weil auch sie Heterogenes zusammenfügt, theils weil diesen zwei Gruppen noch drei andere, die dualistische, henotheistische und atheistische beizuzählen wären. Dennoch kommen noch viele, u. A. RÉVILLE, auf diese Haupteintheilung in polytheistische und monotheistische Religionen zurück. Allein, wie wichtig der Gottesbegriff auch sein mag, so kann er doch nicht ausschliesslich als Eintheilungsprincip gelten.

Ausser den vier besprochenen giebt es noch viele andere Classificationen. Nach sehr verschiedenen Gesichtspunkten werden die Haupt- oder Unterabtheilungen bestimmt: nach dem Ideengehalt, nach der Form der Lehre, nach dem Cultus, nach dem Charakter der Frömmigkeit, nach der Art des Gefühlslebens, nach den Gütern, welche angestrebt werden, nach dem Verhältniss der Religion zum Staat, zur Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit u. s. w. So giebt es mythologische und dogmatische Religionen; es giebt Religionen, in denen der Verstand, oder das Gefühl, oder der Wille vorherrscht (also ratio-

nalistische, ästhetische, ethische), worin das Gefühl ekstatisch oder besonnen, worin es mehr niedergedrückt oder gehoben ist; Religionen der getheilten oder der einheitlichen Sittlichkeit, die sich positiv oder negativ (asketisch) gegen die Welt verhalten, die sich mehr in der bildenden Kunst oder vorwiegend in der Musik äussern u. s. w. Unter all' diesen Eintheilungen sind aber keine so wichtig als die in particularistische und universalistische, und die in natürliche und sittliche Religionen.

Der Unterschied zwischen der Landesreligion und der Weltreligion scheint als Eintheilungsprincip zuerst von v. Drey [1]) gebraucht worden zu sein. In der neueren Zeit hat sie grossen Beifall gefunden. Die Thatsache, dass die meisten Religionen national begrenzt bleiben, während der Buddhismus, das Christenthum und der Islam sich unter den verschiedensten Rassen der Menschheit verbreiten, ist so wichtig, dass diese Gruppe der Weltreligionen sich, wie von selbst, von allen übrigen unterscheidet.

Am eingehendsten hat Kuenen das Verhältniss der Weltreligionen zu den nationalen Religionen, aus denen sie hervorgegangen sind, erörtert. Allerdings mahnt uns auch bei dieser Eintheilung Manches zur Vorsicht. Zuerst ist auch sie nicht vollständig; von den nationalen Religionen sind bestimmt abzusondern die Stammesreligionen, bei Stämmen, die noch nicht zu einem nationalen Leben gelangt sind, und die Religionen von religiösen Gemeinschaften, die nicht mehr durch nationale Verwandtschaft, sondern durch eine Lehre oder ein Gesetz verbunden sind. Auch ist in dieser Eintheilung der wichtige Unterschied zwischen national und territorial bestimmter Religionen gar nicht berücksichtigt. Aber auch bei der Gruppe der sog. Weltreligionen selbst thun sich Schwierigkeiten kund. Der Universalismus kann entweder einfach factisch, oder qualitativ verstanden werden. Im ersteren Falle ist damit bloss die unläugbare Thatsache der grossen Ausbreitung der drei genannten Religionen gemeint, wobei aber zu erinnern wäre, dass auch die religiösen Gemeinschaften, die das nationale Band mehr oder weniger gelockert haben, in verschiedenem Grade missioniren: das Judenthum hat seine Proselyten, und der Brahmanismus seine Anhänger ausserhalb der Grenzen Indiens und des indischen Volkes. Aber es ist deutlich, dass man den Universalismus vorwiegend als ein wesentliches Merkmal, als eine Qualität aufzufassen hat. In diesem Sinne nun kann es nur eine wirkliche Weltreligion geben, sei es, dass eine solche schon vorhanden, aber

[1]) Tübinger Quartalschrift 1827.

noch nicht völlig ausgewachsen, sei es, dass sie, etwa aus der Mischung verschiedener vorhandenen Religionen, noch von der Zukunft zu erwarten sei. Aber auch relativ verstanden sind die drei Religionen der betreffenden Gruppe, was ihre Freiheit von nationaler Begrenzung und ihr Vermögen der Adaptation an verschiedene Bedürfnisse und Zustände betrifft, einander sehr ungleich. Diese Ungleichheit ist auch von KUENEN, der sogar mit Rücksicht darauf den Islam nicht unter die Weltreligionen zählt, überzeugend nachgewiesen worden. Die Bedenken gegen diese Classification sind so kräftig, dass TIELE, der sie früher immer gehandhabt hat, jetzt den Namen Weltreligion ganz preisgiebt und den Gegensatz von national und universal nur noch als untergeordnetes Eintheilungsprincip gelten lässt. Seine Haupteintheilung entlehnt er jetzt dem Gegensatz von natürlich und sittlich.

Hiermit haben wir die Classification berührt, welche weitaus die grösste Bedeutung hat. Freilich wird sie auf sehr verschiedene Arten durchgeführt. Der Gegensatz wird bestimmt entweder als natürlich und geistig, oder als natürlich und sittlich. Das erstere that HEGEL, als er die drei Stufen der Religion (die natürliche Religion, die Kunstreligion und die offenbare Religion) als den nothwendigen Process des menschlichen Geistes begreifen lehrte. Der Mensch in seiner Unmittelbarkeit ist in den Banden des Natürlichen und Sinnlichen befangen; er erhebt sich über diese Sphäre und gelangt zur Behauptung seiner freien Subjectivität; endlich wird der Gegensatz aufgehoben in der vollendeten oder absoluten Religion, worin der Begriff sich erst realisirt. Wie eng nun dieses Schema mit der HEGEL'schen Philosophie zusammenhängt, so ist doch der Grundgedanke, die Unterscheidung der naturbestimmten und der geistigen Religion von Vielen in verschiedener Form aufgefasst worden, so von ASMUS, SCHARLING, v. HARTMANN u. A. TIELE stellt nun der natürlichen Religion die ethische gegenüber, je nachdem die Götter als Naturwesen aufgefasst werden, oder sittliche Ideen die Religion beherrschen.

Haben wir hier die Principien, welche den Classificationen zu Grunde liegen, nur im allgemeinen besprochen, so ist es erwünscht, dass einige der wichtigsten Schemata vollständig vorgeführt werden. Wir geben die von HEGEL, VON HARTMANN und TIELE.

HEGEL.

I. Die Naturreligion.

1. Die unmittelbare Religion (Zauberei).
2. Die Entzweiung des Bewusstseins in Sich. Religionen der Substanz.

a. Die Religion des Maasses (China).
b. Die Religion der Phantasie (Brahmanismus).
c. Die Religion des Insichseins (Buddhismus).
3. Die Naturreligion im Uebergange zur Religion der Freiheit. Der Kampf der Subjectivität.
a. Die Religion des Guten oder des Lichts (Persien).
b. Die Religion des Schmerzes (Syrien).
c. Die Religion des Räthsels (Aegypten).
II. Die Religion der geistigen Individualität.
1. Die Religion der Erhabenheit (Juden).
2 Die Religion der Schönheit (Griechen).
3. Die Religion der Zweckmässigkeit oder des Verstandes (Römer).
III. Die absolute Religion (Christenthum).

VON HARTMANN.

I. Der Naturalismus.
1. Der naturalistische Henotheismus.
2. Die anthropoïde Vergeistigung des Henotheismus.
a. Aesthetische Verfeinerung (Hellenen).
b. Utilitarische Säcularisirung (Römer).
c. Tragisch-ethische Vertiefung (Germanen).
3. Die theologische Systematisirung des Henotheismus.
a. Der naturalistische Monismus (Aegypter).
b. Der Seminaturalismus (Perser).
II. Der Supranaturalismus.
1. Der abstracte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion.
a. Der Akosmismus (Brahmanen).
b. Der absolute Illusionismus (Buddhisten).
2. Der Theismus.
a. Der primitive Monotheismus (Propheten).
b. Die Gesetzesreligion oder Religion der Heteronomie (Mosaismus, Judenthum, Reformversuche, worunter der Islam).
c. Die realistische Erlösungsreligion (Christenthum).

TIELE.

I. Naturreligionen.
1. Polydämonistisch magische Religionen unter der Herrschaft des Animismus (Religionen der Wilden).
2. Geläuterte oder organisirte magische Religionen. Therianthropischer Polytheismus.
a. Nicht organisirt (Religionen der Japanesen, der Dravida,

der Finnen und Esthen, der alten Araber, der alten Pelasger, der altitalischen Bevölkerungen, der Etrusker [?], der alten Slaven).

b. Organisirt (Religionen der Halbculturvölker Amerika's, alte chinesische Reichsreligion, Religion der alten Chaldäer und der Aegypter).

3. Verehrung von Wesen in menschlicher Form aber von übermenschlicher Macht und halbethischem Wesen. Anthropomorphischer Polytheismus. (Religionen der vedischen Inder, der alten Perser, der späteren Babylonier und Assyrer, der semitischen Culturvölker, der Kelten, Germanen, Hellenen, Griechen und Römer.)

II. Ethische Religionen.

1. Nationale nomistische (nomothetische) Religionsgemeinschaften. (Taoismus und Confucianismus, Brahmanismus, Jainismus und urspr. Buddhismus, Mazdeismus, Mosaismus und Judaismus.)

2. Universalistische Religionsgemeinschaften. (Islam, Buddhismus, Christenthum.)

Wir beschliessen unsere Uebersicht mit einem Blick auf die religiöse Statistik der Menschheit. Auch hier ist natürlich noch Vieles unsicher. Die Bevölkerung etlicher Länder und Welttheile kann nur vermuthungsweise festgestellt werden. Die mehreren Hundert Millionen von Chinesen zählt man einfach den Buddhisten bei, nur zum Theil mit Recht, weil der Buddhismus nur eine der drei Religionen ist, welche in China herrschen, aber diese Zählung ist doch unvermeidlich, weil Grenzen zwischen den Anhängern dieser drei nirgends anzugeben sind. So gelangt man ungefähr zu den folgenden Zahlen in Millionen [1]:

Christen	432	oder	30,2	Proc.	(wovon Katholiken 218, Protestanten 123, Griechen 83, andere 8).
Mohammedaner	120	oder	8,3	Proc.	
Israeliten	8	oder	0,5	Proc.	
Buddhisten	503	oder	35,0	Proc.	
Brahmadiener	138	oder	9,6	Proc.	
Fetischanbeter	234	oder	16,4	Proc.	
Summe:	1435	oder	100,0	Proc.	

[1]) Wir entlehnen sie Hübner, Geographisch-statistische Tabellen aller Länder der Erde (1884). Etwas andere Zahlen geben: Wichman, Geographisch-statistische Notizen (in J. Perthes' Taschenatlas, 1885); Atlas Migeon (Paris, 1884); Wagner, Lehrbuch der Geographie (1882) u. A. Ueber die Ausbreitung des Katholicismus finden sich die besten Notizen in O. Werner S. J., Katholischer Missionsatlas (1884).

§ 8. Hauptformen der Religion.

Wir müssen hier eine kurze Charakteristik einiger Hauptformen der Religion geben. Manche religiöse Richtungen und Erscheinungen werden wir besser später bei der Uebersicht der Phänomene oder bei der Behandlung der einzelnen Religionen, erörtern; hier aber sind die Begriffe Animismus, Fetischismus, Polytheismus, Henotheismus, Monotheismus zu erklären.

Hinsichtlich des Animismus haben wir zu den Ausführungen in § 6 bloss eine Nachlese zu halten. Der Animismus ist die Lehre von Seelen und Geistern, welche Menschen oder Dingen, Individuen oder Arten angehören, bald frei umherschweifen (Spiritismus), bald einzelnen Gegenständen eingekörpert sind (Fetischismus), dem Menschen in feinerer Materialität (als Bild, Dampf, Schatten) erscheinen und von ihm gefürchtet werden, so dass er durch Zauberei ihre Einflüsse und Wirkungen nach seinem Wunsche zu leiten versucht. Der Animismus ist also sowohl Philosophie als Religion und spielt in allen Religionen eine Rolle, vorherrschend freilich in der niederer Rassen. Aber wir haben schon hervorgehoben, dass wir ihn nicht als die einzige oder Hauptquelle der Religion gelten lassen, und auch nicht den Begriff so ausdehnen, dass wir überall wo von Seele oder Geist die Rede ist, Animismus wittern, der höchstens in der positivistischen Philosophie und im Buddhismus principiell überwunden wäre. Wenn auch der Animismus mannigfach nachwirkt und auf keiner Culturstufe und in keiner Religion ganz fehlt, so ist doch der Begriff zu begrenzen. Als solche Grenzen lassen sich am besten zwei Merkmale bezeichnen: zuerst dass der Animismus ganz bei den biologischen Erscheinungen stehen bleibt, nach deren Analogie er alle anderen auffasst, ohne weder den einheitlichen Begriff der Welt, noch den Begriff kosmischer Kräfte zu bilden, und zweitens, dass er sittlichen Gedanken und Motiven fern bleibt. Freilich dehnt sich, innerhalb dieser Grenzen, sein Gebiet sehr weit aus. Für die höhere Form des Animismus, welche sich dem Polytheismus nähert, wenn die Geister mehr (wenn auch nicht völlig) individualisirt und geordnet werden, ist die Benennung Polydämonismus gebräuchlich. Von den vielen Erscheinungen, welche dem Animismus angehören, hat man bisweilen einzelnen eine zu allgemeine Bedeutung beigelegt: so gebraucht Lubbock das Wort Totemismus für Naturdienst im allgemeinen, und Peschel Schamanismus für alles Zauber- und Ritualwesen. Uns gelten aber diese Namen, welche wir später zu erklären Gelegenheit finden werden,

nicht als Bezeichnungen von Hauptformen der Religion, sondern von wichtigen Erscheinungen und Richtungen des Animismus.

Eigentlich gilt dasselbe vom Fetischismus, den wir aber hier besonders erwähnen müssen. Die Bedeutung des Fetischismus in der Religionsgeschichte ist zuerst erkannt worden von de Brosses[1]), einem geistvollen und gelehrten französischen Juristen des vorigen Jahrhunderts, der freilich selber noch nicht die volle Tragweite seiner Beobachtungen durchschaute. Das Wort Fetisch, vom portugiesischen Feitico (Zauber, bezauberte Sache), leitete de Brosses ab von Fatum, jetzt aber hat man factitius als das Grundwort erkannt. Diese Bezeichnung galt in erster Linie für die Erscheinungen, welche man bei den Negern der Westküste Afrika's beobachtete, aber schon de Brosses verglich diese mit Zügen der altägyptischen Religion, und so hat der Name Fetischismus eine allgemeine Bedeutung erhalten, ja Comte hat ihn sogar für die unterste Stufe der religiösen Entwickelung gebraucht, was noch jetzt, wiewohl vereinzelt, vorkommt[2]). Dieser Standpunkt kann jedoch als von Tylor definitiv überwunden betrachtet werden. Wenn wir aber auch mit ihm den Fetischismus für eine Unterabtheilung des Animismus halten, so bleiben doch noch mehrere Fragen unerledigt. Der Fetischismus wird meistens als die religiöse Verehrung sinnlicher Gegenstände definirt; der Fetisch ist dann der Klotz oder Stein, der Object dieser Verehrung ist. Dagegen wollen andere, wie Lubbock und Happel, den Fetisch als Zaubermittel betrachtet wissen; er sei nicht Object der Verehrung, sondern „Mittel, wodurch man sich mit der Gottheit in nähere Verbindung setzt, welchem göttliche Kräfte einwohnen." Die Sache verhält sich wohl so, dass zwischen demjenigen, was wir begrifflich trennen, das Bewusstsein des Wilden keinen Unterschied macht; die Fetische sind ihm ebenso sehr Objecte religiöser Verehrung als Zaubermittel: für beide Gedanken, wie für ihre enge Verbindung, sind die Belege zahlreich. Wir dürfen allerdings den verworrenen Zustand des wilden Bewusstseins nicht als Vorwand nehmen, die betreffende Sache im Unklaren zu lassen, sondern wir müssen soviel wie möglich die Idee zu bestimmen suchen. Wird nun ein Fetisch sehr oft zu magischen Zwecken verwendet, so unterscheidet sich doch das betreffende Object von blossen Zaubermitteln dadurch, dass es selbst anthropopathisch aufgefasst, und in

---

[1]) C. de Brosses, Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie (1760).

[2]) Z. B. in dem manches Interessante enthaltenden, aber auf zu oberflächlichen philosophischen Anschauungen beruhenden Werk von Girard de Rialle, La mythologie comparée, I (1878).

der Regel religiös verehrt wird. Aehnlich ist der Unterschied zwischen Fetischen einer- und Idolen und Amuletten anderseits. Das Idol ist das Bild, das Amulet das Unterpfand der Hilfe einer göttlichen Macht; und wie kräftig wirksam man sich das Idol auch denken, und wie eng man den erwünschten Schutz mit dem Besitz des Amulets verbinden mag, die göttliche Macht selbst bleibt doch über beide erhaben, während sie dem Fetisch eingekörpert ist. Manchmal sinkt wohl dem entarteten Bewusstsein Idol oder Amulet zum Fetisch herab, aber die zahlreichen Beispiele dieses Vorgangs beweisen nichts gegen die Richtigkeit der gemachten Unterscheidung. Subtiler ist die Frage nach dem Unterschied zwischen den in den Fetischen wirkenden Geistern und den Dingseelen. Diesen Unterschied macht der Wilde nicht, wir müssen ihn aber wohl hervorheben. Denn ein Ding wird nicht zum Fetisch durch die Anwendung der allgemeinen Seelenlehre auf das specielle Object, sondern durch den Process, wie ihn SCHULTZE in den früher besprochenen vier Stufen auseinander legt. Der Geist, der dem Fetisch innewohnt, ist nicht die diesem Object zugehörige Seele oder Lebenskraft, sondern ein mit diesem Object verbundener, darin eingekörperter Geist. Aus dem Obigen geht hervor, dass der Definition des Fetischismus als der religiösen Verehrung sinnlicher Gegenstände mehrere ergänzende Bemerkungen hinzuzufügen sind. Nicht jede Verehrung sinnlicher Gegenstände kann man Fetischismus nennen, sonst würde ja der ganze Naturdienst dazu gehören, sondern nur die, welche mit Zauberei verbunden ist. Auch nicht alles Wahrnehmbare gilt uns als Fetisch, sondern nur die einzelnen, wir möchten sagen zufälligen Objecte, auf welche die Aufmerksamkeit fällt. Gegen SCHULTZE möchten wir die Himmelskörper davon ausschliessen und bloss irdische Objecte als Fetische betrachten, aber mit SCHULTZE anerkennen, dass der Mensch aufhört Fetischdiener zu sein, sobald er den Geist von dem materiellen Object unterscheidet. Auch so gefasst, bleibt der Begriff noch weit genug: es gibt Fetische einzelner Personen, Familien, Dörfer, Staaten, grosse bleibende Fetische, und andere, mehr zufällige, die nur kurze Zeit und zu einem bestimmten Zweck verehrt werden. Einiges darüber holen wir noch später, bei der Beschreibung der Neger, nach.

Mit dem Wort Polytheismus ist nicht bloss über die Zahl, sondern auch über den Charakter der verehrten Götter etwas ausgesagt, wodurch auch die Frömmigkeit eigenthümlich bestimmt wird. Die Götter des Polytheismus sind ganz der menschlichen Persönlichkeit nachgebildet, nicht bloss anthropopathisch, sondern auch anthropo-

morphisch; sie personificiren auch nicht einzelne Erscheinungen, sondern die Mächte, welche der Mensch als sein Leben beherrschend empfindet, sowohl Naturkräfte, als sittliche, oder das sociale und politische Leben bestimmende Mächte. Nur auf diesem Boden des Polytheismus zeigt sich eine reiche Blüthe der Mythologie, aber nicht überall ist dies der Fall, sondern wesentlich nur da, wo die äussere Natur das Bewusstsein des Menschen am stärksten beeinflusst. Ueberall aber liegt im Polytheismus die Erkenntniss oder das Gefühl von der Göttlichkeit des innerweltlichen Lebens. Man hat bisweilen den Pantheismus als die philosophische Grundlage des Polytheismus bezeichnet; aber dies ist nur halb richtig. Wenn auch beide den Gedanken von der Einheit des Weltlichen und des Göttlichen gemeinsam haben, so ist der Begriff der Einheit dieses göttlichen Lebens dem Pantheismus wesentlich, während solch' ein Monismus die Grenzen des Polytheismus überschreitet. Der Polytheismus beruht auf der Zersplitterung und Specialisirung der göttlichen Kräfte in der Welt; darin liegt sein reicher dichterischer Gehalt, neben seiner begrifflichen und religiösen Schwäche.

Ehe wir den Monotheismus betrachten, wollen wir noch ein neuerdings sehr beliebtes Wort prüfen: Henotheismus. Wenn nicht das Wort, so stammt doch der Gedanke von SCHELLING, der einen relativen Monotheismus als Princip der ursprünglichen Einheit der Menschheit annahm. Dieser relative Monotheismus erkennt nur einen Gott an, aber diese Einheit ist zufällig, nicht wesentlich: dem einen kann sich ein zweiter anreihen, wie auf der anderen Seite dieser relative Monotheismus sich zum reinen ausbilden kann. In diesem ersten Stadium liegt also der Anfangspunkt der weiteren Entwickelung, sowohl zum Polytheismus als zum Monotheismus[1]). Hat diese Construction nirgends in der Geschichte einen Anhaltspunkt, so verhält es sich anders mit der Ansicht M. MÜLLER's, welcher gerade für eine bestimmte, historische Form der Religion den Namen Henotheismus (oder Kathenotheismus) anwendet. Es ist die Religion der Hymnen des Rig-Veda, welche sich dadurch auszeichnet, dass bei der Anrufung die einzelne Gottheit ausschliesslich das Gemüth des Betenden erfüllt; ohne die Existenz anderer Götter zu läugnen, hat der Betende nur den einzelnen Gott, bald diesen, bald jenen, vor Augen; diesem schreibt er jedesmal alles Göttliche zu. Die Anbetung einzelner Götter („worship of single Gods") nun ist weder Polytheismus noch Monotheismus, sondern Henotheismus.

---

[1]) SCHELLING, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Vorl. VI.

Dagegen ist aber mit Recht erinnert worden, dass die Frömmigkeit überall (nicht bloss in den Rig-Vedahymnen) das Object, das sie verehrt, über Alles erhebt und ausschliesslich betont, wesshalb es nicht angehe für diese Erscheinung eine besondere Classification zu machen [1]). Andere geben dem Begriff des Henotheismus eine weitere Anwendung und einen mehr philosophischen Inhalt. So von Hartmann, der allerdings den Henotheismus ungefähr im Sinne M. Müller's fasst, aber ihn nicht zu einer besonderen Erscheinung macht, sondern als Ausgangspunkt der ganzen religiösen Entwickelung aufstellt. Ganz anders aber Asmus, der die Religion der indogermanischen Völker als henotheistisch beschreibt, da sie in der Vielheit der göttlichen Personen eine Einheit des göttlichen Wesens erkennen. Wieder anders Pfleiderer, der unter Henotheismus den nationalen oder relativen Monotheismus versteht, der bei Israel die Vorstufe zum wahren Monotheismus wurde. So ist ersichtlich, dass ein fester Begriff mit dem Worte nicht verbunden ist, und dass auch keinerlei Bedürfniss darnach vorliegt. Da es also nur die Unklarheit fördern kann, so wäre es erwünscht, das Wort Henotheismus ganz zu beseitigen.

Auch für den Begriff des Monotheismus ist eine schärfere Begrenzung, als Viele ihm geben, nöthig. Es ist oft die Rede nicht bloss von einem ursprünglichen Monotheismus, sondern auch von einem Monotheismus bei Griechen, Persern und allerlei Völkern, die doch gewöhnlich als Polytheisten gelten. Allerdings fehlt die Veranlassung dazu nicht. In den verschiedensten Religionen ist ein gewisses Streben, von der Vielheit der Götter zur Einheit zu gelangen, deutlich nachweisbar. Sogar auf niederer Stufe findet sich oft die Vorstellung von einer göttlichen Oberhoheit, welche aber, wie Tylor ganz richtig bemerkt, noch nicht Monotheismus heissen kann. Bei den Culturvölkern ist aber diese Richtung zur Einheit hin viel stärker. Sie hat mehrere Ursachen. Schon die Mythologie, welche die einzelnen Götter zu einer geordneten Gesellschaft vereinigt, erkennt dem Haupte, König, Vater dieser Götter oft eine weit höhere Würde zu, als die eines primus inter pares. Die Philosophie begnügt sich nicht mit der Vielheit; den Denkern werden die vielen Götter des Volksglaubens bald zu Bezeichnungen des einen, einzigen, freilich oft mehr im Sinne einer monistischen (meist pantheistischen) Weltanschauung, als eines lebendigen, religiösen Glaubens. Endlich wirkt

---

[1]) M. Müller, History of anc. sanskr. Litterature, p. 532, Chips I, Hb. Lect. VI., dagegen W. D. Whitney, Le prétendu hénothéisme du Veda (R. H. R. 1882 II).

auch die Frömmigkeit, namentlich wenn sie die sittlichen Anforderungen mit dem Glauben an die Götter in Verbindung gebracht hat, in derselben Richtung und erhebt die tieferen Gemüther über die Schranken des Polytheismus. So sind bei vielen Völkern monotheistische Neigungen und Ansätze vorhanden; es ist aber noch nicht gerechtfertigt, da, wo diese etwas stärker hervortreten, schon von Monotheismus zu reden. Das „mono" in Monotheismus ist wieder nicht numerisch, sondern qualitativ zu fassen und schliesst die Geistigkeit und Ueberweltlichkeit des die ganze Welt beherrschenden und erfüllenden Gottes in sich. Dadurch unterscheidet sich der Monotheismus von blosser Monolatrie, welche wohl nur einen Gott verehrt, aber ohne zum Begriff seiner Einzigkeit durchgedrungen zu sein. Ebenso sehr ist der Monotheismus als Religion vom philosophischen Monismus verschieden. So aufgefasst aber ist es deutlich, dass der Name Monotheismus nur der prophetischen Religion des A. T.'s, mit ihren beiden Töchtern, dem Christenthum und dem Islam, zukommt. Will man der Gedankenverwirrung vorbeugen, so gebrauche man das Wort nur für die jüdische, die christliche und die mohammedanische Religion.

Phänomenologischer Theil.

---

§ 9. Vorbemerkungen.

Die Phänomenologie der Religion hängt mit der Psychologie am engsten zusammen, insofern sie es mit Thatsachen des menschlichen Bewusstseins zu thun hat. Auch die äussere Erscheinung der Religion kann nur aus inneren Vorgängen verstanden werden; das religiöse Handeln, Vorstellen, Fühlen ist nicht durch irgend ein äusseres Merkmal, sondern durch eine gewisse Relation vom nichtreligiösen Handeln, Vorstellen, Fühlen unterschieden. Müssen wir die nähere Bestimmung dieses Charakters der religiösen Erscheinungen der Philosophie überlassen, so wollen wir hier nur das die Phänomenologie der Religion betreffende wichtigste ethnographische und historische Material übersichtlich ordnen. Wir versuchen also nicht eine Analyse des religiösen Bewusstseins zu liefern, sondern bloss die Bedeutung der wichtigsten Gruppen von religiösen Erscheinungen zu erörtern. Als solche Gruppen gleichartiger Erscheinungen finden sich bei Pünjer vier genannt: die religiösen Lehren, Handlungen, Güter, Stimmungen. Es liegt aber am Tage, dass diese vier nicht coordinirt werden können. Die Güter, welche der Mensch in der Religion besitzt oder erstrebt, sind Grund oder Zweck, die religiösen Stimmungen, Gefühle, Gesinnungen sind wirkende Ursachen und Kräfte der äusseren Erscheinungen des religiösen Lebens. Es bleiben also der Cultus und die Religionslehre, oder noch allgemeiner, das religiöse Handeln und Vorstellen, übrig. Aber freilich sind diese nicht von den Gütern, welche der Mensch damit erwerben will, und den Stimmungen, woraus sie hervorgehen, zu sondern. Wir werden also die wichtigsten Seiten des Cultus und Formen der Lehre behandeln, ohne eine streng schematische Ordnung oder eine sich dem Leben nicht anpassende begriffliche Scheidung durchzuführen. Absichtlich rede ich von den Formen der Lehre; auf den reichen Inhalt des religiösen Bewusstseins, wie z. B. Pfleiderer ihn in sieben Hauptlehrsätze zerlegt, werden wir im einzelnen nicht eingehen.

Hinsichtlich des religiösen Handelns und des religiösen Vorstellens kann man die Prioritätsfrage stellen, die sich aber bald erledigen lässt. Jedem religiösen Handeln liegt schon irgend eine, wenn auch noch so rohe Vorstellung zu Grunde; auf der anderen Seite ist aber sehr Vieles in der Religionslehre weit weniger primitiv, als die Cultushandlung und hat sich erst zu deren Erklärung oder auf deren Veranlassung hin gebildet. Man kann also weder der Lehre, noch der Handlung im allgemeinen die Priorität zusprechen. Und beiden geht der religiöse Eindruck, das Gefühl, die Stimmung voran. Wohl muss man aber anerkennen, dass unter dem Material, über das wir verfügen, das den Cultus betreffende am ursprünglichsten ist. Unter den verschiedenen Seiten des religiösen Lebens ist die cultische bei weitem die zäheste. Cultusgebräuche dauern Jahrhunderte lang fort, werden verschieden combinirt, mit anderen Gedanken verbunden, gehen bisweilen aus dem officiellen Cultus in die Volkssitte über, sind aber immer der am weitesten hinaufreichende, stabile Factor der Religion. Die religiöse Lehre dagegen entwickelt sich, und, ohne das Alte über den Haufen zu werfen, trachtet sie es neuen Bedürfnissen anzupassen; es giebt hier eine Tradition, die wohl eine gewisse Continuität, nicht aber ein unverändertes Fortbestehen verbürgt. In dem religiösen Gefühl endlich steht jede Periode, jeder Kreis, jede Person mehr oder weniger unabhängig da. Beschreibt man also die Religionsgeschichte einer Periode nach diesen drei Seiten hin, so hat man zugleich Zeugnisse über die Urzeit (in Cultus und Sitte), über eine näher liegende Vergangenheit (in der Lehre), und über das Heute (in Stimmung und Gefühl) der betreffenden Religion gesammelt. Hierin liegt aber noch ein Weiteres. Das den Cultus betreffende Material ist nicht bloss das alterthümlichste, sondern auch das allgemein zugänglichste. Bei allen Völkern und Stämmen, die bekannt werden, fällt Handlung, Sitte und Brauch am unmittelbarsten in den Gesichtskreis; bei vielen bleibt dieses so ziemlich das einzige, was wir zu wissen bekommen. Von allen sog. Wilden wissen wir eigentlich weiter nichts, als was sie thun; ihre Vorstellungen müssen wir daraus und aus einigen wenig ergiebigen Mittheilungen ableiten. Eine Religionslehre überliefern uns nur die Völker, die auf einer ziemlich hohen Culturstufe stehen, die historischen Völker im eigentlichen Sinn. Und über die religiösen Gefühle und Stimmungen können wir eigentlich nur bei den Völkern und in den Perioden urtheilen, welche eine umfangreiche und vielseitige Litteratur hinterlassen haben. Für die Phänomenologie liefert also das religiöse Handeln, Cultus und Sitte, das reichste

Material; für viele Völker und Zeiten ist dies sogar der einzige Spiegel, in dem wir etwas von ihren religiösen Vorstellungen und Gefühlen sehen können. Dieser Zusammenhang wirft auf die Cultusgeschichte ein ganz anderes Licht, als das, in welchem sie bis jetzt, als pars sacra der verschiedenen Archäologien, stand. Allerdings ist es wichtig, das Band zwischen dem Sacralwesen und den anderen Seiten des öffentlichen Lebens eines Volkes nicht aus den Augen zu verlieren; allein der Cultus ist vor allem als ein religiöser Vorgang zu begreifen, gehört also wesentlich in den Zusammenhang, in welchen die Religionswissenschaft ihn stellt.

Wir müssen die Cultushandlungen von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten. Sie haben symbolische Bedeutung, sind die „Geberdensprache der Theologie" (Tylor); die Riten bestehen aus Symbolen, welche das Object der Verehrung oder die subjectiven Gefühle abbilden und den religiösen Gedanken einen dramatischen Ausdruck geben. Manche, wie z. B. Schleiermacher, haben diese ästhetische Seite des Cultus als ein „darstellendes Handeln" zu einseitig betont. In Wirklichkeit aber ist sie nie von der anderen wichtigeren Seite der Cultushandlung zu trennen, nämlich von der praktischen. Es ist dem Menschen in der Religion nicht in erster Linie um symbolische Darstellung seiner Ideen und Gefühle zu thun, sondern um Erlangung gewisser Güter, welche er auch durch sein darstellendes Handeln erwerben zu können glaubt. Sehr verschieden sind nun diese praktischen Zwecke der Cultushandlungen. Bald ist das Interesse ausschliesslich den einzelnen irdischen Gütern zugewendet, welche die sinnlichen Bedürfnisse befriedigen; bald sind es schon mehr allgemeine und geistige Ziele, welche man zu erreichen sucht, indem z. B. der Cultus die Erhaltung der kosmischen Ordnung bewirken, oder dem Menschen dauernd gewisse Kräfte und übermenschliches Vermögen verschaffen soll. Auf höherer Stufe sucht man bei der Cultushandlung nicht so sehr die Gabe als den Geber, und ist es dabei um die Huld und Gemeinschaft der Götter zu thun. Diesen verschiedenen Gesichtspunkten nun entsprechen verschiedene Ansichten von den Göttern, welchen die Cultushandlung gilt, und verschiedene Arten und Stufen der Frömmigkeit; denn „es wächst der Mensch mit seinen höhern Zwecken". Die Cultusgeschichte ist im Stand, uns in der Auffassung dieser Zwecke und in den Mitteln zu ihrer Verwirklichung die grösste Mannigfaltigkeit zu zeigen. Ein Hauptgesichtspunkt dabei ist auch, ob die Gemeinschaft mit den Göttern im sittlichen oder im natürlichen Sinne verstanden wird. Im ersteren Fall tritt die Selbstthätigkeit des

Menschen, im letzteren die Mittheilung Gottes in den Vordergrund; die Cultushandlung wird also entweder als menschliche Leistung, oder als göttliches Gnadenmittel (Sacrament) betrachtet: dies ist der tiefgehende Gegensatz zwischen der ethischen und der mystischen Seite des religiösen Lebens und Handelns. Bei der ethischen Betrachtung bleibt der Unterschied zwischen Subject und Object der Religion, Mensch und Gott, völlig gewahrt; bei der mystischen verschwindet dieser Unterschied, und wird die Gemeinschaft zur Identification. Noch eine Seite des Cultus müssen wir hervorheben: die pädagogische. Der Cultus ist die Form, in der die Religion sich bethätigt, erhält und ausbreitet; die Riten sind das Band der Einheit der Religion, wodurch der Einzelne mit zeitlich und räumlich entfernten Glaubensgenossen Gemeinschaft übt; durch die Cultushandlungen werden Laien, Halbgläubige und Kinder zur Theilnahme an den Gütern der Religion herangebildet und erzogen.

§ 10. Die Objecte der Verehrung.

Als Minimaldefinition der Religion hat TYLOR den Glauben an geistige Wesen hingestellt. Richtiger und vollständiger ist es, die Religion als den Glauben an übermenschliche Mächte und deren Verehrung zu definiren. Jedenfalls muss die Phänomenologie zuerst die verschiedenen Objecte des Glaubens und des Cultus in Betracht ziehen; wir wollen deren Behandlung durch einige allgemeine Erörterungen einleiten.

Eigentlich hat die Religion nur ein einziges Object: den lebendigen Gott, der sich allen Völkern als den einzig wirklichen Gott bezeugt. Wenn Er auch von Vielen nur theilweise erkannt oder sogar verkannt wird, da man seinen Werken und Kräften mit Hintansetzung seiner selbst göttliche Ehre zollt, so gilt doch am Ende aller Cultus ihm, und kann der Mensch sich nichts Göttliches vorstellen, was nicht seinem Wesen entlehnt wäre [1]). Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, werden die vielen Götter, welche die Völker verehren, entweder leere, eitle, oder feindliche, gegengöttliche Wesen, Nicht-Götter, Abgötter, oder auch wirkliche göttliche Kräfte, Eigenschaften, nur von ihrem Ursprung gelöst und vereinzelt dargestellt. Der erstere Gesichtspunkt war der gewöhnlichere bei den Propheten Israels, während sog. heidnische Denker (in Indien, Aegypten, Griechenland) öfters dazu kamen, die vielen Götter für Offenbarungen der einen göttlichen Kraft zu halten.

---

[1]) Dieser Standpunkt u. a. Mal. I, 11; Act. XVII, 23; Röm. I.

Hier haben wir es nun nicht mit dem einen, sondern mit den vielen Objecten der Religion zu thun. Es ist nicht leicht zu sagen, wie wir diese Objecte im allgemeinen zu bestimmen haben. Wir haben bereits früher gesehen, dass der Fetisch von Manchen als Cultusobject, von Anderen als Zaubermittel angesehen wird, und in Wirklichkeit beides ist, in unzertrennlicher Einheit. Aber auch wo die Frage sich wesentlich anders stellt, wie z. B. beim Naturdienst, ist es noch schwer genau zu sagen, was das eigentliche Object der Verehrung ist. Ist es der materielle Gegenstand selber, oder der Geist, der darin haust, oder die göttliche Macht, die sich darin offenbart? Wir werden diese Fragen bei den einzelnen Objecten der Religion wiederfinden, und dann entdecken, dass es für sie keine allgemein gültige Antwort giebt: der Naturdienst wird auf das verschiedenste aufgefasst; eine allgemeine Formel für seine Bedeutung lässt sich nicht aufstellen. Dies steht nun auch einer befriedigenden Eintheilung der verschiedenen Cultusobjecte im Wege. Die Grenzen zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, dem Sinnlichen und Uebersinnlichen sind, bei dem oben dargestellten Sachverhalt, fliessend. M. Müller hat die sinnlichen Objecte, die zu Objecten der Verehrung werden, eingetheilt in greifbare (wie Steine, Muscheln), halbgreifbare (wie Bäume, Flüsse, Berge, Meer, Erde), und ungreifbare (wie Himmel, Sterne, Sonne, Mond). Noch wesentlicher wäre vielleicht die Unterscheidung von irdischen und himmlischen Objecten. Es giebt aber keine Eintheilung, welche für eine erschöpfende Darstellung genügte.

Aus dem Allem geht hervor, wie eng das Band ist, das Glaube und Cultus mit einander und beide mit ihren Objecten vereinigt. Diese Regeln sind aber nicht ohne Ausnahmen. Es giebt religiöse Vorstellungen, welche sich nicht in einem Handeln abspiegeln; so glauben manche Wilde wohl an gute Götter, verehren aber ausschliesslich die bösen, weil die guten ihrer Natur nach nur Gutes thun und also nicht zu fürchten sind. Noch merkwürdiger aber ist die in vielen Formen sich wiederholende Erscheinung von Cultushandlungen, welche zu keinem Object in Beziehung stehen, oder diese Beziehung ganz aus den Augen verloren haben. Dies ist z. B. in der Zauberpraxis der Fall. Wohl werden dabei öfters Götter angerufen, aber der Erfolg wird nicht von den Göttern, sondern von der hergesagten Formel oder dem angewendeten Mittel selbst erwartet. Wohl versucht Roskoff in einer feinen Auseinandersetzung die Zauberei aus einem in der Tiefe des menschlichen Gemüths schlummernden Glauben an wohlthätige Mächte abzuleiten,

mit denen der Mensch sich verbinden will, um die bösen Mächte, die ihn bedrohen, zu überwinden; allein der Nachweis, auf den es gerade ankommt, fehlt, dass nämlich der Wilde diesen Dualismus der Mächte wirklich empfindet und sich durch die Zauberei mit einer „seinem Geist verwandten übersinnlichen Macht“ in Beziehung setzen will. Aber nicht bloss bei der Zauberei, sondern auch auf mancher höheren Stufe wird das Object der Religion durch die Cultushandlung, die religiöse Praxis, in den Hintergrund verdrängt. Dies geschieht im Grunde überall, wo der Cultusact als wesentliche Bedingung, als hervorbringende Kraft der religiösen Güter, als Opus operatum gilt; hierbei gilt dieselbe Voraussetzung wie bei der Zauberei; der Vorgang ist also mit vollem Recht magisch zu nennen. Bei manchen Völkern ist der Cultus weit weniger eine Verehrung göttlicher Wesen, als eine mehr oder weniger organisirte Zauberpraxis; so in China, Assyrien-Babylonien, Rom. Anderswo wird der Cultus selbst vergöttert, was noch in der katholischen Verehrung des Sacraments seinen Ausdruck findet. Die Richtung, welche den Cultus an die Stelle der Götter setzt, erreicht aber in Indien ihren Höhepunkt. Hier galt schon früh der Grundsatz, dass die Götter im Opfer geboren werden, und hier traten sowohl Opferritual, als auch Meditation, Askese und sonstige Uebungen und Leistungen selbständig auf, so dass den Göttern keinerlei Einfluss auf die Erfolge dieser menschlichen Handlungen mehr zukam. In diesem Sinne war auch der ursprüngliche Buddhismus atheistisch; er läugnete die Volksgötter nicht, räumte ihnen aber auf die Erlangung der religiösen Güter keinerlei Einfluss ein. Hier sieht man zugleich, dass es nicht bloss die Cultushandlung im engeren Sinn, sondern auch das Studium und die Uebung ist, welche als selbständiges Heilmittel auftreten. So wurde in der späteren Periode der jüdischen Gesetzesreligion, in den talmudischen Schulen, das Gesetz viel mehr zum Gegenstand der Religion als Gott selbst. Als letztes Beispiel der Religion, die ihr Object aus den Augen verliert, mögen einige Richtungen unserer Zeit dienen, die freilich von magischen und ritualistischen Ansichten weit entfernt sind und überhaupt auf Cultushandlungen wenig halten, aber die Religion ganz in subjective Frömmigkeit aufgehen lassen, ohne Beziehung auf ein Object. Weit verbreitet in philosophischer und in populärer Form ist die agnostische Ansicht, für welche das Object der Religion nicht zu entdecken und nicht zu erkennen ist, die aber darum auf die Pflege religiöser Stimmungen und Gefühle nicht verzichten zu müssen glaubt.

Man wird uns vielleicht vorwerfen, dass wir uns durch den

Schein trügen lassen, und dass man in Wirklichkeit von keiner Religion oder keinem Cultus ohne Object reden könne, weil überall und immer, auch bei den Handlungen, welche augenscheinlich mit den göttlichen Mächten nichts zu thun haben, irgend etwas, sei es auch nur eine abstracte Vorstellung, als göttliche Macht gedacht, vergöttert, religiös verehrt werde. Dies mag bei einer Zuspitzung der Begriffe sich als richtig herausstellen, für die betreffenden Erscheinungen des religiösen Bewusstseins trifft es nicht zu, weil hier die religiöse Handlung ganz für sich selbst und nicht in Beziehung auf etwas oder jemand anders wirksam gedacht wird. Darum war es nöthig, diese Seite des Gegenstandes zu erörtern, ehe wir uns der Betrachtung der verschiedenen Cultusobjecte selbst zuwandten.

§ 11. Die Idololatrie.

Litteratur. Es gibt über die Idololatrie noch keine irgendwie erschöpfende Darstellung; das Material dazu ist in den Werken über die einzelnen Völker zerstreut. Wir erwähnen hier bloss die wie immer schön geordnete Uebersicht bei Tylor, Prim. Cult. ch. 14, und einen lehrreichen Aufsatz von Goblet d'Alviella, Les origines de l'idolâtrie (R. H. R. 1885 II.).

Im populären Gebrauch wird das Wort Idololatrie für das Heidenthum im allgemeinen angewendet, als Bezeichnung alles Götzendienstes im Gegensatz zur wahren Religion. Allein dieser Gebrauch ist durch nichts gerechtfertigt: Idololatrie ist die religiöse Verehrung von Idolen, der Bilderdienst. Allein, was ist ein Idol? Hierauf werden vornehmlich zwei Antworten gegeben. Das Idol wird beschrieben als die bildliche Darstellung irgend eines göttlichen Wesens, namentlich in mehr oder weniger vollkommener menschlicher Gestalt, oder als zugleich selbst wirksam, die sinnliche Behausung dieser Macht, und ist dann kaum vom Fetisch unterschieden. Wir können zwischen diesen zwei Auffassungen keine Wahl treffen, sondern müssen sie vereinigen. Das Band zwischen dem Bilde und dem Abgebildeten, wie zwischen dem Namen und dem Benannten, ist für uns ein bloss ideelles, für Viele auf niederer Culturstufe aber ein reelles; ihnen ist das Wesen und die Kraft des Abgebildeten im Bilde anwesend. So kann dasselbe Idol, das dem höher Entwickelten als Symbol und Erinnerungsmittel an die Gottheit gilt, für das rohere Bewusstsein dieses Göttliche selbst enthalten. Dieser Gegensatz beherrscht die ganze Idololatrie. Schon bei der Behandlung der Frage nach dem Ursprung der Bilder darf man ihn nicht aus den Augen verlieren. Dieser Ursprung lässt sich nicht auf

einen einzigen Gedanken zurückführen, sondern wir müssen beide Seiten dabei gelten lassen. Dies haben sowohl Réville als Tylor ganz richtig eingesehen, denen beiden die symbolische Bedeutung als die ursprüngliche gilt, die aber beide auch den Uebergang des bloss darstellenden Bildes in ein handelndes Fetischbild als kaum merklich beschreiben. Dies hätte Goblet d'Alviella ihnen nicht zum Vorwurf machen sollen, da er selbst wesentlich auf dasselbe hinauskommt, nur die symbolische Bedeutung etwas mehr, wir möchten sagen zu viel, in den Hintergrund schiebt und den Namen Idol nur für das als beseelt und wirksam gedachte Bild gebraucht. Darüber ist aber kein Streit möglich, dass die Idololatrie gerade dieser Vorstellung von der Einkörperung der göttlichen Macht, der Anwesenheit des Numen im sinnlichen Gegenstande ihre grosse Bedeutung verdankt. Die Grenze zwischen Idol und Fetisch lässt sich nicht genau bestimmen. Ein geringer Ritz, ein paar Farbenstriche machen den Fetisch zum Idol. Man weiss kaum, zu welchen von beiden Kategorieen die kleinen Götzen gehören, die Chemi, welche für den allgemeinen Gebrauch in den rohesten Formen zu Tausenden auf der Insel Haiti angefertigt wurden; dies gilt ebenfalls von vielen Puppen, Hermen u. s. w., welche man in unseren ethnographischen Museen sehen kann. Als Merkmal liesse sich am besten bezeichnen, dass das Idol sich vom Fetisch unterscheidet durch die, sei es auch noch so geringe, Bearbeitung von Menschenhand und durch die nähere, mehr individuelle Bezeichnung des Gottes oder Geistes, der dem Bilde eingekörpert ist. Es sind sowohl die grossen Götter, als mehr untergeordnete Gestalten, welche in ihren Bildern leben und wirken. Auch die Verstorbenen sind noch in ihren Idolen anwesend und nehmen an den Geschicken der Lebenden Antheil. Wenn man auch nicht, wie Spencer seinem Princip gemäss thut, im Todtencultus die Quelle der Idololatrie sieht, so darf man doch nicht übersehen, dass bei vielen Völkern die Verehrung der Ahnenbilder sehr verbreitet war. So in Neu-Seeland und mehreren Inseln Polynesiens, in China, wo die Ahnen in den sie repräsentirenden Täfelchen auch auf der Reise mitgenommen werden, in Rom, wo die Imagines Majorum im Atrium der Vornehmen verehrt wurden, in Aegypten, wo die Bilder der Verstorbenen, neben den Mumien, der Wiederbelebung bei der Rückkehr der wandernden Seele harrten.

Die Idololatrie gehört weder zu den allgemeinsten, noch zu den primitivsten Erscheinungen der Religion. Es ist merkwürdig, dass schon in den Fragmenten Sanchoniathons der Cultus von Bildern und in Tempeln zu den späteren Stadien der Religion gerechnet

wird. Dies wird nun durch die neuere Forschung bestätigt. Bei den Stämmen der niedersten Culturstufe fehlt die Idololatrie: so, um Beispiele aus verschiedenen Welttheilen zu wählen, bei den Buschmännern, Patagoniern, Eskimo, Andamaninsulanern, Australiern. Merkwürdig ist die Erscheinung, die namentlich in Amerika und in Polynesien sich zeigt, dass unter stammverwandten Völkern nicht die roheren, sondern die höher entwickelten Bilder verehren. In einem anderen Sinne wird bisweilen die Bildlosigkeit des Cultus bei den Indern der vedischen Periode, den Persern (auf Autorität Herodots), den Germanen u. A. hervorgehoben, nämlich als Beweis einer reineren, höheren Auffassung des Göttlichen. Allein hier liegt doch wohl ein Irrthum vor. Unsere Kenntniss des „vedischen“ Indiens ist höchst unsicher; von Persien kennen wir einen Cultus, der aus einer religiösen Reform hervorgegangen ist, aber wissen kaum etwas von primitiven und volksthümlichen Zuständen; den Germanen spricht Tacitus wohl simulacra ab, nennt aber wiederholt signa und formas, und Grimm konnte eine Reihe von Zeugnissen über Götterbilder sammeln, nicht bloss in dem scandinavischen Norden, sondern in vielen Gegenden Deutschlands. Allerdings sind diese Bilder nicht alle als simulacra in menschlicher Gestalt zu denken, aber die Menschenähnlichkeit gehört auch nicht zu den nothwendigen Kennzeichen des Idols.

Zu den Idolen rechnen wir sehr verschiedenartige Gegenstände; allen gemeinsam ist nur, dass sie als Symbole und Bilder betrachtet und verehrt werden, in denen die göttliche Kraft wirksam ist. So fallen die dürftig behauenen Steine, wo die Formen von Mensch oder Thier, ein Haupt, ein Phallus, einige Gliedmaassen, wie bei den sog. Hermen, nur angedeutet sind, die in vollendeter menschlicher Gestalt gebildeten Statuen, die Bilder, wo das Thierische und das Menschliche gemischt, oder in allerlei ungeheuerlichen Formen eine grosse Anzahl von Attributen und Symbolen gehäuft ist, die germanischen Irminsäulen u. s. w., alle unter den Begriff des Idols. Auch die hebräische Bundeslade gehört hierher; denn wiewohl sie aus einem älteren Cultus in den Jahvismus herübergenommen und symbolisch aufgefasst wurde, so ist die Erinnerung an die Zeit, wo sie sich als ein höchst wirksames Idol zeigte, noch in der Geschichte der Philisterkriege bewahrt. Auch die Reliquien, insofern die Kraft der verehrten Heiligen in ihnen wohnt und wirkt, könnte man zu den Idolen zählen. Aber nach dieser Seite, wie auch nach der des Stein- und Baumdienstes, ist die Grenzlinie des Gebiets der Idololatrie oft etwas verwischt. Hier wollten wir nur die Mannigfaltig-

keit des Bilderdienstes betonen. Wie unter den Fetischen, so giebt es auch unter den Idolen öffentliche und private, allgemeine und nur innerhalb eines bestimmten Wirkungskreises mächtige. Es giebt grosse Götterbilder, welche in den Tempeln zur öffentlichen Verehrung aufgestellt, oder auch verborgen, den Blicken Uneingeweihter entzogen werden; es giebt auch beschränktere, häusliche, persönliche Idole, wie die Lares, welche die alten Römer am häuslichen Herd oder auf den Wegen und Strassen aufstellten, die Terafim, kleine orakelgebende Hausgötter der Hebräer, die Heiligenbilder, welche die russischen Bauern noch heutzutage in ihrem Wohnzimmer haben und verschleiern, wenn ihnen etwas Ungehöriges verborgen bleiben soll. In diesen verschiedenen Formen war und ist die Idololatrie in allen Welttheilen unter den Völkern, welche über die Stufe der Wildheit hinaus sind, verbreitet. So unter den höher entwickelten Theilen der polynesischen Völker (wie die Maori Neu-Seelands), den Finnen, den alten Mexicanern und Peruanern, den alten Semiten, Aegyptern, Griechen und Römern, den Hindu noch der gegenwärtigen Zeit u. s. w. Die ganz oder halb thierische, die kolossale, die ungeheuerliche Gestalt vieler Idole mit mehreren Köpfen, Leibern, Armen ist zum Theil als Ueberbleibsel eines früheren Cultus (das thierförmige Idol als Rest eines alten Thierdienstes), zum Theil symbolisch zu erklären. So mag das semitische Idol des jungen Stiers die zeugende Kraft der Gottheit, die Kolossalstatuen ihre übermenschliche Grösse und Macht, die Häufung der Gliedmaassen und Attribute ihre vielseitige Wirksamkeit andeuten. Man grabe aber nicht zu tief nach dem verborgenen Sinn, weil Manches, z. B. bei den Idolen Indiens, wohl Product einer ebenso gedankenleeren, wie geschmacklosen Phantasie ist. Eine eigenthümliche Rolle spielt die Idololatrie in der griechischen Religion. Von Alters her wurden hier rohe oder wenig bearbeitete Stücke Stein oder Holz verehrt, die λίϑοι ἀργοί und ξόανα διπετῆ, welche Pausanias an den verschiedenen Orten, die er besuchte, so oft erwähnt. Dann folgen die Hermen, wo die menschliche Gestalt wenigstens angedeutet ist; endlich die in Holz und Marmor, oder Gold und Elfenbein kunstreich gearbeiteten Statuen des Phidias und Anderer. Diese Entwickelung nun ist nicht bloss für die Geschichte der Kunst, sondern nicht weniger für die der Religion von hoher Bedeutung. Dass in Griechenland die anthropomorphische Vorstellung der Götter ihren Höhepunkt erreicht hat, ist durch die bildende Kunst verursacht. Aber zugleich lag schon in dieser Herbeiziehung der Kunst ein Keim der Auflösung für die Religion. Wohl galt auch die Arbeit

eines Bildhauers, sobald sie geweiht und als Cultusbild im Tempel aufgestellt war, als ein göttliches Bild, und wer es verwarf, wurde noch in Perikles' Zeitalter in Athen mit Verbannung bestraft; dennoch aber waren die Eindrücke eines Zeus oder einer Athene von Phidias mehr ästhetisch und ethisch erhebender Natur, und wurden die alten formlosen aber ehrwürdigen ἀγάλματα für wirksamere und sicherere Unterpfänder göttlicher Nähe, als die neuen, gehalten.

Die Weihe des Idols ist im vollen Sinne eine magische Ceremonie, indem erst dadurch in das unbeseelte Bild die göttliche Kraft eingekörpert wird. Dies geschieht, bei den verschiedenen Völkern und auch nach der höheren oder geringeren Bedeutung des Idols, mit mehr oder weniger Umständen, bisweilen nur mit einer einfachen Formel. Oft aber erheischt die Weihe eines grossen Cultusbildes allerlei Riten, wie in Griechenland die Gebräuche bei der ἵδρυσις allmählig zur Bildung einer besonderen Lehre, der τελεστική, Anlass gaben. Die also geweihten Bilder werden auf allerlei Weise verehrt, und verschiedene Güter erwartet man von ihnen. Dass ihnen wirklich Leben zukommt, bekunden sie, indem sie manchmal sich bewegen, umherwandlen, weinen, schwitzen, reden. Dass man die Wirkungen, die man wünscht, vom Bilde selbst erwartet, bezeugen zahlreiche Riten. Das heilige Bild auf der Burg schützt die Stadt, wie Troja's Palladium, das durch Aeneas nach Rom gekommen sein soll. Als daher Troja fallen soll, tragen die Götter selbst ihre Bilder aus der Stadt, wie es Sophokles in seinen verlorenen ξοανήφοροι darstellt. Eine belagerte Stadt versichert sich des Schutzes der Gottheit, indem man dem Götterbilde Fesseln anlegt. Die Römer fassten neuen Muth in schwieriger Lage, als das Idol der asiatischen Mater Magna nach Rom gebracht war. Es sind die Bilder selbst, welche Orakel ertheilen oder Heil bringen, darum richtet man an sie auch Bitten und Gaben, wie die Priesterin Theano an das Pallasbild [1]), und wie die zahlreichen ex-voto beweisen, welche man in der Nähe der Idole aufhing. So treibt der Congoneger noch einen Nagel in das Idol, dem er eine Bitte nahelegen will, ein Gebrauch, den man neuerdings mit dem römischen clavi figendi combinirt hat. Das Götterbild bringt Genesung, wie denn ein Pharao der 21. Dyn. das Idol des Khonsu nach Asien schickte, um eine semitische Prinzessin zu heilen. Das Eintauchen des Idols in Fluss oder Meer bringt Regen. So ist der Dienst der Bilder, die man

---

[1]) Ilias VI, 300.

putzt, kleidet, salbt, an verschiedenen Orten aufstellt, in Processionen herumführt, mit Bitten und Gaben angeht, Bedingung, um allerlei Erwünschtes zu erlangen und Gefürchtetes abzuwehren. Bleiben aber diese Wirkungen aus, so wird nicht selten das Idol selbst gestraft, durchgeprügelt oder weggeworfen.

Allerdings ist man, auf einer gewissen Stufe, der Idololatrie entwachsen. Gebildete Hindu, Aegypter, Griechen, Römer haben die Bilder nicht als mit göttlicher Macht begabt, sondern nur als Symbole des Göttlichen betrachtet. Einige griechische Philosophen, wie Xenophanes, haben die Idololatrie radical angegriffen, andere ihr nur eine symbolische und pädagogische Bedeutung zuerkannt. Zu diesen gehören Varro und Maximus Tyrius, der eine kleine Abhandlung über die Frage schrieb, ob man den Göttern Bilder errichten solle. Zu einer durchgreifenden Opposition gegen den Bildercultus ist es aber nur bei den Juden gekommen. Wir brauchen hier nicht daran zu erinnern, wie das Gesetz die Idole verpönt, und die Propheten sie verspotten. Wir bemerken, dass hier wohl aus dem Angriff die Kraft des Gegners zu bemessen ist, und dass wir also aus der Leidenschaftlichkeit, mit der die Propheten immer wieder die Nichtigkeit der Idole hervorheben, auf die Zähigkeit, welche die Lehre von der Einkörperung in ihrer Umgebung hatte, schliessen dürfen. Es ist ihnen aber gelungen, das Idol den Juden zu einem Gräuel zu machen, und wie tief diese Abneigung Wurzel fasste, zeigt die Geschichte des späteren Judenthums, und die der jüdischen Strömung im Christenthum. Auch in dem Islam wirkt sie fort; die erste That Mohammeds, als er Herr in Mekka wurde, war, das Heiligthum der Kaabah von den Idolen zu reinigen, und wie sehr auch der Islam sich manches Fremde assimilirt hat, Idololatrie hat er nie verdauen können. Im Christenthum hat diese Frage eine reichere Geschichte und ist sogar zu einem Controverspunkt zwischen den verschiedenen Kirchen geworden. Im alten Christenthum war von Idololatrie keine Rede; die allgemein geehrten Symbole des Hirten, des Fisches, des Kreuzes u. s. w. liefen keine Gefahr zu Idolen zu werden. Die Kirchenväter bekämpften die Idololatrie oft in der Weise, dass sie die den Bildern innewohnenden Geister für Dämone erklärten [1]). Freilich riss die Idololatrie auch in die christliche Kirche ein und gab im 8. Jahrhundert Anlass zu einem erbitterten und langjährigen Streit im byzantinischen Reich, in welchem die ikonoklastischen Kaiser die

---

[1]) Die Hauptstellen: Arnob., Adv. Nationes, VI, 17 sqq.; Minuc. Felix, Octavius, XVII; Augustin, De civit. Dei, VIII, 23.

Bilder zerstörten, am Ende aber das zweite Nicaenum (787) ihre kirchliche Verehrung, nicht Anbetung, anerkannte, und Kaiserin Theodora das noch jetzt in der griechischen Kirche gefeierte Fest der Orthodoxie zur Feier ihrer Herstellung anordnete (842). Die katholische Kirche entschied später im Tridentinum im Sinne des Nicaenum, die Bilder seien Objecte der Veneratio, nicht der Adoratio, man dürfe nicht glauben, „inesse aliqua in iis divinitas vel virtus“, und, wie die Heiden, auf sie vertrauen. Die officiell katholische Lehre darf man also nicht der Idololatrie zeihen, wohl aber entartet der Cultus des Volkes oft in dieselbe. Der Calvinismus endlich duldet die Bilder in den Kirchen nicht, auch nicht als „Bücher der Laien“.

§ 12. Heilige Steine, Bäume, Thiere.

Litteratur. Das Material muss grösstentheils zusammengesucht werden aus schon oben genannten oder noch später zu nennenden Sammelwerken und Mythologien. So findet man manches Einschlägige zum Theil schon gut geordnet in den Werken von TYLOR, LUBBOCK, SPENCER, SCHULTZE, WAITZ, RÉVILLE, GIRARD DE RIALLE.

Ueber den Steincultus giebt es keine erschöpfende Darstellung. Eine Abhandlung von FR. LENORMANT, Les Bétyles (R.-H.-R. 1881[1]) enthält viel Material, nur bunt durcheinander. Ueber einen wichtigen Punkt handelt scharfsinnig J. M. J. VALETON, Over den eed der Romeinen by Jupiter Lapis (Aant. Prov. Utr. Gen. 1883).

Ueber heilige Bäume, Pflanzen, Thiere giebt es eine reiche Litteratur, welche diesen Gegenständen von verschiedenen Seiten nahe zu kommen sucht und ihre Bedeutung für Mythe, Volksglauben und Cultus erörtert. Wir heben daraus hervor: A. BASTIAN, Der Baum in vergleichender Ethnologie (Zeitschr. f. Völkerpsych. 1868); C. BÖTTICHER, Der Baumkultus der Hellenen, nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt (1856); W. MANNHARDT, Wald- und Feldkulte (I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme 1875, II. Antike Wald- und Feldkulte 1877, woran sich die Mythologischen Forschungen aus dem Nachlasse, 1884, anschliessen); J. FERGUSSON, Tree and serpent worship (ein Prachtwerk mit Illustrationen, welche buddhistische Monumente abbilden); ANG. DE GUBERNATIS, Zoological Mythology (2 vol. 1872), Mythologie des plantes (I 1878, II 1882); H. FRIEND, Flowers and flower-lore (2. ed. 1884, mit ausführlicher Bibliographie); R. FOLKARD JR., Plant-lore, legends and lyrics (1884, eine reiche Sammlung); J. F. MACLENNAN, The worship of plants and animals (Fortnigthly Rev. 1869—70); W. ROBERTSON SMITH, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament (Journal of Philology, vol. IX). Ueber die Semiten ist auch Manches enthalten in W. W. Graf BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgeschichte (I. 1876, II. 1878).

Die religiöse Verehrung von Steinen finden wir bei den verschiedensten Völkern, vom frühesten Alterthum bis heute verbreitet. So findet sich Steindienst bei den Südsee-Insulanern und den Stämmen Hoch-Asiens, den Finnen, Lappen, und den Negern Afrika's. Sehr verbreitet war er auch im alten Amerika; in Peru hat die Sonnenreligion der Inka die alten heiligen Steine wohl in den Hintergrund gedrängt, aber nicht vernichten können: man erzählt, dass, als einmal ein Inka einen heiligen Stein zertrümmerte, ein Vogel daraus zum Vorschein kam und sich in einen anderen versenkte, der in Folge davon göttliche Ehre empfing. In Indien sind die heiligen Steine sehr zahlreich, besonders im Süden; sie werden bis heute vom Volk verehrt. Wie sehr der Steincultus bei den Semiten einheimisch war, geht schon hervor aus dem Namen Betylien, der zur allgemeinen Bezeichnung heiliger Steine geworden ist; wir brauchen nur an die zahlreichen altehrwürdigen Steine zu erinnern, deren das A. T. gedenkt, und an die Kaabah von Mekka. Die alten λίθοι ἀργοί und Hermen der Griechen haben wir schon erwähnt; dazu gehören die bekannten 30 Steine, welche man zu Pharae verehrte[1]). In Rom gelangte der Steindienst wiederholt zu grosser Bedeutung, einmal bei der Uebersiedelung der Mater magna aus Pessinus nach Rom in der Zeit der punischen Kriege, das andere Mal unter den syrischen Kaisern; denn der Heliogabalus von Emesa war ein schwarzer, kegelförmiger Stein. Bis weit in die christliche Zeit dauerte die Litholatrie fort, und im früheren Mittelalter sahen Bischöfe und Synoden in Frankreich und in England sich veranlasst, dagegen zu eifern. Ja, man kann diesen Steincultus auch im christlichen Europa noch nicht als ganz ausgerottet betrachten. Dass das Landvolk manche Steine mit religiöser Ehrfurcht betrachtet und damit abergläubische Riten vornimmt, sie wäscht und salbt und davon Heil erwartet, ist für manche Ortschaften in den Pyrenäen und auf den Hebriden, in Irland und Norwegen bezeugt. Die Steine, welche die Menschheit verehrt, sind von sehr verschiedener Beschaffenheit. Bald sind es Felsen, bald kegelförmige, bald viereckige, bald säulenartig aufgerichtete, bald liegende, bald rohe, unbearbeitete, bald etwas behauene und bemalte, bald grosse, bald kleine, bald einzelne, bald in Gruppen (z. B. zu 5, im Süden Indiens) aufgestellte Steine. Die Verehrung besteht darin, dass man an die Steine Bitten richtet und ihnen Gaben bringt, auch darin, dass man sie wäscht, öfters auch dass man sie salbt, mit Oel oder Butter bestreicht, wie der

[1]) Pausan. VII, 22.

abergläubische Grieche, den Theophrast beschreibt, und die Israeliten in den Tagen der Propheten[1]).

Es ist ein Leichtes eine grosse Anzahl von Beispielen des Steincultus beizubringen. Sobald es sich aber um die Erklärung handelt, müssen wir uns zum nicht geringen Theil zufrieden stellen mit dem taciteischen: ratio in obscuro[2]). Wenigstens zu einer einheitlichen Erklärung können wir es nicht bringen, und TYLOR hat ganz richtig bemerkt, dass es sehr schwer ist, zu unterscheiden, ob Steine als Altäre, als Symbole oder als Fetische anzusehen sind. Es liegt am Tage, dass Vieles zum Steincultus gerechnet wird, das nicht dazu gehört, wenn nämlich der Stein nicht das Object religiöser Verehrung ist. Dies gilt von den Steinhaufen, welche man so ziemlich überall findet, auf Gräbern, an gefährlichen Wegestellen, an Orten, an welchen die Erinnerung an eine merkwürdige That oder Person haftet. Wenn auch bei diesen Steinhaufen gebetet wird, und die Erinnerung an ihre ursprüngliche Bedeutung oft verloren ist, so hat doch R. ANDREE ganz richtig die Steine, welche die Wanderer dort hingeworfen haben, unter den Begriff des Opfers gebracht. Aehnliches gilt von den Mahlsteinen der Gerichte, den Opfersteinen, den heiligen steinernen Geräthen, welche alle ursprünglich nicht Gegenstände religiöser Verehrung waren. Die Steine im A. T. sind meistens Gedenksteine, und wenn es auch möglich ist, dass die neue Religion den alten Steincultus in diesem Sinn umgedeutet hat, so ist es doch ebenso wahrscheinlich, dass manche dieser Steine von Anfang an als Zeichen irgend eines merkwürdigen Ereignisses betrachtet worden sind. Besonders interessant ist der römische Eid bei Jupiter Lapis, in dem die Meisten bis jetzt den deutlichsten Beweis eines alten Steincultus finden, da ja Servius selbst diesen Stein antiquum Jovis signum nennt. In einer sorgfältigen Untersuchung hat aber VALETON dargethan, dass der Eid bei Jupiter Lapis juris privati ist, dass er, vom Foeduseid der Fetialen durchaus zu unterscheiden, wiewohl daraus entstanden, in keinerlei Weise den Gedanken, dass Jupiter ein Steingott sei, einschliesst, sondern dass der Name Jupiter Lapis bloss aus der Ceremonie des Steinwerfens entstanden ist, und also mit Jupiter Epulo, Farreus u. s. w. zu vergleichen ist. Aus diesem wichtigen Beispiel ersieht man, wie vorsichtig man sein muss, wenn man aus einem Ritus, in dem Steine vorkommen, auf einen alten Steincultus schliessen will.

---

[1]) Theophrastus Charact. XVI; Jesaja LVII: 6.

[2]) Tacit., Hist. II, 3.

Aus manchen Vorstellungen lässt sich nun die Verehrung der Steine entweder als Idole oder als Götter erklären. In vielen Mythologien finden wir die Vorstellung von Menschen oder Riesen, welche in Steine oder Felsen verwandelt wurden, oder umgekehrt von Menschen, die aus Steinen entstanden sind. Die Steine werden anthropopatisch betrachtet, als fühlend, weinend u. s. w.; λίθοι ἔμψυχοι nennt sie Sanchoniathon, der sie vom Himmel kommen lässt. Dies letztere gehört wohl zu den gewöhnlichsten Ursachen des Steincultus; bei manchen Steinen ist durch ihre Beschaffenheit deutlich, dass sie Meteorsteine (Aerolithen) sind, von anderen behauptet es die Ueberlieferung. Auch als Blitzsteine (Donnerkeile) werden die heiligen Steine oft verehrt; längliche oder beilförmige Steine (cerauniae und betuli[1]) galten als mit dem Blitz herabgekommen, und der syrische Felsengott Zeus Kasios war zugleich als κεραύνιος gedacht. Obgleich nun hierfür manche Zeugnisse beizubringen sind, so ist doch oft Missbrauch damit getrieben worden, indem man ohne weiteres vom Steincultus auf Donnergötter schliesst, was ganz willkürlich ist. Aber noch mehrere andere Gedanken werden als dem Steincultus zu Grunde liegend hervorgehoben: so die Ehrfurcht vor Grenzsteinen, nicht bloss bei den Römern, wo sie dem Gott Terminus galt, sondern auch anderen Orts; die Vorstellung des Steins als Bild des Berges, auf welchem man den Gott zunächst verehrte; die Erfahrung, dass aus dem Stein Feuer zum Vorschein kommt; die auf Steine eingedrückten Zeichen, Spuren, welche symbolische Bedeutung haben; die Verbindung der aufgerichteten Steine mit dem Phallus, als dessen Abbildung sie verehrt wurden. Dieses und jenes ist wohl von Bedeutung, eine allgemeine Erklärung des Steincultus giebt aber keiner dieser Gedanken.

Nicht weniger verbreitet als die Verehrung der Steine ist die der Bäume und Pflanzen. Auch hier wollen wir die Beispiele nicht häufen, sondern die Hauptgesichtspunkte beleuchten. Der Baumcultus findet sich nicht bloss unter den Wilden in allen Welttheilen eben so häufig wie die Litholatrie, sondern er ist auf den höheren Stufen weniger verdrängt und nimmt in der Religion der semitischen und indogermanischen Culturvölker eine Hauptstelle ein; sogar der Buddhismus hat seiner Blüthe keinen Eintrag gethan. In den Fragmenten Sanchoniathon's bei Eusebius wird der Baumcultus auf die ersten Menschen zurückgeführt; diese sollen die Bäume und Pflanzen, welche ihnen Nahrung boten, verehrt haben: eine ungenügende

---

[1]) Plinius, Hist. Nat. XXXVII, 51; freilich scheint Plinius diese zwei Arten nicht für Donnerkeile zu halten.

Erklärung, welche aber noch RÉVILLE vertheidigt. Unter den Eindrücken, welche die Dendrolatrie mit veranlasst haben, betont man das geheimnissvolle Säuseln in den Wipfeln, das Wachsthum in der Pflanzenwelt, oder das Gefühl, das der Mensch vom Leben hat, welches in ihm selbst wacht, im Thiere träumt, in der Pflanze schlummert, im Steine schläft (SCHELLING). Jedenfalls stehn auch hier die symbolische und die animistische Auffassung einander gegenüber, ohne dass die Grenzlinie zwischen Baum und Pflanze als Symbol oder als Sitz des Lebens überall gleich scharf sei. Uebrigens lassen wir diese beiden Erklärungen gelten, von denen jede auf gewisse Erscheinungen passt, welche nur gezwungen aus der anderen abzuleiten sind. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass nicht alle s. g. heilige Bäume Gegenstand der Verehrung waren. Manche waren nur der Ort, wo man sich in der Nähe der Gottheit fühlte und ihr diente; so sind die heiligen Haine, von denen Tacitus redet, wo die feierliche Stille den Menschen religiös stimmte, welche nicht von Profanen betreten, und worin keine Bäume abgehauen wurden, unter den Begriff des Tempels zu bringen. Dieser Gesichtspunkt, den auch Plinius hervorhebt, gilt nicht bloss für die Germanen, von denen Tacitus redet, sondern auch von manchen anderen Völkern, bei denen heilige Bäume und Wälder oft den Cultus beschattet haben, der nicht ihnen selbst, sondern anderen göttlichen Wesen dargebracht wurde.

Indessen wäre es abgeschmackt, die ganze Dendrolatrie aus der Ehrfurcht zu erklären, mit der man die heiligen Haine betrat. Es giebt viele Ursachen für diese Verehrung; allerdings können wir nicht alle, welche man dafür hält, gelten lassen. So dünkt uns der Versuch, den H. SPENCER auch hier macht, die Verehrung der Pflanzen als Ahnencultus zu erklären, indem die verehrten Ahnen Pflanzennamen trugen oder aus baumreichen Gegenden stammten und mit den Bäumen selbst verwechselt wurden, besonders verfehlt. Auch der dritte Grund, den er hinzufügt, die berauschende Wirkung mancher Pflanzen, taugt zur Erklärung einer so allgemeinen Erscheinung nicht. Ebenso falsch ist die bei Manchen beliebte Mode, den Baumcultus mit phallischen Ideen in Verbindung zu bringen; die häufige Verbindung von Schlange und Baum soll dann die Vereinigung des Männlichen und des Weiblichen andeuten, eine Ansicht, der sogar FERGUSSON huldigt. Nicht weniger willkürlich ist die naturmythische Deutung, welche neuerdings wieder von SCHWARTZ [1]) vertheidigt worden ist, und der zufolge nicht die

---

[1]) DR. W. SCHWARTZ, Indogermanischer Volksglaube (1885).

irdischen Bäume verehrt wurden, sondern der himmlische Wolken-, Wetter- oder Lichtbaum. Merkwürdig ist, wie fast die ganze mythische Terminologie sich dieser Ansicht anzupassen scheint: die Wolken sind die Blätter, die Sonnenstrahlen die Aeste, die Gestirne die Früchte dieses Baumes u. s. w. Auch auf andere Weise, und zwar viel besonnener und gelungener, wird der Versuch gemacht, die heiligen Bäume von der Erde in den Himmel zu verpflanzen. BAUDISSIN hat mit reichem und sorgfältig geordnetem Material den Satz erhärten wollen, dass bei den Semiten die Bäume nur „als Zeichen der in der Natur sich offenbarenden lebenerzeugenden Gotteskraft“ verehrt wurden. Es sind die immergrünenden Bäume, wie Terebinthe, Cypresse, Palme, der Granatapfelbaum mit seiner Fülle des Samens, die Eiche als Bild der Stärke, welche den Göttern und besonders den Göttinnen geweiht sind, deren Kraft und Wirkung sie symbolisch darstellen. Zum Theil sind diese Bäume, wie die Cypresse der Aphrodite-Astarte, auch von den Griechen herübergenommen worden. Wenn man nun auch diese Erklärung nicht allgemein auf jeden Baumcultus anwenden kann, so ist sie doch gewiss für manche Erscheinungen die richtige.

Bei der Verehrung der Bäume als lebende Wesen gedacht, kann man sich dieses Leben vorstellen entweder als das der Baumseele selbst, oder als das eines im Baum hausenden Geistes. Beide Anschauungen finden sich häufig und fliessen nicht selten ineinander. Dem Baume wird Gefühl und Empfindung zugeschrieben; bei Verletzungen blutet er. Die Vorstellung der Verwandtschaft zwischen dem animalischen und dem vegetabilischen Leben und Wachsthum, welche jetzt nur noch der dichterischen Sprache angehört, spricht sich aus in den Mythen, welche Menschen aus Pflanzen oder Bäumen entstehen lassen. Solche Mythen besitzen die verschiedensten Völker; man findet sie sowohl bei den Zulu Süd-Afrika's, als in der persischen und germanischen Mythologie. Ueber die verschiedenen Seiten der Vorstellung von den Baumseelen und den Baumgeistern, sowohl im germanischen als im classischen Alterthum, hat MANNHARDT gehandelt. Der im Baum wohnende Geist wird vielfach als Schutzgeist der einzelnen Person, des Hauses, des Dorfes betrachtet. An solche Lebens- oder Schicksalsbäume (Vårdträd heissen sie in Schweden) ist das Leben und das Glück der Individuen oder Häuser, deren Doppelgänger sie sind, oder die sie schützen, gebunden. Dass auch die Vorstellung vom eddischen Weltenbaum Yggdrasil aus diesen Gedanken zu erklären sei, möchte ich nicht behaupten; mir scheint die stark symbolische Schilderung dieses

Weltenbaums aus animistischen Vorstellungen ebensowenig erklärlich, als die ebenfalls symbolische Beschreibung der zwei Paradiesesbäume, Gen. II. Wohl aber hat MANNHARDT richtig den Gedanken des Baumgeistes als Genius des Wachsthums, Vegetationsdämon, aufgefasst und diesen Gedanken in zahllosen Volksbräuchen und Cultusriten nachgewiesen, in den germanischen Maibäumen, in der griechischen Eiresione, in dem römischen arbor intrat u. s. w., welche den Wechsel der Jahreszeiten oder das Gedeihen der Ernte begleiteten oder bewirken sollten. Zweifelhaft ist es aber, ob MANNHARDT Recht hatte, die Wilden Leute, die Waldgeister, die er im germanischen und classischen Alterthum verfolgt, die aber auch anderwärts, z. B. in Indien als die Sippschaft, die Siva begleitet, vorkommen, hierher zu rechnen; diese gehören vielmehr zu den Elementar- und Naturgeistern. Wenigstens stelle ich wohl die Dryaden, nicht aber die Kentauren und Faunen, unter den Gesichtspunkt des Baumcultus. Es giebt keinen deutlicheren Beleg für die Anschauung, welche die Bäume als lebende Wesen behandelt, als die Sitte der Vermählung von Bäumen, welche noch jetzt in Indien festlich begangen wird. Die Dendrolatrie wird auf Stufen höherer Cultur in etlichen Cultusgebräuchen officiell beibehalten. Der Buddhismus begünstigt sie in hohem Maasse; in den Geschichten früherer Geburten des Buddha, kommt dieser 43 Mal als Baumgenius vor; vom Baum, unter dem er die Buddhawürde erlangte, wurde ein Reis auf Ceylon verpflanzt und dort religiös verehrt; von Baumcultus der Buddhisten zeugen auch die Monumente, die FERGUSSON bekannt machte. In manchen Riten griechischer und römischer öffentlicher Feste (der Pyanepsien, Thargelien u. s. w.) lebt der Baumcultus fort. Dass dasselbe im Volksbrauch bis heute der Fall ist, haben wir bereits erwähnt.

Die Art der Baumverehrung war mannigfach. Mit Opferblut begoss man die Wurzeln; Speise und andere Gaben legte man unter den Baum nieder, oder hing man an seinen Aesten auf; es gab mit allerlei Fetzen und Fäden behangene Lappenbäume. Auch um Weissagungen ging man Bäume an und meinte, diese im Rauschen der Wipfel zu vernehmen; derartige Orakelbäume waren die Eiche von Dodona, die Palme von Nagran in Yemen, die Eiche von der Jud. IX: 37 die Rede ist.

Aber auch andere Pflanzen waren heilig. Der Glaube an eine Kraft zur Wahrung und Herstellung der Gesundheit, zur Erlangung langen Lebens, welche dem Wasser und den Pflanzen im allgemeinen innewohnen sollte, findet sich für das indogermanische Alterthum im Rig-Veda, im Avesta und im Volksglauben bezeugt. Unter den

Pflanzen sind mehrere zu hoher religiöser Bedeutung gelangt. So in Indien und Persien die Soma-Haomapflanze, aus der man den Opfertrank bereitete, der zu einer mächtigen Gottheit wurde. Im Brahmanismus wie im Buddhismus stand der Lotus in hohen Ehren. Im gegenwärtigen Indien wird von den Vishnuiten die Tulasipflanze angebetet. Im keltischen wie im germanischen Alterthum spielt die Mistelstaude eine hervorragende Rolle.

Unter den religiösen Erscheinungen giebt es aber kaum eine, die so vielseitig ist als der Thiercultus. Die verschiedenartigsten Empfindungen und Gedanken sind darin auf den verschiedenen Culturstufen nachzuweisen, und es ist von vornherein verfehlt, dafür einen gemeinschaftlichen Ursprung und eine einheitliche Erklärung anzunehmen. Wenn die vedischen Inder die Wolken Kühe des Himmels nennen, so hat dies nichts gemein mit der Verehrung der Kuh als eines heiligen Thiers, welche noch in unserer Zeit in Indien zu blutigen Kämpfen gegen die diesen Glauben nicht schonenden Engländer geführt hat; und wenn die alten Germanen der schützenden Hausschlange einen Napf mit Milch hinstellten, so waren sie von der Vorstellung des Kampfes eines Himmelsgottes mit einem finsteren Schlangendämon meilenweit entfernt. Wir sind also berechtigt, auch hier für verschiedene Gruppen von Erscheinungen verschiedene Erklärungen gelten zu lassen. Freilich giebt es darunter solche, welche nichts erklären, oder sofort sich als unbrauchbar herausstellen. Wenn man, wie noch Grimm thut, unter den Hauptursachen der Verehrung der Thiere anführt, dass sie „in Bezug zu einzelnen Göttern, gewissermaassen in deren Dienst standen", so ist dies gerade das, was erklärt werden soll. Der Sachverhalt ist doch wohl in den meisten Fällen der gewesen, dass die Verehrung des Thiers, unabhängig von der des Gottes entstanden, mit dieser zusammengeschmolzen oder irgendwie in Bezug gebracht worden ist. Aehnlich verhält es sich mit manchen andern Erklärungen, die wir nicht zu berühren brauchen. Als die Griechen den Thiercultus in Aegypten kennen lernten, machten sie sich allerlei Gedanken darüber, worunter recht alberne, wie man bei Diodorus Sic. lesen kann; merkwürdig genug aber übersahen sie die ähnlichen Erscheinungen in ihrer eigenen Religion, wie denn Plutarch ausdrücklich den Unterschied zwischen den Griechen betont, welche die Thiere bloss als den Göttern geweiht, und den Aegyptern, welche sie selbst als göttlich betrachten. Einen wichtigen Schritt zum Verständniss der Verehrung der Thiere bei den Aegyptern that de Brosses, indem er dieselbe mit dem Thiercultus der Neger verglich. Daraus soll man aber nicht

schliessen, dass die fetischistische Betrachtung für den ägyptischen Thiercultus maassgebend war, sondern bloss, dass der ägyptische Glaube nicht, wie früher geschah, isolirt, sondern im Zusammenhang mit analogen ethnographischen und historischen Erscheinungen zu behandeln ist.

Die Eindrücke, welche der Mensch von den ihm am nächsten stehenden Wesen, den Thieren, empfing, sind besonders mächtig gewesen. Ein gemeinsames Lebensprincip besitzen sie beide, und das Bewusstsein dieser Verwandtschaft erklärt sowohl die Sympathie als die Antipathie, welche der Mensch gegen die Thiere hegt. Bald muthet ihn das Thierische unheimlich an, bald sieht er darin die Offenbarung der allgemeinen Lebenskraft. In solchen Empfindungen sind die symbolische und die animistische Auffassung nicht scharf von einander zu trennen. Das unentwickelte Bewusstsein sieht nirgends deutliche Grenzen, welche das Göttliche, das Menschliche und das Thierische von einander scheiden. In den Thieren imponirt dem Wilden oft die Kraft, der Verstand, oder das Geheimnissvolle, wie denn die Neger die Affen für verunglückte oder büssende Menschen halten. Sehr allgemein ist die Combination der Ahnen mit den Thieren, welche SPENCER aus dem Umstand erklärt, dass allerlei Thiere, namentlich Schlangen, um das Grab herum kriechen oder hausen. Gewiss ist der Glaube an die Thiermenschheit und die Menschthierheit ungeheuer verbreitet. Er bekundet sich in den Fabeln und Thierepen, welche aus dem Folklore in die Litteratur gekommen sind, in den Vorstellungen von Werwölfen, in der Schonung alles thierischen Lebens, welche in gewissen Religionskreisen, am stärksten im Buddhismus, zur Pflicht gemacht wird, in der Lehre von der Seelenwanderung u. s. w.

Haben wir hier die dem Thiercultus zu Grunde liegenden Anschauungen angedeutet, so müssen wir nun auch den verschiedenen Gedanken, welche man damit verbindet, nachgehen. Bald werden die Thiere direct verehrt, entweder in einem einzelnen Exemplar, wie die heilige Schlange der Neger in Whida, oder in der ganzen Gattung, von welcher dann kein Individuum getödtet werden darf. Besonders die heiligen Thiere der ersteren Kategorie werden sorgfältig gepflegt, in ihren Tempeln von Priestern oder Priesterinnen bedient, mit ausgesuchter Nahrung und schönen Weibchen versehen, nach ihrem Tod mit grossem Pomp beerdigt, wie wir dies besonders eingehend von Aegypten wissen. Freilich kam es vor, dass heilige Thiere, welche die Erwartung täuschten und in Calamitäten keine Hilfe brachten, bedroht und getödtet wurden. Eine merkwürdige Sitte bei mehreren Völkern ist, dass man sich beim Thiere, das man auf der

Jagd erlegt hat, entschuldigt, um den Thiergeist zu versöhnen; so thun die Kaffern dem Elephanten, hochasiatische Völkerstämme dem Bären gegenüber; ja, sie erwarten sogar, dass der Kopf des getödteten Bären, den sie in ihrer Wohnung aufstellen, ihnen Segen bringen wird. Der Uebergang von der directen Verehrung der Thiere selbst zu der Combination derselben mit dem Dienst der Götter ist oft fast unmerklich; wie er sich vollzogen hat, wissen wir nur zum Theil. Wir finden die einschlägigen Erscheinungen bei den Culturvölkern, z. B. bei den Aegyptern, die das Thier als die wiederauflebende Gottheit verehrten, den Indern, die ihre Götter unter thierischen Symbolen, und den Griechen, welche sie mit thierischen Attributen abbildeten. Der Vorgang mag wohl öfters der gewesen sein, dass der Thiercultus, durch den officiellen Göttercultus mehr oder weniger umgedeutet und in den Hintergrund geschoben, dennoch beibehalten wurde; das heilige Thier wurde dann zur lebendigen Erscheinung oder auch nur zum Symbol der Gottheit. Bisweilen auch hat sprachliche oder schriftliche Analogie (Homonymie und Hieroglyphik) die Brücke gebildet. Endlich kommen die Priester und bilden eine Thiersymbolik aus, welche den Cultus auf seinen philosophischen Ausdruck bringt: die Verehrung des im Thiere sich offenbarenden allgemeinen Lebens. Oft sind diese drei Stufen gleichzeitig in den verschiedenen Schichten des Volkes vorhanden, wie dies gewiss in Aegypten der Fall gewesen ist.

Wir dürfen aber nicht den Schein erwecken, als hätten wir dennoch die verschlungenen Fäden dieses Cultus klar und einfach aus einander gelegt. Dies ist keineswegs der Fall. Wir haben noch kaum die grosse symbolische Bedeutung berührt, welche die Thiere in Mythen und Riten erhalten. Freilich kann man diese Bedeutung überschätzen und unrichtig darstellen. De Gubernatis versetzt auch die Thiere der Mythologie sämmtlich in himmlische Sphären, macht eine „himmlische Zoologie", worin die Thiere zu Symbolen der Wolken, des Gewitters, der Sonne u. s. w. werden. Lenormant hat die Fische und Tauben der semitischen Mythologie, in seiner Behandlung des Mythus von Semiramis, zu Trägern des feuchten und des feurigen Naturprincips gemacht. Auch Baudissin geht zu weit, wenn er den Semiten die Verehrung lebender Thiere abspricht und dieselben bei ihnen nur als bildliche Darstellung von Eigenschaften der Himmelsgötter gelten lässt; ebenso Réville, wenn er die Natursymbolik, welche den Mond als Vogel, die Sonne als Fisch, das Meer und den Blitz als Schlange vorstellt, fast ausschliesslich betont. Dies Alles ist unrichtig oder einseitig; wahr ist hingegen, dass die mythische

Sprache und Vorstellung unläugbar von einer derartigen Thiersymbolik weiss. Die Schlange, welche die Götter oder Heroen der indischen, persischen, ägyptischen Mythologie bekämpfen, ist die finstere Wolkenschlange; auch der Blitz wird öfters als Schlange vorgestellt. Jede Mythologie liefert für unsere Behauptung Belege, obgleich es manchmal nicht leicht ist zu entscheiden, ob und wie wir einen Zug natursymbolisch erklären dürfen. Wir wollen hier bloss noch an die grosse Bedeutung erinnern, welche Drache und Tiger in China haben, als Repräsentanten der activen und der passiven Seite der Natur und, in Folge dessen, als Grundlage des ganzen Systems der Divination.

Eine Liste der Thiere, welche Gegenstand religiöser Verehrung sind, würde, falls es möglich wäre eine solche vollständig zu geben, alle Arten von Thieren umfassen: wilde Thiere und Hausthiere, gefährliche und nützliche, gefürchtete und geliebte, kriechende, fliegende, laufende, schwimmende. Manchen wird eine grosse Macht, manchen nur ein beschränkter Wirkungskreis zugeschrieben. Nennen wir einige der am meisten verbreiteten Cultusthiere, so stehen Böcke, Stiere, Pferde, als weissagende Thiere, bei den Germanen in hohen Ehren; besonders auch Bären bei allen nördlichen Völkern in Asien, Europa und Amerika. An Bedeutung und Verbreitung kommt aber kein Thier der Schlange gleich, die überall, ausser in den kalten Ländern, wo sie nicht vorkommt, religiös verehrt oder gefürchtet wird. Freilich walten hierbei die verschiedensten Motive ob. Ueber die Ophiolatrie ist ganz ungebührlich phantasirt worden, indem man allerlei speculative Gedanken darin zu finden gemeint hat. Von dergleichen geheimen Speculationen wollen wir uns fern halten und nur darnach trachten, die wichtigsten Seiten des Schlangencultus hervorzuheben.

Der Schlangencultus ist besonders bei den Negern Afrika's und in Amerika einheimisch, sowohl bei den wilden Stämmen, als bei den Culturvölkern in Mexico und Peru. In Indien finden wir die schlangenanbetenden Naga; in Griechenland und Rom sind die Spuren des Schlangendienstes sogar aus dem officiellen Cultus nicht ganz verschwunden. Dass solche Spuren auch im Alten Testament vorhanden sind, lässt sich nicht hinwegdeuten. Merkwürdig ist nun, dass die Schlangen bald als feindliche, widergöttliche Mächte vorkommen, bald als freundliche, schützende Geister. Ersteres tritt uns entgegen in den schon erwähnten Beispielen von dem indischen Vritra, dem persischen Aji Dahaka, dem ägyptischen Apep, dem eddischen Midgartswurm, ferner durchgehend bei den Semiten, wo die Schlange „die dunkeln Naturmächte, das ungeordnete Chaos“ (Baudissin)

vorstellt. Dagegen wird die Schlange im griechischen Asklepiosdienst zum Symbol der Genesung, der Erneuerung, der Jugend; der römische Genius nahm die Gestalt der Schlange an, und im germanischen Volksglauben ist sie ein schützender Hausgeist. Sehr verbreitet ist auch die mantische Bedeutung der Schlange. Die Genesis nennt sie ein kluges Thier; vielfach giebt sie auch Orakel, so dass noch im Zeitalter M. Aurel's dem Betrüger von Abonoteichos, der einen neuen Cultus mit Orakel stiften wollte, nichts näher lag als das Symbol der Schlange. Neben der Schlange ist kein Thier mehr verehrt worden als der Vogel. Mit allerlei Vogelarten verbindet der Volksglaube Glück oder Unglück, besonders sind Kukuk, Rabe, Krähe als Schicksalsvögel weit verbreitet. Und dass die Mantik besonders auch die Zeichen der Vögel beachtet, werden wir später noch näher beleuchten.

Wir haben aber noch eine der Hauptformen des Thiercultus nicht erwähnt, nämlich die Verehrung des Thiers als Totem, von dem, als von seinem Ahnherrn, ein Geschlecht seinen Ursprung herleitet. Das Wort Totem, über dessen eigentliche Form man noch nicht sicher zu sein scheint, ist den Rothhäuten Nord-Amerika's entlehnt, bei denen diese Erscheinung zuerst die Aufmerksamkeit auf sich zog. Die dabei herrschende Vorstellung und Sitte war, dass ein Geschlecht oder Stamm Namen und Kennzeichen von einer gewissen Thierart, Taube, Wolf, Bär, Schlange u. s. w. (bisweilen auch von einer Pflanze) trug. Dieses Thier wurde dann als der erste Vorfahre des Geschlechts betrachtet, mit Erfurcht behandelt, und durch die Zugehörigen dieses Geschlechts unter keinen Umständen getödtet, woraus sich wohl zum Theil die weitverbreiteten Speiseverbote erklären lassen. Hingegen war dieses Thier wieder der Freund und Helfer des Geschlechts und seiner einzelnen Glieder. Diesem Glauben entsprach eine eigenthümliche gesellschaftliche Einrichtung, die unter dem allgemeinen Namen des Matriarchats bekannt ist und hauptsächlich darin besteht, dass die Verwandtschaft bloss durch die Frauen gerechnet wird, und dass Personen desselben Totem nicht unter einander heirathen (Exogamie). Solche Totemgeschlechter oder -Stämme hat man nun nicht bloss unter den Rothhäuten Amerika's, sondern auch bei den Australiern (wo der Totem Kobong heisst) und bei vielen anderen Menschenrassen gefunden. In neuerer Zeit hat sich, namentlich durch MACLENNAN, das Gebiet, auf dem man Totemismus annimmt, sehr erweitert; ja, man ist nahe daran, den ganzen Thiercultus daraus zu erklären, oder wenigstens, wie TYLOR, einen Hauptfactor des Thiercultus darin zu erkennen. Die

Veranlassung dazu liegt nahe genug. Wiewohl noch keiner der bedeutenderen Aegyptologen dafür eingetreten ist, so ist doch die Anwendung dieser Theorie auf die ägyptische Religion, die so viele Thiere kennt, welche in einzelnen Nomen verehrt werden, sehr verlockend. Das Studium des alten Familienrechts und der religiösen Sitte bei den indogermanischen Völkern liefert Argumente, welche für diese Ansicht sprechen. Endlich ist ihr eine neue Stütze von einer Seite erwachsen, von der man es nicht erwartet hätte, nämlich von den semitischen Studien. In den Namen und den vereinzelten Zügen, die uns vom Stammleben der alten Araber und der Israeliten Kunde bringen, hat ROBERTSON SMITH die Bestätigung der Theorie MACLENNAN's gefunden, dass der Totemismus eine Stufe des socialen Lebens ist, durch welche auch die Semiten gegangen sind, und STADE hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Allerdings ist diese Frage, welche fast noch mehr zur socialen Wissenschaft als zur Religionsgeschichte gehört[1]), noch nicht entschieden, und hat MACLENNAN in Sir HENRY SUMNER MAINE, dem Vertheidiger der patriarchalen Theorie, einen rüstigen Gegner gefunden. Hier haben wir bloss zeigen wollen, dass der Totemismus zu den Seiten des Thiercultus gehört, welche sich nicht auf einige Stämme Amerika's und Australiens beschränken. Um nichts Wesentliches zu übergehen, fügen wir hier noch hinzu, dass Thiere nicht bloss als Ahnherrn von Familien, Geschlechtern und Stämmen gelten, sondern auch in den Stiftungssagen mancher Städte eine Rolle spielen, wie die Wölfin bei der Stiftung Rom's, das Schwein von Alba, das Wildschwein von Ephesus, die Bären Bern's, u. s. w.; öfters besteht diese Rolle darin, dass die Thiere der künftigen Stadt ihren Platz anweisen.

§ 13. Die Verehrung der Natur.

Die Verehrung der Natur: Himmel und Erde, Sonne und Mond, Wasser und Feuer, gehört zu den ursprünglichsten und allgemeinsten Cultusformen. Bei den Wilden findet man sie neben dem Animismus und vielfach damit vermischt; bei Culturvölkern hat der Dienst mehr persönlicher Götter sie nicht ganz verdrängt, son-

[1]) Aus der Litteratur über diese vor 25 Jahren zuerst wissenschaftlich in Angriff genommenen Fragen erwähnen wir: J. J. BACHOFEN, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur (1861); J. F. MACLENNAN, Primitive Marriage (1865); L. H. MORGAN, Systems of consanguinity and affinity of the human family (1870); SIR HENRY SUMNER MAINE, Ancient Law (1861), Dissertations on early law and custom (1883); G. A. WILKEN, Das Matriarchat bei den alten Arabern (1884); W. ROBERTSON SMITH, Kinship and marriage in early Arabia (1885).

dern neben diesen Göttern bleibt man oft dabei, der materiellen Natur Gaben und Huldigung darzubringen, und hinter den Mythen und Cultusbräuchen der officiellen Religion blickt vielfach der Naturdienst durch; bis in den höchsten geistigen Religionen lebt der Naturdienst in der Volkssitte fort. Durch diese allseitigen Beziehungen scheint der Naturcultus besonders geeignet, die Einheit der religiösen Entwickelung zur Anschauung zu bringen. TYLOR und seine Meinungsgenossen bemühen sich desshalb eifrig, ihn als ein Zwischenglied, das den Uebergang des Fetischismus zum Polytheismus vermittelt, darzustellen; freilich muss TYLOR selber anerkennen, dass die einzelnen Stufen dieses Processes „jeder engeren Definition spotten". Wir haben die verschiedenen Ansichten über diese Frage schon bei der Behandlung des Ursprungs der Religion verzeichnet. Bei TYLOR's weitgreifender Auffassung des Animismus versteht es sich von selbst, dass er auch die Idee der Belebung der Natur dazu rechnet, und, weil die Seele oder der Geist hier materielle Gegenstände belebt, kommt für ihn der Naturcultus näher unter den Begriff des Fetischismus. Dagegen haben wir den Fetischismus enger begrenzt, und davon das „neue Object" SCHULTZE's ausgeschlossen; auch dünkt es uns unmöglich, den Naturdienst, der so stark das Gepräge des Ursprünglichen trägt, als eine Verzweigung des nicht-ursprünglichen Fetischismus zu betrachten. Wie zahlreich die Berührungspunkte auch seien, so ist es dennoch zu empfehlen, mit RÉVILLE den Naturcultus (den er Naturismus nennt) vom Animismus zu sondern. Nicht weniger misslich ist es, die Grenze des Naturdienstes nach oben auch nur annähernd zu bestimmen. Die Eintheilungen der Religionen zeigen, wie weit Viele das Gebiet des Naturdienstes ausdehnen. Nun ist es allerdings richtig, dass der mythologische Polytheismus diesem Standpunkt noch nicht entwachsen ist; auf dieser Stufe sind aber die Götter durchaus mehr als personificirte Naturwesen, wenn auch manche ihrer Attribute und Functionen, manche Mythen und Cultusgebräuche zum Naturdienst gehören. Der Zeus, der regnet, ist der Himmel; es wäre aber thöricht, die Zeusreligion ohne weiteres als Verehrung des materiellen Himmels zu betrachten. Man muss also das Material zur Darstellung des Naturdienstes auch aus den Mythologien und aus dem organisirten Cultus der Culturvölker zusammenlesen, aber sich hüten, diese ganz dem Gebiet des Naturismus einzuverleiben, und ebenso auch anderwärts Beobachtungen anstellen. Die Verehrung der Natur findet sich rein, da wo man die Sonne anbetet und der Erde Opfer spendet; oder mehr oder weniger verdeckt in

den Dienst irgend eines anderen Gottes einverleibt und mit fremdartigen Zusätzen vermischt; oder als Ueberbleibsel in mancherlei Volksbrauch, den man Jahrhunderte lang befolgt, ohne ihn zu verstehen. Namentlich ist dieser letzte Gesichtspunkt für unsere Frage fruchtbar, und in höherem Maasse, als es vielfach geschieht, ist bei diesen Untersuchungen das Folklore zu benutzen. Allerdings bleibt Vorsicht geboten, weil Verirrung allzuleicht ist. Nicht überall, wo ein Naturgebiet oder eine Naturerscheinung in der Religion vorkommen, liegen wirkliche Spuren ächten Naturdienstes vor. Wenn irgend ein Gott der Mythologie sich in einer Naturerscheinung offenbart oder über ein Naturgebiet herrscht, wenn irgend einem Element hohe Bedeutung oder magische Kraft beigemessen wird, so dürfen wir daraus noch nicht ohne weiteres auf eine göttliche Verehrung derselben schliessen. Auch hier halte man die nöthige, wenn auch bisweilen sehr schwierige Unterscheidung von Cultusmittel und Cultusobject sich vor Augen. Diese letztere Bemerkung gilt vornehmlich für Wasser und Feuer, die erstere auch für die anderen Naturkörper.

Zum Einzelnen übergehend, fangen wir mit der Behandlung der Elemente an. Ueber Wasser, Feuer, Luft und Erde in ihrer kosmischen und kosmogonischen Bedeutung ist von griechischen Naturphilosophen, von ägyptischen Priestern und von Anderen vielfach speculirt worden; aus diesen Gedanken lässt sich aber der Volkscultus nicht erklären, eher umgekehrt. Wohl sind auch z. B. bei den Finnen die Götter nach diesen elementaren Gebieten eingetheilt; dass dabei aber nicht an die Elemente als solche gedacht wurde, geht aus dem Umstand hervor, dass neben Luft, Wasser und Erde nicht das Feuer, sondern die Unterwelt steht. Wir wollen hier die Hauptgesichtspunkte, die sich bei der Verehrung der einzelnen Elemente darbieten, übersichtlich verzeichnen.

Das Wasser wurde verehrt, nicht im allgemeinen als das feuchte Princip der Welt oder als eine kosmogonische oder antikosmogonische Macht, sondern in seinen konkreten Erscheinungen als Meer, See, Fluss, Quelle. Dem wogenden, brausenden oder sprudelnden Wasser brachte man Opfer dar, und legte man Bitten vor. Dies ist für etliche Völker bezeugt; für die Rothhäute, wie für die Völker des classischen Alterthums. Bei den Griechen war die Verehrung der Flüsse alt, und, obgleich später in den Hintergrund gedrängt, blieb sie noch in dem Cultus einzelner Flüsse, wie des Alpheios, lange fortbestehen. Solche heilige Flüsse stehen in der Religion, hier und dort, den höchsten Göttern nicht nach, wie bei den Hindu der Ganges, bei den Aegyptern der Nil. Die Sitte, dem Meere für

glückliche Fahrt ein Opfer zu schlachten, erwähnt noch Cicero. Auch Seen und Brunnen bringt man verschiedene Gaben dar. Vielfach gehört auch zum Wassercultus das Anzünden der Lichter, vielleicht ursprünglich von mantischer Bedeutung; ebenso die Sitte des Bades, wobei Mädchen ihre Jungfräulichkeit dem Flusse oder See preisgeben. Bei all' diesen Handlungen sind nun wirklich die irdischen Wasser gemeint, eine Bemerkung, die nothwendig wird der Behauptung gegenüber, dass auch hier der Himmelsocean, wovon alles Wasser auf Erden niederfalle, als das ursprüngliche und wesentliche zu betrachten sei, oder dass, wie BAUDISSIN für die Semiten darzuthun sucht, die heiligen Gewässer mit den Gestirngottheiten in Beziehung stehen. Eine Mittelstellung nimmt in dieser Hinsicht seinem Wesen nach der Regen ein, der einerseits zu den Erscheinungen des Himmels gezählt wird, wie denn im bekannten Gebet der Athener Zeus um Regen angefleht wird, der aber auch wieder zum irdischen Wasser in so naher Beziehung steht, dass der Zauber, wodurch er hervorgebracht wird (bekannt sind die Regenmädchen, bei den Slaven Dodola, den Neugriechen πυρπηροῦνα), in Ausgiessen von Wasser oder Eintauchen in's Wasser besteht. Die Behandlung der verschiedenen Wesen, welche die Gewässer beleben, wie Najaden, Nymphen, Meerweiber, Nixen, fällt der Mythologie zu; ebenso gehören die aus dem Meer auftauchenden Ungeheuer oder die meergeborenen Götter oder Heroen meistens zu den kosmogonischen Mythen. Hier wollen wir noch bloss von der göttlichen Kraft reden, welche man dem Wasser beimisst. Schon oben war die Rede davon, dass das Wasser, wie die Pflanzen, Gesundheit und langes Leben verleihen könne. Dieser Glaube findet seinen eigenthümlichen Ausdruck in der fast allgemeinen Vorstellung vom Jugendbrunnen (Eau de jouvence). Aber auch Weihe, Reinigung, Sühnung theilt das Wasser mit, ein Gedanke, der in der Symbolik der christlichen Taufe seinen letzten Ausläufer hat.

Das Feuer hat in den mythischen Vorstellungen und in den Volksbräuchen eine grosse Bedeutung. Viele Gottheiten stehen mit dem Feuer in sehr naher Beziehung. Geschichten vom Herabholen oder Finden des Feuers erzählt die Mythologie mancher Völker, wie die griechische von Prometheus, die der Neuseeländer von Maui. Alterthümliche Arten das Feuer hervorzubringen, durch Holzreibungen (Nothfeuer), oder Bohrung, oder mit einem Brandspiegel, sind in mehreren Cultusbräuchen bewahrt geblieben. In Feuerherden wurde das Feuer beständig von Priestern oder Priesterinnen unterhalten, wie im Vestatempel zu Rom, von den Sonnenjungfrauen in Peru,

und sogar bei manchen wilden Stämmen. Das Erneuern des durch den Gebrauch im täglichen Leben oder durch unreine Berührung besudelten Feuers, das ausgelöscht und am heiligen Herde wieder neu entzündet werden musste, geschah nicht bloss bei aussergewöhnlichen Veranlassungen, wie die Griechen nach der Schlacht von Plataä die durch die Anwesenheit der Perser verunreinigten Feuer auslöschten, sondern fand an verschiedenen Orten regelmässig statt. Das Gehen durch das Feuer, oder das Darüberspringen, findet sich in manchen Cultusgebräuchen und Volkssitten, z. B. bei den römischen Palilien und in den Gottesurtheilen. Das Feuer gilt als ein verzehrendes, aber auch als ein belebendes und reinigendes Element. Wie wichtig dies Alles nun auch sein mag, so zeugt es nicht nothwendig für directe, religiöse Verehrung des Feuers. Wenn man ins Feuer Weihrauch oder etwas Anderes streute, oder wenn man, wie uns aus dem Alten Testament bekannt ist, seine Kinder durchs Feuer gehen liess, so liegt darin kein Feuercultus vor; die Flamme ist in diesen Fällen die Opferflamme, welche die Gabe den Göttern übermittelt. Macht man diese nothwendigen Unterscheidungen, so werden die Belege für den Feuercultus unsicherer und geringer an Zahl, als man vermuthen könnte. Freilich fehlen sie nicht. In dem Cultus des indischen Agni ist die Anbetung des materiellen Feuers, der sichtbaren Flamme noch vollkommen durchsichtig. Zugleich kann man hier aber auch die verschiedenen Beziehungen des Feuers mit der Sonne und dem Blitz, mit dem Opfer und dem häuslichen Herd combinirt finden. Den stärksten Beleg für den Feuercultus liefert aber die persische Religion. Im Mazdeismus werden die Elemente selbst, Wasser, Erde, Feuer, verehrt, vor allen aber das Feuer. Das Feuer wird mit Gebeten angerufen; es sorgfältig mit reinem Holz zu unterhalten, ist religiöse Pflicht; es zu verunreinigen, Frevel; ist es aber verunreinigt, so muss es nach bestimmten Vorschriften wieder gereinigt werden. Nun mag es wohl richtig sein, dass die gegenwärtigen Abkömmlinge der alten Perser, wenigstens die Gebildeten unter ihnen, diesem Feuercultus eine symbolische Deutung geben, gewiss ist im echten Parsismus das materielle Feuer damit gemeint. Bei vielen anderen Völkern, die das Feuer im öffentlichen Cultus nicht direct verehren, gilt in der Familienreligion das Feuer des häuslichen Herdes als eine mächtige Gottheit, der man Gaben und Bitten entgegenbringt.

Was wir vom Feuer sagten, gilt noch in höherem Maasse von der Luft. In Handbüchern der Mythologie ist von Luftgöttern, Windgöttern die Rede, worunter dann keiner einen höheren Rang

einnimmt als Wodan in der germanischen Religion. Nun mag es richtig sein, dass einzelne Züge im Bilde dieses Gottes sich auf die Luft zurückführen lassen, er ist aber durchaus nicht bloss als eine Personification dieses Elementes aufzufassen. Eine Verehrung der materiellen Luft oder der Winde, denn beide sind nicht zu trennen, kommt nur in einigen Gebräuchen vor, z. B., dass man etwas Mehl verwehen lässt, um den Sturm zu beschwichtigen. Die Erscheinungen der Luft sind zu wenig greifbar, um als solche Gegenstand der Verehrung zu werden. Man trachtet sie durch Zauber hervorzubringen oder zu beschwichtigen, aber sie bieten sich nicht materiell als Gegenstände der Verehrung dar. Daher sind einzelne Züge in kosmogonischen und anderen Mythen dem Leben der Luft entlehnt, und werden ferner die Winde der vier Hauptrichtungen oft persönlich als mächtige Geister, als Riesen oder Zwerge dargestellt; eine directe Verehrung des Luftelementes ist darin nicht zu finden. Aehnlich verhält es sich mit dem Donner, den man zu den Erscheinungen in der Luft, vielmehr als zu denen am Himmel rechnen muss. Den mächtigen Eindruck, den das Drama des Gewitters, das Rollen des Donners, das Leuchten des Blitzes, die zurückkehrende Klarheit des Himmels, auf die Menschen gemacht hat, bezeugen die Mythologien. Dass manche Götter wirklich vorwiegend Donnergötter, und mehrere Mythen Donnermythen sind, werden wir noch später sehen. Hier betonen wir bloss, dass auch die Erscheinungen des Gewitters nicht derartig sind, dass sie selbst, materiell, als Naturwesen verehrt werden. Es ist hier der Gott der donnert, oder der Himmel der donnert; das Gewitter kann aber nicht, wie es beim Himmel oder bei der Erde der Fall ist, selbst als Gott betrachtet werden.

Bei der Verehrung der Erde stehen wir wieder auf festerem Boden. Wir brauchen hier nicht nach den übrigens zahlreichen Spuren zu suchen, welche die Mythologien davon aufbewahrt haben, und zu fragen, in wie weit in den einzelnen Göttergestalten Züge der Erdgöttin durchblicken. Man verehrt die heilige Erde selbst, die nährende Mutter, aus deren fruchtbarem Schooss alles Leben hervorspringt, bei deren Berührung man neue Kraft erlangt, die heimathliche Erde, von der der Auswanderer eine Scholle mitnahm. Die Göttin der Erde ist sowohl von den Geistern, welche in der Erde hausen, als namentlich auch von den unterirdischen Gottheiten scharf zu unterscheiden, wiewohl die Mythologie sie vielfach in Verbindung miteinander bringt. Die materielle Erde wird von vielen Völkern verehrt, ihr werden Spenden gegossen, Bitten vorgetragen, bei Eidesablegung wird sie sehr oft angerufen. Beispiele aus

den Religionen der Wilden, der Finnen, der Chinesen u. s. w. sind leicht beizubringen. Merkwürdig ist, dass mehrere Religionen neben den mehr persönlichen Göttergestalten, deren mehrere sogar noch die Erdgöttin durchblicken lassen, für die göttliche Erde ihre eigene appellative Bezeichnung beibehalten haben: γῆ μήτηρ, terra mater, Jörd, bei Griechen, Römern, Germanen. Hierher gehören nun auch, zum Theil wenigstens, die heiligen Berge. Diese werden oft mit Ehrfurcht als Cultusstätten oder als Sitze der Gottheit (Götterberge) betrachtet, auch Berge selbst wurden bisweilen religiös verehrt. Weniger rechnen wir zum Cultus der Erde den der Waldgeister. Einen eigentlichen Waldcultus, in dem Sinne, dass der Wald selbst der Gott wäre, giebt es nicht. Im Walde verehrt der Mensch secretum illud quod sola reverentia videt (Tacitus), oder spürt er die Waldgeister, worunter die Wilden Leute, die wir oben nicht unter den Gesichtspunkt des Baumcultus bringen wollten.

Von der Verehrung der Erde zu der des Himmels ist ein gelinder Uebergang. Den Himmel betrachten viele Völker als den Vater, wie die Erde als die Mutter aller Wesen; die Ehe zwischen Himmel und Erde ist kosmogonisch. Der Himmel gilt nicht bloss als die Wohnung der Götter, sondern selbst als Gott, und damit ist das materielle Himmelsgewölbe gemeint. Nirgends ist dies deutlicher als in China, wo der Himmel, ganz materiell gedacht, als die höchste Gottheit, die Alles regiert, vorgestellt, und ihm das grosse kaiserliche Opfer dargebracht wird. Die alten Perser sollen, nach der bekannten Aussage Herodot's, das Himmelsgewölbe als Zeus angerufen haben. Auch hier wäre es ein leichtes, eine lange Liste von Himmelsgöttern, d. h. von Göttern, in deren Namen, Attributen und Functionen der Himmelscultus durchblickt, zusammen zu stellen, und im Cultus die Gebräuche nachzuweisen, welche diese Verehrung bekunden. Statt dessen wollen wir hier bloss bemerken, dass der Dienst des ganzen Himmelsgewölbes durchaus nicht den der einzelnen sich daran zeigenden Erscheinungen ausschliesst, dass im Gegentheil zugleich mit dem Himmel meistens auch die Himmelskörper, namentlich auch die Sonne, verehrt werden. In älteren Werken findet man oft den Dienst von Sonne, Mond und Sternen unter dem Namen Sabaeismus zu einer besonderen Religionsform gestempelt; allein es liegt kein Grund vor, weder diese Culte von denen anderer Naturwesen scharf zu sondern, noch die, wie wir später noch sehen werden, oft irreführende ethnographische Bezeichnung Sabaeismus dafür zu gebrauchen. Der Eindruck, welchen die leuchtenden Himmelskörper auf den Menschen machen, erklärt ihre

Verehrung zur Genüge. Natürlich steht dabei die Sonne obenan, aber auch der Mond wird häufig verehrt, die Sterne weniger direct, wenn auch manche Völker Beobachtungen über sie angestellt haben, und man diese mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit in vielen Mythen wiedergefunden hat. Sonne und Mond werden oft nebeneinander verehrt; manche Völker aber haben auch den einen Cultus ohne den anderen. So herrscht der Mondcultus bei den Wilden Brasiliens, den Hottentotten und bei vielen afrikanischen Stämmen, welche die Sonne nicht verehren. SCHULTZE und Andere behaupten, die Verehrung des Mondes sei älter und bezeichne eine niederere Stufe als die der Sonne, aber so systematisiren lässt sich dies nicht. Auch die Behauptung, die ackerbauenden Völker seien vorwiegend Sonnenverehrer, ist nicht ohne Ausnahmen wahr; z. B. in China wird wohl der Himmel ganz besonders verehrt, und doch sind es gerade nicht die leuchtenden Erscheinungen an ihm, welche die Aufmerksamkeit gefesselt haben. Wir erwähnen diese Ausnahmen aber bloss darum, weil der Sonnencultus so ungeheuer verbreitet ist. In Aegypten wie in Peru leiteten die Herrscher ihren Ursprung von der Sonne ab; in Indien wie in Griechenland, wo dem Helios Opfer und Huldigung dargebracht wurden, bei vielen wilden Stämmen wie bei Culturvölkern, finden wir die Verehrung der Sonne. Im Cultus sind es namentlich etliche Feste, die in Volksgebräuchen fortleben, welche die Verehrung der Sonne in ihrem Jahreslauf bekunden.

§ 14. Die Verehrung von Menschen.

Litteratur. Wir führen hier weder die schon oben genannten allgemeinen Werke (von TYLOR, SPENCER) an, noch die später bei den einzelnen Religionen zu nennenden Arbeiten, die ganz oder theilweise vom Todten- und Ahnencultus handeln. Wir können aber nicht umhin, hier die Werke zu erwähnen von J. LIPPERT, Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion (1881); Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer (1881); Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch (1882), worin die Ansicht, dass alle Religion aus Seelencultus sich entwickelt habe, bis in die letzten Consequenzen durchgeführt und mit einem sehr reichen, oft aber wenig zuverlässigen Material belegt wird. Bleibenden Werth dagegen hat das Buch von FUSTEL DE COULANGES, La cité antique (zuerst 1864), worin die Bedeutung des Todtencultus für das Leben der Gesellschaft und des Staats bei Griechen und Römern lichtvoll erörtert wird. Ueber den Zusammenhang und den Unterschied zwischen Todtencultus und Heiligenverehrung kann man sich an einem interessanten Beispiele belehren, bei IGN. GOLDZIHER, Le culte des saints chez les Musulmans (R.-H.-R. 1880 II), Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes (R.-H.-R. 1884 II).

Der Todtencultus steht mit einigen der wichtigsten Lehrstücke in dem engsten Zusammenhang: zuerst mit denen der Psychologie, indem er in Vorstellungen von der Seele wurzelt, die der Mensch auf niederen Culturstufen sich als Schatten, Rauch, Athem, Bild denkt, und deren Sitz im menschlichen Körper er nachspürt, während er bei höherer Bildung über ihre Materialität und Immaterialität disputirt. Andererseits verbindet sich mit dem Todtencultus auch die Lehre von der Fortdauer der menschlichen Existenz, von der Unsterblichkeit, dem Todtenreich. Wir wollen aber hier auf diese Anschauungen nicht eingehen, sondern bloss von den Todten, insofern sie Gegenstände religiöser Verehrung sind, handeln. Wie wir schon oben sahen, hat die grosse Bedeutung des Todtencultus den nach Einheit der Anschauung strebenden Philosophen SPENCER dazu geführt, die Religion ganz auf diesen einen Factor zurückzuführen, und seinen Spuren folgen Einige, wenn auch nicht Viele, wie z. B. LIPPERT. Demnach wären alle Götter ursprünglich Geister, alle Geister Seelen Verstorbener, eine Verallgemeinerung, welcher TYLOR mit feinem Tact zu entgehen gewusst hat. Wir haben schon dem gegenüber die Ursprünglichkeit auch einer anderen Seite der Religion als der animistischen dargethan; hier wollen wir hinzufügen, dass sogar die Verehrung der Todten nicht ausschliesslich aus animistischen Gedanken als Seelencultus zu erklären ist. Bei dem Ahnen-, dem Heroen-, dem Heiligendienst mögen animistische Anschauungen mit hineinspielen; diesen Culten sind aber andere Gedanken so wesentlich, dass man sie nicht als Abarten des Seelencultus betrachten kann. Ausser den Todten geniessen nun auch bisweilen lebende Menschen göttliche Verehrung. Um alle diese verschiedenen Gegenstände des Cultus zusammenzufassen, haben wir eine allgemeinere Aufschrift für diesen Paragraphen gewählt.

Cultusacte für die Todten treten in Religionen der verschiedensten Culturstufen hervor. Bei den Wilden nimmt dieser Cultus mannichfache Formen an; in den Religionen der Culturvölker ist er systematisch geordnet, bildet einen Theil der officiellen Religion und gehört entweder dem öffentlichen, oder dem privaten Cultus, oder beiden an. Es ist zu betonen, dass in diesen Religionen die Todten von den Göttern ausdrücklich unterschieden werden und bei aller religiösen Verehrung doch einen von dem Dienst der Götter deutlich verschiedenen Cultus erhalten. Man kann bei den Persern die Fravashi nicht mit den Göttern verwechseln; in Indien ist Sraddha die besondere Art von Opfern, welche den Todten dargebracht wird; in Griechenland sind für Altar, Opfer und Spenden, welche den

Todten gelten, andere Namen im Gebrauch als beim Cultus der Olympier; der Altar heisst ἐσχάρα, nicht βωμός, das Darbringen der Opfer ἐναγίζειν, ἐντέμνειν, nicht θύειν, die Spenden χοαί, nicht σπονδαί. Der Todtencultus gilt entweder einzelnen Individuen, z. B. den vor kurzer Frist Verstorbenen, deren Andenken noch lebendig ist, oder den Todten im Allgemeinen. Man verbindet damit zwei Absichten: des Todten Heil zu fördern, und das eigene. Der Todte kann nämlich gefährlich werden, z. B. als Vampir der Lebenden Kraft aussaugen, nach dem besonders unter den Slaven herrschenden Glauben; darum gilt es, diese Gefahr zu beschwören, und den zürnenden oder schädlichen Geist zu beschwichtigen. Allgemeiner aber ist der Gedanke, dass die Todten segnend und beschützend mit den Individuen, den Familien, dem Staate sich beschäftigen, die Wohlfahrt des Hauses, die Fruchtbarkeit des Feldes, die Blüthe des Reiches mehren und desshalb angerufen und beschenkt werden. Erwartet man also von den Todten, die man verehrt, Heil für sich selbst, so fasst man nicht weniger den Vortheil ins Auge, welcher auch ihnen aus dieser Verehrung entspriesst. Man denkt dabei nicht bloss an das, was ihnen zu Ruhm und Ehre gereicht, sondern für ihre directen Bedürfnisse sind die Todten von den Lebenden abhängig. Die Bestattung ist die Bedingung eines glücklichen Looses im Jenseits, wird daher den Hinterbliebenen zur ersten, heiligsten Pflicht gemacht. Die Griechen dachten sich, dass wer unbegraben geblieben war, unstät umherirrte, ohne Ruhe zu finden. Bei den Aegyptern wurde der Leichnam so dauerhaft als möglich gemacht, damit er bei der Rückkehr der Seele dieser wieder zur Behausung dienen könne. Dort, wie auf den römischen Gräbern, gab es auch manche Aufschrift, welche, sogar von fremden Vorübergehenden, eine heilige Formel bettelte, welche der Seele zum Vortheil gereichen sollte. Im kaiserlichen Rom vereinigten sich ärmere Leute zu Collegien, deren Zweck die würdige Bestattung ihrer Mitglieder war, und diese funerären Collegien waren zugleich Cultusgemeinschaften. Aber nicht bloss des Begräbnisses bedurfte der Todte. Im Jenseits setzt er dasselbe Leben fort, das er auf Erden führte; darum müssen die Lebenden sorgen, dass er an nichts Mangel habe. Speise und Trank werden ihm hingestellt, Waffen und Schmuck ihm mit ins Grab gegeben, dem Krieger folgt sein Kriegsross, dem Manne die treue Gattin; die Sitte der Wittwenverbrennung ist nicht bloss indisch. Nirgends vielleicht haben die Schlächtereien für die Todten einen so grossen Umfang wie in Dahomey, an der Westküste Afrika's, wo nach dem Tode eines Herrschers Hunderte von Weibern und Sclaven, von Soldaten und Unterthanen,

gezwungen oder freiwillig, dem Todten nachgeschickt werden, der auch noch während der Regierung seines Nachfolgers von Zeit zu Zeit einen Boten zugesandt bekommt, um ihn über die Ereignisse auf dem Laufenden zu halten. Die Todtenopfer werden dargebracht in der Voraussetzung, dass die Todten deren bedürfen. Bekannt ist die Stelle der Odyssee, wo die Schaaren der Todten begierig sich dem Blute der geschlachteten Opferwidder nähern, und Tiresias, ehe er weissagt, von diesem Blut trinken muss. Der Todtencultus bestand nun, ausser der Sorge für die Bestattung, die Opfer und Gaben, die den Todten sogleich in die Gruft begleiteten oder ihm dort später dargebracht wurden, in Leichenspielen (z. B. die des Patroklos in der Ilias), und Leichenschmausen, gewöhnlich an einigen bestimmten Tagen kurz nach dem Begräbniss und alljährlich am Todestag. Ferner kam es vor, dass das Grab als Asyl betrachtet wurde, und dass der Todte Orakel gab. So stand der Todtencultus mit verschiedenen Seiten der Religion in enger Beziehung. Aber dieser Cultus galt nicht bloss einzelnen Todten, sondern auch den Todten im Allgemeinen, die als göttliche Wesen betrachtet wurden. Merkwürdig ist der Zusammenhang des Individuellen mit dem Allgemeinen in dem Glauben, dass, was von der für bestimmte Todte dargebrachten Speise zufällig verloren ging oder sich verirrte, den armen Seelen anheim fiel, welche keine Freunde mehr hatten, die ihnen Speisen darbrachten. Die Todten im Allgemeinen, die Pitri bei den Indern, die Fravashi bei den Persern, und wie sie anderswo hiessen, wurden an bestimmten Tagen angerufen und gefeiert, und ihnen galten, auch ausser solchen Todtenfesten, gewisse Opfer. So betrifft das Meiste, was schon die ältesten indischen Gesetze vorschreiben, und noch der heutige religiöse Brauch von den Sraddhaceremonien ausübt, nicht individuelle Seelen, sondern die Todten im Allgemeinen. Bezeichnend ist die Wendung, welche die Hindu diesen Riten gegeben haben, indem die Brahmanen, als Stellvertreter für die Todten, Gaben und Speisung geniessen, was in Indien durch ein complicirtes Ritual bis ins Einzelne geordnet ist. Auch wo dies der Fall, hält es nicht schwer, überall in diesem Todtencultus den animistischen Grundzug wiederzufinden. Es ist die Seele des Todten, in ihrer noch halb materiellen Beschaffenheit, deren Bedürfnisse man befriedigen, und deren Wirkungen man zum Segen wenden will.

Wenn wir jetzt zum Ahnencultus übergehen, so behalten auch hier dieselben Gedanken theilweise ihre Geltung. Auch der Ahne ist ein Todter, auf den ungefähr alles bisher Gesagte passt, und von dessen Leben im Jenseits man sich dieselben Vorstellungen macht, wie von

dem anderer Todten. Aber es kommt etwas hinzu, wodurch der Ahnencultus sich wesentlich vom Todtendienst unterscheidet, wie denn auch z. B. die Chinesen für die Todten und die Ahnen andere Namen gebrauchen. Es ist gedankenlos, in jeder Verehrung von Todten nichts Weiteres als Seelencultus zu sehen. Bei der jährlichen Todtenfeier zum Andenken an die in der Schlacht bei Platää gefallenen Griechen, war die patriotische Erinnerung an die Männer, die für die Freiheit ihres Vaterlandes den Tod fanden, Hauptsache. Aehnlich verhält es sich nun mit dem Ahnencultus. Hierbei kommt die individuelle Seele nur in ihrer Zugehörigkeit zur Familie in Betracht. Von solchem Ahnencultus sind Spuren bei verschiedenen Völkern zu finden; organisirt war er aber bloss in China, Indien, Griechenland und Rom. Hier bildete er die Grundlage der Familienreligion, wie des Privatrechts. FUSTEL DE COULANGES hat zuerst diesen Zusammenhang zwischen der Religion und der Rechtsverfassung der alten Völker klar nachgewiesen, und die Studien über die indischen Rechtsbücher verbreiten über diesen Punkt immer mehr Licht. Hieraus erklärt sich der grosse Werth, den männliche Nachkommenschaft hatte; durch den Sohn ist die Fortdauer der Familie als Cultusgemeinschaft, sind die den Voreltern geschuldeten Ehren gesichert. Wo also ein Sohn fehlt, wird der nächste Verwandte als solcher betrachtet, oder ein entfernter, sogar ein Fremder durch Adoption an dessen Stelle gesetzt. Die Geschichte der Familienverfassung, wie die des Erbrechts wird durch diese Cultusverhältnisse beherrscht; Erbrecht und Cultuspflicht waren unlösbar verbunden; oft war die letztere eine recht drückende; für eine ungetrübte Freude gebrauchten die Römer sprichwörtlich den Ausdruck: hereditas sine sacris. Bei den Römern ist dieser Zusammenhang, wie Alles, was die Familienreligion betrifft, besonders durchsichtig. Die Vorfahren wurden als Dii Manes, der erste Stammherr, den man als Beschützer und Genius des Hauses betrachtete, als Lar familiaris verehrt. Täglich, an verschiedenen monatlich wiederkehrenden Tagen, und jährlich feierte man diese Hausgötter. Die jährliche Todtenfeier war die der dies parentales im Februar; sie wurde durch das Fest der Feralia beschlossen. Die Ceremonien bestanden darin, dass man Blumen und Speisen, etwas Salz und Korn, auf die Gräber brachte, um die Manen günstig zu stimmen, worauf am folgenden Tag eine fröhliche Mahlzeit (Caristia) die Familiengenossen vereinigte. Versäumniss im Dienst der Manen brachte die Gefahr, dass diese, als Gespenster umherirrend, dem Hause Unheil zufügen würden, wogegen die Ceremonien dienten, welche der Hausvater in den Nächten der Lemurien

vornahm. Aehnliche Gedanken beherrschen nun auch anderwärts den Ahnencultus. Der Ahne wacht über die treuen, rächt die Missethat an den bösen Mitgliedern des Geschlechts; das kommt in der griechischen Tragödie zum treffenden Ausdruck, man denke an Elektra beim Grabe Agamemnon's in den Choëphoren. Die collective Anrufung der Ahnen, wie die Familienreligion sie vorschreibt, fliesst mit der Aller Seelen im Todtendienst zusammen; in dieser Hinsicht gehören die Dii Manes und die indischen Pitri zu beiden, aber wo ihr Cultus zum Familienrecht gerechnet wird, tritt ihr Charakter als Ahnen hervor. Unverkennbar ist dieser Charakter in der chinesischen Religion. Die Lieder des Shi-king geben wiederholt Beschreibungen von den grossen Ahnenfesten mit Opfermahlzeiten; die Vorschriften des Liki regeln im Einzelnen die den Familiengliedern nach den verschiedenen Verwandtschaftsgraden gebührenden Cultusehren; die Ahnen werden in allen privaten und staatlichen Angelegenheiten berücksichtigt, um Rath gefragt, mit auf die Reise genommen u. s. w. Ein hervorragender Zug dieses Cultus, ziemlich überall, wo er vorkommt, ist, dass er nicht auf Gefühlsregungen beruht. Vor übermässiger Trauer wird gewarnt, ja damit ist den Todten schlecht gedient, sie fordern nicht Thränen, sondern die gebührenden Opfergaben. Nur die griechische Tragödie hat, in Gestalten wie Antigone und Elektra, diese Gedanken verklärt, indem sie, ohne die Bedeutung des Todten- und Ahnencultus als heilige Pflicht, festgesetzte Ordnung auch nur im geringsten abzuschwächen, zugleich für die Personen, denen in schwierigen Verhältnissen diese Pflicht obliegt, und für die Motive, welche sie bei deren Erfüllung leiten, das tiefste Gefühlsinteresse erweckt.

Ebenso fliessend wie der Unterschied zwischen Todten- und Ahnencultus ist der zwischen Ahnen- und Heroendienst; aber ebensowenig wie die Ahnen, sind die Heroen ausschliesslich oder wesentlich als Seelen zu betrachten. Der Uebergang, auf den ich hinwies, besteht in der Verehrung des ersten Ahnen als Stammherrn der Familie und in der Erweiterung der privaten Culte zu öffentlichen. Wie die Familie, so verehrt auch das Geschlecht, der Stamm seinen Stammherrn, und zwischen diesem und dem Heros Eponymos einer Stadt, einer Gegend, einer Zunft ist der Uebergang kaum merklich. So ist in China der Dienst des Kong-tse dem der Ahnen fast in Allem gleich, nur dass er allgemein ist und einer bestimmten Person gilt. So werden Sänger, Herrscher, Wohlthäter aus mythischer Vorzeit verehrt, wie Theseus, Orpheus, aber auch mitunter vollkommen historische Personen, wie die griechische Geschichte

solches von Miltiades, Brasidas, Timoleon erzählt. Helden sind Menschen, die zu göttlicher Ehre gelangt sind, oft durch Kampf und Sieg, wie z. B. Herakles und die Helden der trojanischen und thebanischen Kriege. Dabei können wir dahingestellt lassen, ob nicht manche dieser Helden wohl ursprünglich Götter gewesen sind und nie wirklich als Menschen gelebt haben; in dem Glauben ihrer Verehrer sind sie durchaus vergötterte Menschen. Das Wesentliche im Begriff des Helden ist gerade dieser Charakter eines Halbgottes von menschlicher Abkunft; nicht durch die Menschwerdung eines Gottes, sondern indem ein Mensch durch Genialität, Güte, Kraft zu einem Gott wird, entsteht der Held.

Wir können nicht umhin, die Heiligenverehrung in den grossen Religionen, welche das Erbe älterer Culte angetreten haben, hierher zu ziehen, nämlich im Buddhismus, im Christenthum, im Islam. Der Heilige ist der religiöse Heros, ein Mensch der göttlicher Ehren theilhaftig geworden ist und seine Verehrer schützen und segnen kann. Wir müssen hier aber scharf unterscheiden. Der Heiligencultus hat in den drei genannten Religionen einen grossen Umfang, aber wesentlich gehört er zu keiner derselben. Wie er dennoch darin einen Platz erlangt hat, ist historisch zu verfolgen, und werden wir bei der Behandlung zweier dieser Religionen sehen. Der allgemeinen Ursachen, die dazu geführt haben, sind es drei. Zuerst bilden diese Religionen ein religiös-sittliches Ideal und stellen diejenigen, welche dieses Ideal verwirklicht haben oder ihm am nächsten gekommen sind, als leuchtende Muster hin. Auf diese Gestalten richtet sich der Blick der Menge, der die vielen Götter entrückt sind, mit Vorliebe. Und endlich überträgt das Volk auf diese Heiligen die Functionen und Attribute seiner alten Götter. Vorzüglich in der Geschichte des Islam und in der des Christenthums sieht man dies deutlich. Wo früher irgend ein arabischer Hauptmann verehrt wurde, betet man jetzt zu einem mohammedanischen Heiligen. Die christlichen Heiligen zeigen oft auffallend die Züge der alten germanischen Götter. Solche Concessionen und Adaptationen sind die Bedingung für die Ausbreitung der betreffenden Religionen gewesen. Aber diese haben den Heiligendienst immer zu begrenzen gesucht und dem Heiligen nie officiell die volle religiöse Verehrung zuerkannt. Im Buddhismus ist die Verehrung der Buddha, Bodhisattva und anderer Heiligen, hauptsächlich in der Anbetung ihrer Bilder und Reliquien bestehend, stark verbreitet, weil diese Religion dem Volke keine andere Cultusform zu bieten hat; sie ist aber vielmehr eine Verehrung von Gegenständen als von Personen

und steht mit dem eigentlichen Wesen des Buddhismus in keinem Zusammenhang. Die Theile der christlichen Kirche, welche die Heiligenverehrung zugelassen haben, scheiden sie scharf von der Gott allein zukommenden Adoratio und erkennen theoretisch den Heiligen keinen anderen Rang und keine andere Bedeutung zu, als zur triumphirenden Abtheilung der Kirche zu gehören und durch ihre Fürbitte und Verdienste für die Menschen wirksam zu sein. Im Islam hat es nie an Reactionen gefehlt, die vom Standpunkt eines straffen Monotheismus gegen den Heiligencultus erwuchsen. Ohne auf den ethischen Inhalt des Begriffs eines Heiligen einzugehen, heben wir den Hauptunterschied hervor, welcher zwischen den drei Religionen in dieser Hinsicht herrscht. Im Buddhismus ist die Idee am wenigsten fixirt, schliesst aber, nach allgemein indischer Anschauung, übermenschliche Macht und Weisheit ein. Im Islam ist der Heilige meistens ein Mystiker, im Christenthum ein Märtyrer.

Die Verehrung lebender Menschen ist keine ursprüngliche Erscheinung und geht aus verschiedenen Ursachen hervor. Menschen, an denen etwas besonderes und geheimnissvolles ist, Zwerge, Blöd- und Wahnsinnige, bisweilen Weisse bei schwarzen Bevölkerungen gelten als göttliche Wesen, mit höheren Kräften begabt, von denen man Hülfe und Rettung erwarten könne. Thatsächlich auf demselben Gedanken beruht das Ansehen, das lebende Heilige in mohammedanischen Ländern, besonders an der Nordküste Afrika's (wo sie Marabout heissen) geniessen, wo ihnen so ziemlich Alles gestattet ist, und man sie für Leute hält, die übermenschliche Kräfte besitzen. Manche Herrscher empfingen religiöse Verehrung, die Inka in Peru als Söhne der Sonne, die Kaiser von China als Söhne des Himmels, die Pharaonen Aegyptens als Incarnationen der Gottheit: in solchen Fällen galt aber die Vergötterung mehr der königlichen Würde als ihren persönlichen Trägern. Aehnlich steht es mit den Brahmanen Indiens, die bisweilen als sichtbare Götter verehrt wurden. Im römischen Kaisercultus laufen mehrere Fäden durcheinander. Die Apotheose der Divi und Divae aus der kaiserlichen Familie umfasste nicht bloss die herrschenden Kaiser, und diese nicht alle, und fand erst nach dem Tode statt. Aber auch bei Lebzeiten wurde der Cultus anticipirt, namentlich in den Provinzen. Manche, wie Augustus, befolgten hierin eine maassvolle Politik; andere, wie Caligula, kannten keine Schranken; bekannt ist sein Vorsatz, sein Bild im Tempel zu Jerusalem aufzustellen. Im Kaisercultus dieser Periode kommen hauptsächlich folgende Gedanken neben einander oder vermischt vor. In wahnsinnigem Hochmuthe liessen Herrscher, wie

Caligula, ~~Heliogabal,~~ sich als Götter verehren, was übrigens auch anderwärts vorkam: wir erinnern an Demetrius Poliorketes und Herodes. In der besonnenen Politik eines Augustus war die Verehrung des Kaisers in den Provinzen, neben der Göttin Roma, eigentlich nichts mehr, als die Anbetung der römischen Herrschaft, des Staates und seines Herrschers. Ein wichtiger Factor dieser Erscheinung liegt aber in der Erweiterung des Cultus des kaiserlichen Geschlechts zum Staatscultus; der Lar des Augustus wurde neben den Laren öffentlich verehrt. So sehen wir, dass die Verehrung lebender Menschen immer auf andere, mehr ursprüngliche Cultusgedanken zurückzuführen ist.

§ 15. Die Götter.

Unsere Uebersicht der Objecte der religiösen Verehrung gipfelt natürlich in der Behandlung der Götter. Wohl giebt es noch manche Wesen die zwischen Gott und Mensch eine Mittelstellung einnehmen; die Hindu kennen deren etliche Classen, bei den Germanen finden wir die Riesen und die Zwerge, die Griechen nennen neben den Göttern die Dämonen und Heroen. Ausserdem giebt es noch Begleiter, Diener, Boten der Götter, die als untergeordnete Gestalten bald den Göttern beigezählt werden, bald nicht. Von allen diesen Wesen haben wir die Heroen als vergötterte Menschen schon besprochen, die übrigen übergehen wir hier um so mehr, als die meisten nicht oder kaum Gegenstand eines Cultus sind.

Wenn wir also jetzt zu den Göttern übergehen, so gehen wir nicht aus von irgend einer Minimaldefinition ihres Wesens oder ihrer Eigenschaften, wie etwa als Lebensmacht, oder als Macht und Liebe. Auch die Bestimmung des verschiedenen Inhalts, welchen die Gottesidee bei den Völkern hat, überlassen wir der späteren historischen Darstellung der einzelnen Religionen. Uns ist es hier bloss um einige Grundlinien und allgemeine Unterscheidungen zu thun. Wir beschäftigen uns dabei ausschliesslich mit Göttern, denen ein Cultus dargebracht wird, nicht mit Fassungen des Begriffs des Absoluten, welche mehr oder weniger einer Gottesidee entsprechen, in der religiösen Verehrung aber keinen Platz einnehmen.

Zuerst springt in die Augen, auf wie verschiedenen Stufen der Personification die Götter bei verschiedenen Völkern und sogar bei demselben Volke stehen. Wenn wir den Himmel der Chinesen mit dem germanischen Wodan, oder bei den Griechen Gottheiten wie Athene und Tyche mit einander in dieser Hinsicht vergleichen, so fällt der Unterschied sofort auf. Es giebt Gottheiten, die allerdings

verehrt werden, sogar eifrig, deren Namen aber noch ganz Appellativa geblieben sind, deren Geschlecht bloss die Grammatik angeht, sonst aber nicht in Betracht kommt, während bei anderen Göttern und Göttinnen ein scharf ausgeprägter geschlechtlicher Charakter hervortritt. Die Gottheiten, bei denen man nur an die Function, die Wirkung denkt, die ganz als göttliche Kräfte aufgefasst werden, bezeichnen wir mit dem aus der römischen Religion, wo sie stark vertreten sind, bekannten Namen numina. Jede dieser Gottheiten hat ihren bestimmten Wirkungskreis und geht darin auch völlig auf. Darum werden sie aber nicht weniger angerufen, als die persönlichen Götter, ja mehr als diese, da man bei bestimmten Verrichtungen und in den gewöhnlichen Verhältnissen des Lebens gerade ihrer Hülfe bedarf. Dies ist so wesentlich, dass der Cultus oft auch die mehr persönlichen Götter als solche numina behandelt und dies andeutet durch ein dem Namen des Gottes hinzugefügtes Epitheton. Wo kein besonderes numen den Eid überwacht, und man dabei den höchsten Gott anruft, bezeichnet man diesen Zeus als Horkios. Mythe und Kunst lieben aber mehr persönliche Gestalten; desshalb kommen diese bei fast allen Culturvölkern neben den numina vor. Nirgends ist dies mehr der Fall als bei den Griechen, bei denen die Personification der Götter ihren Höhepunkt erreicht; die griechischen Götter sind, nach der bekannten Aussage Herodot's, nicht bloss ἀνϑρωποειδεῖς, wie die ägyptischen, sondern auch ἀνϑρωποφύεις; wir pflegen mit geringer Abweichung zu sagen: nicht bloss anthropopathisch, sondern auch anthropomorphisch. Uebrigens sind die Nuancirungen des mehr oder weniger persönlichen Charakters der Götter sehr zahlreich; bald ist darin bloss die Individualität, bald die Menschenähnlichkeit eingeschlossen, während der Geist jeder Religion den Sinn bestimmt, in dem die Persönlichkeit der Götter gefasst werden muss.

Gehen wir von der äusseren Form der Gottesidee zu ihrem Inhalt über, so fordert zuerst der Zusammenhang der Götter mit der Natur unsere Aufmerksamkeit. Wir haben schon die Verehrung der Naturwesen behandelt und dargethan, dass diese ein Factor des Göttercultus sei, aber durchaus nicht den ganzen Göttercultus ausmache. Es ist sowohl aus Mythen, als aus Cultusbräuchen vollkommen deutlich, dass die grossen Götter der Mythologieen mit bestimmten Gebieten und Erscheinungen der Natur in naher Verbindung stehen; wir dürfen aber desshalb nicht ohne Weiteres sagen: Zeus ist der Himmel, Wodan die Luft u. s. w. Die Mythologen, welche solches immer wieder thun, wissen sehr gut, erstens, dass ein Gott wie Zeus

mit mehreren Naturerscheinungen zu thun hat, und zweitens, dass er auch manche Functionen hat, die mit dem Naturleben nichts zu schaffen haben. Man erklärt dies dann gewöhnlich so: Zeus ist ursprünglich der Himmel, die vielen Erscheinungen am Himmel gehören also mit zu seinem Wesen, er hat aber später, im Laufe der Entwickelung, ohne seinen natürlichen Charakter zu verlieren, auch andere Functionen und Attribute bekommen. Wir müssen hier bloss daran erinnern, dass die erste dieser Perioden sich unseren Blicken entzieht, dass wir nirgends den grossen Göttern der Mythologieen als einfachen Naturwesen begegnen. Der Himmelsgott ist zugleich Beschützer des Volks, Lenker der Geschicke, Wahrer des Rechts, hat also Attribute, die ihm als blossem Naturwesen nicht zukommen würden. Dazu kommt, dass diese Götter, im Unterschied von den vergötterten, individuellen Naturwesen, die allgemeine Ordnung vertreten, das, was man als die mehr abstracte Seite der Natur bezeichnen könnte, die Regelmässigkeit der Erscheinungen, den Streit der Elemente, das Licht am Himmel.

Bei dem Allem bleibt der Zusammenhang zwischen den meisten Göttergestalten der Mythologieen und dem Naturleben unverkennbar. Wir müssen aber neben diesem Zusammenhang auch den Unterschied von den Naturwesen betonen. Dies ist schon mehrfach versucht worden; den Process der Vergeistigung der Religion und der Göttergestalten hat für die griechische Götterlehre mit feinem Gefühl und Geschmack schon WELCKER, für die indogermanischen Religionen mit Gedankenschärfe ASMUS[1]) beschrieben, und auch VON HARTMANN legt diesen fruchtbaren Gedanken einem Theil seiner Darstellung zu Grunde. Freilich lässt sich diese Entwickelung nicht historisch belegen; die Reform der griechischen Religion, welche WELCKER beschreibt, ist mit Homer schon vollendet, und überall hat dieser Process in der vorhistorischen Zeit stattgefunden. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Annahme einer Entwickelung, wodurch die blossen Naturwesen zu den Göttern der historischen Zeit geworden sind, ausschliesslich auf der Analyse dieser Göttergestalten selbst beruht. Wer sich jemals mit der uns am besten bekannten, mit der griechischen, Mythologie beschäftigt hat, weiss, wie schwierig es ist, nur eines Stücks der Geschichte eines Gottes habhaft zu werden, und wie völlig unmöglich es ist, diese ganz von Anfang an zu verfolgen. Wir wollen hier die verschiedenen Factoren nennen, welche zur Erhebung der Göttergestalten über die Sphäre des Naturlebens beitragen. Zuerst sind

[1]) P. ASMUS, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung (2 Bände, 1875. 1877).

es die Verhältnisse der Götter untereinander. Die Götter werden zu grösseren oder kleineren Gruppen vereinigt, welche durch Verwandtschaft miteinander verbunden sind; sie bilden Familien oder ein Gemeinwesen, sind einem Haupte untergeordnet, das als Herr über alle gebietet, oder nur als primus inter pares die erste Stelle einnimmt. Man ist auf einer falschen Fährte, wenn man diese Götterverhältnisse in letzter Instanz auf Naturverhältnisse zurückführt: Apollo, der Sohn des Zeus, bedeutet durchaus nicht die Sonne, den Sohn des Himmels, und Horus, der Sohn des Osiris, wenigstens nicht zuerst die wiederkehrende Sonne, den Sohn der untergegangenen. Gruppen und Kreise von Göttern, wie in Aegypten, eine Hierarchie der göttlichen Wesen, wie in Persien, eine Götterfamilie und ein Götterstaat, wie bei Griechen und Germanen, sind theils aus der Verschmelzung verschiedener Culte, theils aus dem Bedürfniss, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft auch in der Götterwelt wiederzufinden, entstanden. Damit war aber ein Schritt gethan zur Umgestaltung der einzelnen Göttergestalten, die als Glieder eines grösseren Ganzen und durch ihre gegenseitigen Beziehungen ein eigenthümliches Gepräge erlangen. In derselben Richtung waren auch andere Ursachen wirksam. Die Kunst stellte die Gestalten der Götter plastisch vor, und das Gemüth verband mit ihrem Dienst sittliche Güter und Forderungen. So wurden durch aesthetische und ethische Vergeistigung die Götter den Menschen äusserlich und innerlich vergegenwärtigt und zu Idealen menschlicher Vollkommenheit gemacht. Bei den so ausgebildeten Gestalten vergessen wir fast, was noch vom Naturwesen an ihnen haftet und haben nur die scharf ausgeprägte Person vor uns, den Gott oder die Göttin, welche eine Seite des Lebens in concreter Form, aber in idealer Verklärung abbildet. Beides fehlt bei der intellectuellen Fassung der Götter, welche aber wieder auf andere Weise dasselbe Resultat bewirkt, nämlich dass das Band zwischen den Göttern und der Natur gelockert wird. Das Denken strebt dem Allgemeinen und Abstracten nach, sucht desshalb auch in den einzelnen Göttern das gemeinschaftliche Wesen und ist geneigt, in den Göttern, oder sogar an ihrer Stelle, das Göttliche als Gegenstand der Verehrung zu betrachten. Dies hat auf die Fassung der Gottesidee den grössten Einfluss; der Cultus folgt aber dieser Gedankenarbeit nur ungern oder gar nicht. Das Denken ergreift, wenn auch noch unvollkommen, die Idee einer Welteinheit, erfasst den Gedanken einer natürlichen, cultischen, sittlichen Weltordnung, der auch die Götter sich eingliedern, bildet Begriffe für diese Einheit und Weltordnung, wie Rita, Asha, Maat, τὸ θεῖον

neben οἱ θεοί, und lässt, wie schon in der griechischen Götterlehre beim Verhältniss zwischen μοῖρα und den Göttern durchblickt, in der germanischen Mythologie aber besonders deutlich ist, die ganze Götterwelt auf diesem allgemeineren Boden sich bewegen und sogar mit der Welt untergehen. Mythisch finden diese Gedanken ihren Ausdruck in den Beschreibungen der Kosmogonie, welche zugleich Theogonie ist, und in der Lehre von den Welterneuerungen und dem Weltuntergang, worein die Götter selbst verflochten sind. Hier werden also die einzelnen Götter als vergänglich und beschränkt in ihrem Wesen vorgestellt; sie sind für ihren Unterhalt von der Götterspeise, welche mitunter wohl als Opferspeise, daneben aber auch als das allgemeine Weltelement gedacht wird, abhängig. Es soll nicht geläugnet werden, dass in diesen Mythen auch dem Naturleben entlehnte Gedanken mit hineinspielen, aber der Hauptgedanke, die Einordnung der einzelnen Götter in das allgemeine Leben, ist doch keineswegs der Naturanschauung entnommen, sondern gehört zur abstracten Fassung der Götterlehre.

Bis jetzt war bloss von den Göttern die Rede, denen die Naturseite wesentlich anhaftet. Es giebt aber andere, die entweder gar nicht, oder nicht ursprünglich und nur sehr nebensächlich mit der Natur in Verbindung stehen. Es sind dies nicht bloss untergeordnete Gestalten, Personificationen abstracter Begriffe, oder auch numina im oben beleuchteten Sinn, sondern manche der Hauptgötter der Culturvölker gehören hierher. So in erster Linie die Stamm-, Volks- und Localgötter. Es ist möglich, dass dem Hauptgott der Assyrer, Assur, eine Bedeutung auch für das Naturleben zukomme; von den babylonischen Gottheiten, wie Bel, Maruduk, Istar, ist dies wohl gewiss; von den römischen Göttern Jupiter, Mars, wie vom griechischen Dionysos und dem indischen Siva, sehr wahrscheinlich; doch sind diese Götter nicht wesentlich Naturgötter, sondern die ersteren sind Nationalgötter, die beiden letzteren stellen gewisse Lebenssphären dar. Auch die Götter des Todes und der Unterwelt sind ähnlich zu fassen. Der Theil der Welt, wo sie ihren Sitz haben, das obere Lichtreich des Yama, die düstere Unterwelt des Hades, kommt nicht als Naturgebiet, sondern als Wohnort der Todten in Betracht. Eine besondere Classe von Gottheiten bilden die Cultusgötter, d. h. die, welche aus Vergötterung des Cultus oder seiner einzelnen Elemente hervorgegangen sind. Man muss sich dies nicht so denken, dass die Gottheit hinter den Cultus zurücktritt und bloss als dessen Postulat gedacht wird, sondern die Cultushandlung selbst, die heilige Formel, welche so kräftig wirkt, der Opfertrank, der

gespendet wird, gilt als grosse Gottheit und wird selbst angebetet. Die indische Religionsgeschichte wird uns die grosse Bedeutung, welche dieser Gedanke erhalten kann, zeigen.

Die übermenschlichen Einflüsse, welche auf den Menschen einwirken und sein Leben bestimmen, sind entweder förderlich oder schädlich; daher stellt er sich die Götter als gute und als böse vor, oft aber überwiegt die Furcht vor den bösen so sehr, dass er diesen am meisten dient. Dieser Streit in der Götterwelt ist wieder nicht ausschliesslich als ein Streit von Naturkräften zu fassen; denn nicht bloss die Natur bringt dem Menschen den Gegensatz zwischen förderlich und schädlich, den er ethisch zu dem zwischen gut und bös vertieft, zum Bewusstsein. In Bezug auf diesen Streit stehen die Götter der verschiedenen Völker auf sehr verschiedenen Stufen. Wo die Gottheiten lauter numina sind, kann man die wohlthätigen und die schädlichen unterscheiden, ein schroffer Gegensatz kommt aber dabei nicht heraus. Auch bei manchen Culturvölkern, Chinesen, Assyrern, Babyloniern, Römern, tritt dieser Gegensatz nicht oder kaum hervor, z. B. in einigen wenig entwickelten Mythen. Bei anderen aber hat er in der Götterlehre einen wichtigen Platz, und das auf zwei Weisen. Entweder werden die schädlichen Mächte, als feindliche, den Göttern entgegengesetzte, dämonische Wesen, gegen welche die Götter kämpfen und die sie überwinden, aufgefasst, oder der Arge ist selber ein Gott, mit den anderen gleicher Natur und Herkunft, wie der persische Ahriman, der ägyptische Set-Typhon, der nordische Loki. Eine höhere Stufe erreicht die israelitische Religion, wenn sie in Jahve das Gute und das Böse zusammenfasst und also den Teufelsglauben principiell überwindet. Dies kann aber nur auf dem Boden des Monotheismus geschehen, der einen einzigen Gott als Herrn der ganzen Welt verehrt. Auch in anderen Religionen als in der israelitischen sind Ansätze zu der Vorstellung eines Gottes, der die ganze Welt, oder wenigstens dasjenige, was dem begrenzten Gesichtskreis für die ganze Welt gilt, regiert. So haben die Inder Götter wie Prajapati, Visvakarman u. a. Dies sind aber nur durch Abstraction gewonnene allgemeine Begriffe, welche die Religion nicht beeinflussen. Am weitesten sind in dieser Richtung die Perser vorangeschritten, die den bösen Gott als dem obersten guten Gotte untergeordnet und von ihm überwunden darstellen. Zu einer universalistischen Gottesidee, welche auch die Religion beherrscht, sind in der alten Welt nur die Propheten Israels gekommen. Dass wir aber weitere Erörterungen über den Inhalt der Gottesidee der Religionsphilosophie und der Dogmatik überlassen, wird jedermann billigen.

§ 16. Magie und Divination.

Litteratur. Für die sehr umfangreiche Litteratur verweisen wir auf die allgemeinen Werke (z. B. von TYLOR) und auf die, welche über die Magie und Divination in den einzelnen Religionen später genannt werden müssen, wovon wir hier nur anführen die letzten Capitel von J. GRIMM's Deutscher Mythologie, mit den Nachträgen der 4. Ausgabe. Hier erwähnen wir noch: ALFR. MAURY, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge (1860); A. BOUCHÉ-LECLERCQ, Histoire de la divination dans l'antiquité (4 vol. 1879 bis 1882, wo auch die Litteratur über die Divination zu finden ist). Da wir die israelitische Religion unserer Darstellung nicht einfügen, nennen wir hier die kleine aber inhaltsreiche Abhandlung von W. ROBERTSON SMITH, On the forms of divination and magic enumerated Deut. XVIII, 10. 11 (Journ. of Philology, vol. XIII, XIV). Ueber die Bedeutung, welche der Glaube an Zauberei auch in der christlichen Welt gehabt hat, ist ein reiches Material geschickt bearbeitet worden von W. E. H. LECKY, History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe (2 vol.) und SOLDAN, Geschichte der Hexenprocesse. Uebrigens liefern auch namentlich die Sammlungen von Folklore manches Material.

„Wundern (activ = Wunder thun) heisst übernatürliche Kräfte heilsam, zaubern, sie schädlich oder unbefugt wirken lassen; das Wunder ist göttlich, der Zauber teuflisch; erst den gesunkenen oder verachteten Göttern hat man Zauberei zugeschrieben.“ Wir legen diese Definition J. GRIMM's unserer Darstellung nicht zu Grunde; erregt sie doch manche Bedenken. Sie enthält eine ethische Verurtheilung der Zauberei in ähnlicher Weise, wie PLATO die Zauberkünste verwirft, weil der Mensch dadurch strebe, die göttliche Macht sich selbst dienstbar zu machen. Manche fassen die Sache so, dass sie den Gedanken, der Mensch könne übernatürliche Kräfte erlangen, als die Voraussetzung betrachten. Gehe dies mit rechten Dingen zu, so nenne man es Wundermacht, die Zauberei aber sei das illegitime Wunder. Andere wieder rechnen das Uebernatürliche ganz zum Magischen. Nicht in diesen Gegensätzen liegt aber die Bedeutung des Magischen. Bei dem Glauben an die Zauberei und der Praxis derselben sind vier Hauptmerkmale ins Auge zu fassen. Zuerst hat man die Zauberei zu betrachten als den noch unbeholfenen und missrathenen Versuch des Menschen, die Natur zu beherrschen. Er thut dies aber nicht auf dem sicheren Wege der Erkenntniss, sondern voreilig, indem er bloss ideelle Zusammenhänge für reell hält und dadurch die Umstände zu beeinflussen und zu ändern meint. Diesen Factor hat TYLOR ganz richtig hervorgehoben. Zugleich aber hängt die Zauberei mit Animismus und Fetischismus eng zusammen, wie aus unserer früheren Beschrei-

bung dieser Richtungen deutlich ist: durch den Gegenstand, der Fetisch ist, übt man Macht auf den ihm innewohnenden Geist, und auch andere Wirkungen sind von den Geistern abhängig, die der Zauberer durch gewisse Mittel oder Formeln zu beeinflussen meint. Ferner ist auch der in den obigen Worten GRIMM's zuletzt betonte Gesichtspunkt ein sehr wichtiger: überall betrachten höher entwickelte Völker mit Verachtung, wenn auch nicht ohne Furcht, die älteren und niederen oder auch die fremden Völkerschaften mit ihren Göttern als Zauberer. So thaten die Christen den Germanen, die Normannen den Finnen und Lappen gegenüber. In diesen beiden letztgenannten Ursachen liegt zugleich die Veranlassung, dass die Zauberei so oft mit der Dämonologie, dem Teufelsglauben in Verbindung gebracht wird. Endlich ist die Zauberei nicht bloss für die Praxis systematisirt, sondern es giebt auch eine ganze philosophische Weltanschauung zu ihrer Begründung. Ehe wir diese kennen lernen, halten wir Ueberschau über die wichtigsten Erscheinungen dieses Gebietes.

Wir wollen die Stämme und Völker, die sich besonders der Zauberei ergeben, nicht aufzählen, denn die Liste müsste alle nennen. Die Magie gehört zu den allgemeinsten Erscheinungen des Lebens der Menschheit, in allen Welttheilen und auf allen Culturstufen. Bei den Wilden besteht fast die ganze Religion aus Zauberei, wobei sich nur in der Form allerdings wichtige Unterschiede zeigen, sowohl in den Mitteln, die man gebraucht (Zauberstäbe, -trommeln, Berührungen, Beschwörungen u. s. w.), als auch vornehmlich darin, dass bald diese Mittel, bald der ekstatische Zustand der Person des Zauberers (wie bei den Schamanen) die Hauptsache ist. Als Belege für die Richtigkeit der oben angeführten Definition TYLOR's führen wir an, dass eine Abbildung oder ein Körpertheil (etwa ein Haar oder ein Nagel) eines Menschen oder eines Thieres im Besitz des Zauberers diesem Macht giebt über das betreffende Wesen selbst, und dass eine symbolische oder nachahmende Handlung eine bestimmte Wirkung hervorbringt, wie Wasserausgiessen den Regen. In den Religionen der Culturvölker hat die Magie im organisirten Cultus ihren festen und hervorragenden Platz, besonders bei Chinesen, Assyrern und Babyloniern, Aegyptern, Indern, Römern. Dass die Perser diese Seite besonders stark entwickelt haben, wie man aus dem ihrer Priesterschaft entlehnten Namen Magier schliessen könnte, dürfen wir nicht behaupten, im Gegentheil enthält ihr Gesetzbuch Bestimmungen gegen die Zauberer. Besonders spröde haben sich die Griechen der Magie gegenüber verhalten. Die Gestalten, in welchen die Zauberei sich ihnen ver-

körpert, Medea, Kirke, die Göttin Hekate, wurden, als dem eigentlichen Hellenenthum fremd angesehen, und die magischen Künste wiederholt in Athen verpönt. Im Allgemeinen kann man als Maassstab für die grössere oder geringere Bedeutung des Magischen in einer Religion den Unterschied betrachten, ob die Götter mehr als numina oder mehr persönlich gefasst werden, und ferner, ob die liturgischen Texte, die heiligen Lieder den Charakter von Zauberformeln tragen. In dieser Hinsicht nun hat kein organisirter Cultus den magischen Charakter ganz abgestreift, und wo dies wohl der Fall ist, wie in den Beichtversammlungen der buddhistischen Mönche oder in den Erbauungsstunden protestantischer Secten, da ist der Cultuscharakter fast ganz abhanden gekommen. Auf den höheren Stufen religiöser Entwickelung lebt aber das Magische nur als zurückgedrängtes Ueberbleibsel fort. Freilich ist es dann in den niederen Schichten der Gesellschaft als Aberglaube verbreitet, oder in geheimen Genossenschaften mit dem Reiz höherer Kunst und tieferer Weisheit umgeben.

Alle Arten der Magie aufzuzählen, liegt nicht in unserem Plan. Es giebt Zauberei wider Gefahren im Allgemeinen und wider besondere Gefahren. Durch Zauberei trachtet der Kriegsherr, den Sieg an seine Fahne zu binden, der Baumeister die Festigkeit seines Baus, der Hausherr die Sicherheit seines Hauses zu bewirken. Zauberei gilt gegen Gefahren auf Reisen und gegen wilde Thiere, zum Wettermachen, gegen Krankheiten, für glückliche Entbindung der Frauen, auch gegen Einflüsse böser Geister oder feindlicher Menschen. Durch magische Mittel kann man seinen Feinden schaden, sie verzaubern durch das böse Auge oder durch Schädigung ihres Bildes. Von den Mitteln, welche zu solchen Zwecken dienen, nennt Diodor Sic. drei: καθαρμοί, θυσίαι, ἐπῳδαί. Obenan stehen wohl die heiligen Wörter und Formeln. Es sind uns etliche solcher magischen Texte aus der alten Welt bewahrt geblieben, Vieles im Atharva Veda, die buddhistische und sivaitische Tantralitteratur, die ägyptischen Todtentexte, die assyrisch-babylonischen Beschwörungsformeln. Ausserdem gab es noch magische Wörter, die geheimen Namen der Götter, manche unverständliche Wörter, die gemurmelt oder aufgeschrieben, Figuren, die gemalt wurden, damit man sie bei sich tragen könne. Manche Amulette oder Talismane bestehen aus solchen geschriebenen Sprüchen. Von anderen magischen Mitteln nennen wir die Genesungstränke, Lebenselixire, Liebeszauber, magische Knoten, Ringe, Bilder der Götter oder Wachsbildchen der Menschen: die Liste wäre noch lange fortzusetzen. Keine Seite der Magie hat aber heilloser gewirkt als der

Glaube an Hexen, in dem eigentlich das Ganze gipfelt. Hierbei herrscht der Wahn, dass Menschen sich contractmässig oder durch fleischlichen Umgang (Incubi und Succubi) den bösen Geistern oder gar dem Teufel hingeben können. Sie erlangen dann übermenschliche Macht und behexen andere Leute. Der Glaube an einen Zauberbann, der sich harmlos in manchen Märchen äussert, hat im christlichen Europa zu den Gräueln der Hexenverfolgung geführt. Diese traurige Geschichte beschreiben wir hier nicht; nur sei gesagt, dass, auch wer kein Freund rationalistischer Aufklärung ist, an dieser Geschichte nicht bloss die historische Nothwendigkeit einer solchen erkennen, sondern auch ihren segensreichen Einfluss preisen lernt.

Auch zu einer pseudowissenschaftlichen Theorie hat der Glaube an Zauberkräfte sich entwickelt. Schon in den alten Religionen, wie in der chinesischen, finden sich Ansätze zu einer solchen Lehre. In den magischen Uebungen der Buddhisten, welche durch eine anhaltende Betrachtung der Universalkreise übermenschliches Vermögen, Herrschaft über die Natur und Freiheit von ihren Schranken erlangen wollen, liegt eine solche Theorie eingeschlossen. Ausgebildet wurde diese Lehre aber erst durch die neuplatonische Philosophie, welche das religiöse Erbe der ganzen alten Welt anzutreten, philosophisch zu begründen und neu zu beleben unternahm. Die magischen Gebräuche der alten Religionen wurden herübergenommen und einer philosophischen Dämonologie angepasst. Dafür führte die Schule den Namen der Theurgie ein, deren Riten sie der ägyptischen (bekannt ist der dem Jamblichus zugeschriebene Tractat de Mysteriis Aegyptiorum), der persischen und anderen Religionen entlehnte, deren Lehre die bei den späteren Platonisten allgemein beliebte, hier aber völlig ausgebildete Dämonologie war. Aehnliche Vorstellungen von dämonischen Wesen oder Einwirkungen begründeten den Glauben an Zauberei in jüdischen (Kabbala) und christlichen Kreisen, während ältere und neuere Theosophen sich von der Seite der kosmischen Speculationen aus mehr oder weniger diesem Glauben näherten. Die Vorstellung ist dann diese, dass die Welt eine Einheit bilde, und diese kosmische Einheit die Einwirkung des einen Gebiets auf das andere zur Genüge erkläre. Das scheinbar dem Zweck ganz heterogene Mittel, die scheinbar sinnlose Formel steht mit dem Ganzen, dem Kosmos, in wesentlichem Zusammenhang; der Trank ist wirklich Lebenselixir, weil er das Lebenselement der Welt enthält, das geheime Wort ist die Formel des Weltalls, daher der Schlüssel, der Bann und Räthsel löst; mit anderen Worten, die Analogie, welche nüchterne Wissenschaft als eine ideelle behandelt, ist in Wirklich-

keit eine reelle. So ungefähr die philosophische (oder theosophische) Begründung der Magie, bei der man allerdings gewöhnlich noch die Dämonen als Repräsentanten der kosmischen Kräfte und Träger ihrer Wirkungen mit hinzuzieht.

Die Divination (Mantik) berührt sich nahe mit der Magie. Denn sie ist nicht allein Weissagung, welche die Zukunft zu erforschen sucht, sondern sie bemüht sich auch, gute Omina, günstige Umstände für Unternehmungen, Mittel zur Abwehrung eines Unheils zu erkennen und folglich herbeizuschaffen. Es giebt Fälle, von denen man kaum weiss, ob man sie zur Magie oder zur Divination rechnen soll, z. B. wenn der Zauberstab (die Wünschelruthe) verborgene Schätze anzeigt. Wo die Magie blüht, wird auch die Divination viel geübt; das Umgekehrte ist freilich nicht immer wahr; so waren die Griechen, wie wir sahen, der Magie gegenüber ziemlich zurückhaltend, das Orakelwesen aber gehört zu den am meisten hervortretenden Seiten ihrer Religion. So ist die Mantik eine der allgemeinsten Erscheinungen der Religionsgeschichte. Dazu gehören auch die Gottesurtheile (Ordalien), die Schuld- oder Unschuldsproben durch Feuer, Wasser oder auf andere Weise, bei vielen Wilden stark verbreitet und noch in den Hexenprocessen im christlichen Europa durchweg gebraucht. Die Mantik hat im Cultus mehrerer Culturvölker ihren officiellen Platz; ihren ~~Verehrern~~ Vertretern liegt die wichtige Pflicht ob, nicht bloss für die Privatinteressen, sondern für den Staat die Zeichen zu deuten. Da es nun Völker giebt, die so viel auf solche Omina halten, dass sie ohne dieselben weder in grossen noch in kleinen, weder in öffentlichen noch in privaten Angelegenheiten vorgehen, so kann man sich denken, dass die Wahrsager an Zahl, Ansehen und Einfluss einen hervorragenden Platz einnehmen. So war es in der altchinesischen Staatsreligion, und noch im heutigen China beherrscht das eigenthümliche System der Divination, das wir später unter dem Namen Fengshui behandeln werden, einen grossen Theil des Lebens. Die babylonischen Chaldäer werden geradezu als Repräsentanten der Wahrsagerei betrachtet. In Rom standen nicht weniger als drei Collegien, wovon zwei zu den ansehnlichsten Religionsinstituten gehörten (die Augures, XV viri S. F., Haruspices), den verschiedenen Arten der Divination vor, während das Recht, den Willen der Götter zum Behuf des Staates zu erforschen, eigentlich den Magistraten zukam, die sich dabei der Hülfe der Augures bedienten.

Sowohl die Schriften, welche als Leitfaden der Wahrsagerkunst in solchen Collegien gebraucht wurden, als auch das Meiste, was

Schriftsteller des classischen Alterthums περὶ μαντικῆς geschrieben haben, ist uns verloren gegangen. Auf uns gekommen sind die zwei Bücher Cicero's de Divinatione und einige Tractate über die Orakel in Plutarch's sogenannten Moralien. Das Werk Cicero's ist, trotz seiner skeptischen Haltung dem Gegenstand gegenüber, doch interessant durch die vielen Notizen, die nirgendswo anders zu finden sind, und auch weil es einige philosophische Ansichten, namentlich der Stoa, über die Mantik enthält. Die Abhandlungen Plutarch's gönnen uns einen Blick in den damaligen Stand der grossen mantischen Institute und enthalten eine Probe einer philosophischen Begründung der Mantik. Eine solche Begründung kann im allgemeinen ein Doppeltes enthalten: sie kann entweder den Werth der Zeichen aus dem kosmischen Zusammenhang ableiten, wie schon in China im Yiking versucht worden zu sein scheint, oder die Natur der Inspiration, des Enthusiasmus, des religiösen Wahnsinns beschreiben. Diesen zwei Wegen entsprechen zwei Arten von Divination, die Cicero als die künstliche und die natürliche, Neuere bisweilen als die inductive und die intuitive unterscheiden; am besten redet man wohl von einer äusseren und einer inneren Mantik.

Die äussere Mantik ist die, welche Zeichen deutet, sie hat also fast ebenso viele Arten als es τέρατα giebt. Man kann so ziemlich aus Allem wahrsagen, aus dem was man sieht oder hört, aus dem Rauschen der Bäume und dem Lodern der Flamme, aus dem Fallen von Stäbchen, aus den Linien der Hand, aus Spielkarten, aus dem Brennen oder Erlöschen von Lämpchen, aus zufälligen Begegnungen oder verirrten Worten. Die historisch wichtigsten Arten der Zeichenmantik sind aber folgende. Zuerst die Astrologie, die durch die Chaldäer systematisch zu einer Art Wissenschaft ausgebildet wurde. Die Beobachtung der Sterne, vornehmlich der Planeten, wegen der Veränderung in ihrem Platz am Himmel, wurde mit den Ereignissen auf Erden in Verbindung gebracht; namentlich stand das Leben eines jeden unter dem Einflusse des Horoskops bei seiner Nativität. Ein ähnlicher Glaube findet sich auch bei Wilden in anderen Welttheilen; für die Völker des classischen Alterthums blieb er aber immer von babylonischer Herkunft und mit dem Namen der Chaldäer verbunden. Dass er noch in der Neuzeit nachwirkte, bezeugt das allgemein bekannte Beispiel Wallenstein's, und ausser ihm hat noch Mancher an seinen Stern geglaubt. Zwei andere Hauptformen der Zeichenmantik sind die aus den Vögeln und die aus den Eingeweiden der Opferthiere. Bei den Griechen hatte sogar das Wort οἰωνός die Bedeutung eines mantischen Zeichens im allgemeinen, und sowohl

in Augur als in Auspicien ist das Wort Avis noch zu erkennen. Die Vögel gelten vorzüglich als weissagende Thiere; ihre Erscheinung zur Rechten oder zur Linken und ebenso ihre Stimme sind bedeutungsvoll und thun den Willen der Götter kund. Die Betrachtung der Eingeweide ist eine andere sehr entwickelte mantische Kunst, wichtig auch dadurch, dass hier die Divination mit dem Opfer zusammenhängt; manche Thiere wurden nur geschlachtet, um aus ihren Eingeweiden günstige Zeichen zu erlangen: mantische Opfer. Auch den Erscheinungen des Blitzes ging ein Zweig der Mantik beobachtend und deutend nach; diese Fulguralwissenschaft war in Rom von etrurischer Herkunft. Sehr verbreitet war auch die Kleromantik, wobei durch Loose gewahrsagt wurde. Diese Loose waren wohl mancher Art, Stäbchen oder Würfel; im Alten Testament ist davon einige Male die Rede, und auch das priesterliche Orakel der Urim und Thummim gehört hierher. Eine eigenthümliche Weise, das Loos zu werfen, bestand im zufälligen Aufschlagen eines Buchs; vielleicht thaten dies die XV viri, wenn sie in seltenen Fällen die sibyllinischen Schriften befragen mussten; gewiss ist, dass römische Dichter (sortes virgilianae) und später die Bibel vielfach dazu benutzt worden sind. Endlich seien noch die ungewöhnlichen Erscheinungen (portenta) erwähnt, die Verwunderung und Schrecken erregen und desshalb sühnende Ceremonien erheischen. Der Glaube an die Bedeutung dieser und anderer Zeichen findet sich auf allen Stufen der Cultur. Der Unterschied zwischen den Wilden und den civilisirten Völkern ist zwiefach: zuerst ist bei den letzteren die Kunst der Deutung zu einer Lehre systematisirt, welche Gegenstand der Tradition oder Forschung, Eigenthum einer Zunft ist; zweitens betrachten sie die Zeichen nicht für sich, sondern meistens als von den Göttern gesandt, als Offenbarung ihres Willens. Darauf beruht das Institut der Orakel, das in Griechenland, im Dienst Apollo's und anderer Gottheiten, seinen Höhepunkt erreicht, dessen Bedeutung aber wesentlich nur im Zusammenhang mit der ganzen griechischen Cultur verstanden werden kann. Dabei war nun allerdings nicht bloss die äussere, sondern vorwiegend die innere Mantik vertreten.

Die innere Mantik besteht darin, dass der Mensch selber, ohne äussere Zeichen, die er deuten muss, zum Organ eines hellsehenden oder wahrsagenden Geistes wird, durch den er besessen oder inspirirt wird. Solches kann vorübergehend oder anhaltend geschehen, so, dass der Mensch dabei sich selber entrückt, dem eigenen Bewusstsein entfremdet, in die Macht des ihm fremden Geistes

kommt, oder so, dass dieser Geist nur des Menschen eigene geistige Organe steigert und schärft. Wir können hier nicht eine Theorie des Enthusiasmus aufstellen, sondern nur erwähnen, dass unter den Philosophen besonders Plato für die Bedeutung dieser Erscheinung ein offenes Auge gehabt hat. Hier können wir nur die drei Hauptarten der inneren Mantik angeben. Die erste ist die Traumdeutung. Wie grossen Werth sie in der alten Welt hatte, weiss jeder Leser des Alten Testaments. Auch bei Griechen und Römern achtete man viel auf Träume, und in der Kaiserzeit schrieb Artemidor seinen bekannten Tractat über die Traumdeutung. Nahe verwandt damit ist die zweite Art der inneren Divination: die Nekromantik. Die Beispiele aus dem Alten Testament, wo sie verpönt ist, und aus der Odyssee sind bekannt. Weder der Schatten Samuel's, noch Tiresias erscheinen den sie Befragenden im Traum; gewöhnlich war dies aber wohl der Fall, und gaben die Todten sich durch Incubation im Schlafe kund, nachdem man sich durch Opfer und Reinigungen auf den Empfang ihrer Orakel vorbereitet hatte. Die höchste Form der Divination ist aber die, bei welcher der Mensch selbst zum Seher wird, der Geheimes schauen, Göttliches erkunden, Verborgenes offenbaren kann. Dieses Vermögen, das auch dem Menschen in der Stunde des Sterbens oft zugeschrieben wird, besitzen einige Lieblinge der Götter, oder Hochbegabte, oft zu ihrem eigenen Unglück, wie Kassandra. Dazu gehören Gestalten wie Tiresias und Kalchas, die alten Sibyllen und die weisen Frauen der Germanen, deren Tacitus gedenkt. Ohne die Geschichte des israelitischen Prophetenthums hier in flüchtiger Skizze einfügen zu wollen, müssen wir doch auch diese Erscheinung, als die höchste auf dem Gebiet der inneren Mantik, hier erwähnen. Wenn man die bekannte Theorie ROTHE's über das Zusammentreffen der Manifestation und der Inspiration in der göttlichen Offenbarung gelten lässt, so trifft bei den israelitischen Propheten die innere Mantik mit der äusseren zusammen: der ganze Weltlauf, die Schicksale ihres Volks sind die Zeichen, welche sie deuten, indem sie durch den göttlichen Geist, welcher sie inspirirt, diese Zeichen verstehen. Hier aber, wo der Begriff der Mantik den der Offenbarung streift, ist die Grenze unserer Darstellung.

§ 17. Opfer und Gebet.

Der Cultus hat zum Zweck, das Verhältniss zwischen dem Menschen und der Gottheit aufrecht zu erhalten, oder, wo es getrübt ist, wieder herzustellen, auf niederer Stufe, weil der Mensch empfindet, dass die Gaben der Götter ihm nöthig sind, auf höherer, weil ihre Gemeinschaft selbst ihm ein Bedürfniss ist. Um diesen Zweck zu erreichen, bringt er seinerseits den Göttern Gaben dar, oder trägt ihnen seine Bitten vor. Opfer und Gebet sind die zwei Hauptbestandtheile des Cultus, eng mit einander verbunden; denn „das Opfer ist ein mit Gaben dargebrachtes Gebet; wo aber zum Gebet, fand sich auch Anlass zum Opfer" (J. Grimm).

Der einfachste Gedanke, den man mit dem Opfer verband, war das bei den Griechen fast sprichwörtliche πείθειν δῶρα καὶ θεούς; man brachte den Göttern Gaben dar, um ihre Huld zu gewinnen und Gegengaben zu empfangen: do ut des. Diese Geschenke bestehen in Speise und Trank, deren die Götter durchaus bedürftig sind; Indra braucht das Somaopfer, um gestärkt zu werden im Kampf gegen die Dämonen; Jahve wird umgestimmt, wenn er Speiseopfer riecht, und auch wo der Zusammenhang zwischen der Götterspeise und dem Opfer gelöst ist, wie in der griechischen Lehre, werden doch immer die Götter als der Opfergaben bedürftig dargestellt. Im allgemeinen herrscht aber die Vorstellung, dass das Opfer Speise und Trank der Götter sei. Es wird ihnen hingestellt, auf ihren Altar oder Tisch, bei ihren Bildern oder sonstwo; die Art aber, wie es ihnen übermittelt wird, ist sehr verschieden. Den Vorgang denkt man sich oft grob materiell; so halten die meisten Wilden dafür, dass die Götter die Substanz des Opfers selbst verzehren. Man sieht, wie die Elemente die Opfer verschlingen, z. B. was man als Opfer ins Wasser wirft. Ebenso geniessen die Thiere, die man religiös verehrt, materiell die Gaben, die man ihnen bringt, und auch das, was man anderen Göttern hinstellt, wird von den sie vertretenden Priestern gegessen, oder die Idole werden damit eingerieben. Es giebt aber auch geistigere Vorstellungen von dem Hergang der Sache. Die Götter belecken das Opfer nur, das übrigens unversehrt bleibt; oder auch nicht das Geopferte selbst, sondern nur die feineren Elemente davon, gleichsam dessen Seele, gelangen zu den Göttern. Diese Vorstellung thut sich in mehreren Formen des Opfers kund: im Rauchopfer, wobei den Göttern nur ein Dampf, Wohlgeruch dargebracht wird (dazu gehört auch das Tabakrauchen der Rothhäute); im Feueropfer, indem das Feuer

die Opfermaterie vergeistigt den Göttern überbringt; im Blutopfer, da das Blut als Sitz der Seele gilt. Dieser Vorstellung einer Speisung der Götter reiht sich der Gedanke einer Tischgemeinschaft zwichen Menschen und Göttern an, entweder so, dass die Todten, Ahnen, Götter am Mahl der Menschen theilnehmen, oder so, dass beim Opfermahl ein Theil des Ganzen, das geopfert, also aus dem Besitz des Menschen in den des Gottes übertragen wird, wieder dem Opfernden zum Genuss zurückgegeben wird, so dass dieser also der Gast des Gottes ist. Beide Gedanken sind wichtig, es scheint aber nicht gerechtfertigt, mit Pfleiderer, in dieser Tafelgemeinschaft geradezu den Ursprung des Opfers zu suchen.

Bei dem Gesagten stellt sich der Mensch seinen Göttern, denen er Geschenke bringt und die er füttert, wesentlich gleich. Ueber diesen Standpunkt erhebt er sich aber, sobald er sich zur Huldigung und zum Dank gegen die Götter verpflichtet fühlt. Bei den Opfern, die er aus diesen Gründen den Göttern darbringt, ist der Mensch freilich nicht uninteressirt, aber er fasst sein Verhältniss zu den Göttern, welche er als über sich erhaben erkannt hat, doch schon tiefer auf. Ebenso geschieht dies bei den Sühnopfern. So lange diese Opfer bloss den Charakter von abwehrenden Opfern haben, um die Götter zu beschwichtigen, Heilloses und Fürchterliches abzuwenden, stehen sie noch auf der niedersten Stufe; wenn aber der Gedanke dazu kommt, dass der Grund des göttlichen Zorns in den Versäumnissen oder Vergehen der Menschen liegt, tragen die Sühn-, Schuld- oder Sündopfer, freilich in sehr verschiedenem Maasse, einen ethischen Charakter. Diese Seite tritt auch bei den Leiden und Entbehrungen hervor, welche der Mensch sich auferlegt, um seinen Göttern Genüge leisten zu können. Er giebt nicht immer von seinem Ueberfluss, sondern entäussert sich oft von Werthvollem. Bei den Opfern liegen egoistische Berechnung und peinvolle Entsagung nicht selten hart nebeneinander.

Veranlassung zum Opfer boten so ziemlich alle Ereignisse in der Natur, im Staat und im menschlichen Leben, sowohl die regelmässig wiederkehrenden, als die aussergewöhnlichen. Man opferte bei den verschiedenen Völkern bei allerlei Gelegenheiten: zu den Jahreszeiten, zur Sonnenwende, zum neuen Jahr, zum Neu- und zum Vollmond, zur Aussaat und zur Ernte, bei Hungersnoth und schlechter Witterung, zur Viehzucht und bei Seuchen. Man opferte bei Krieg und Frieden, vor der Feldschlacht und bei der Schliessung von Bündnissen. Geburt, Heirath oder Tod erheischten Opfer, aber auch bei Krankheit und Gefahr, bei dem Bau eines Hauses oder

dem Antritt einer Reise, bei dem Empfang einer guten Nachricht und bei jeglichem Unternehmen wurden welche gebracht, ja, es giebt Völker, bei denen an jeder Mahlzeit eine Spende für die Götter vergossen wurde. Besonders heben wir noch hervor die Lustrationsopfer, zur Reinigung von Localitäten, Geräthen, Personen; die mantischen Opfer, die wir schon oben erwähnten; die Gelübde, eine Art Privatopfer, welche der Mensch auf bestimmte Veranlassung hin, nach vorhergegangener Versprechung, den Göttern weiht. Bei den Culturvölkern der alten Welt kehrten nun die Opfer nicht bloss regelmässig wieder, sondern sie bildeten den递Haupttheil eines geordneten Cultus, eines Rituals. Dadurch kam ihnen nun noch eine andere Bedeutung zu, als dass sie nach bestimmten Veranlassungen einzelne Wirkungen erzielen sollten. Im Gegentheil, ohne dass der jedesmaligen Opferhandlung eine besondere Bedeutung beigemessen wurde, war die fleissige und gewissenhafte Observanz des Rituals die Bedingung für das ungetrübte Verhältniss zu den Göttern, für den ungestörten Naturlauf, die Wohlfahrt des Staates, die Blüthe der Familien und der Individuen. Störungen in allen diesen Sphären wiesen also auf Nachlässigkeit im Opfer hin, und mussten durch besondere Opfergaben aufgehoben werden.

Auch im Opfermaterial begegnen wir der grössten Verschiedenheit. Sehen wir uns bei den Wilden und bei den Culturvölkern um, so entdecken wir, dass so ziemlich Alles den Geistern und Göttern geopfert wurde: Menschen, Thiere, Pflanzen, auch die oft köstlichen Weihgeschenke von Bildern, Schmuck, Kleidern können wir dazu rechnen. In den rituellen Vorschriften ist oft mit peinlicher Genauigkeit das Einzelne über die Wahl der Gaben und die Bereitung der Speisen für die Götter geregelt. Geschlecht, Alter, Farbe der Thiere wechseln, je nachdem sie dieser oder jener Gottheit dargebracht werden. Meistens opfert man die Hausthiere, aber auch die wilden Thiere sind nicht ausgeschlossen; man opfert dem Gotte bald die ihm geweihten, bald die ihm verhassten Thiere. Neben den Thieropfern nehmen auch die von Butter, Brei, Muss einen grossen Platz ein, bei deren Bereitung oft Oel und Salz als sehr wesentlich gelten, während auch Weihrauch, entweder für sich, oder zusammen mit anderen Gaben, sehr oft vorkommt. Man kann eine Unmasse von Bestimmungen über das Opfermaterial, sowohl aus den uns bekannten rituellen Büchern, als aus dem, was wir von den Cultusgewohnheiten z. B. der alten Germanen, wissen, aufzählen; es ist aber nicht möglich, die einzelnen Züge zu deuten, oder den Gedanken nachzuspüren, aus welchen sie hervorgegangen sind.

Nur auf einige Hauptfragen wollen wir hier näher eingehen. Zuerst, was die Priorität des blutigen oder des unblutigen Opfers betrifft. In den meisten Religionen bei Culturvölkern kommen beide neben einander vor, bisweilen aber ist die Tendenz, die blutigen Opfer durch unblutige zu ersetzen, wie in Indien, deutlich erkennbar. Man hat aber gefragt, welche der beiden Arten ursprünglicher wäre, und hier lassen sich für entgegengesetzte Ansichten wichtige Gründe beibringen. Für unblutige Gaben entschied sich aus doctrinären Anschauungen Porphyrius, aber auch manche Gewohnheiten beim griechischen Opfer scheinen darauf hinzuweisen, z. B. dass auf den Kopf des Opferthiers einige Gerstenkörner gestreut wurden, dass sowohl der Mann, der das Thier geschlachtet hatte, bei den Buphonien verfolgt, als das Beil gestraft wurde, dass der Altar auf Delos, auf den keine blutigen Opfer kamen, εὐσεβῶν βωμός hiess u. s. w. Hingegen ist auch wieder das hohe Alterthum des blutigen Opfers hinlänglich bezeugt; schon in der indogermanischen Urzeit war das Pferdeopfer gebräuchlich. Die Frage nach der Priorität lässt sich also nicht entscheiden. Hierbei müssen wir noch einen Irrthum bekämpfen, welcher allzuoft wiederkehrt, auch bei Theologen, welche doch schon das Alte Testament eines Besseren belehren könnte. Man kann nämlich öfters die Behauptung lesen, die Blutvergiessung sei mit dem Sühnopfer am engsten verbunden, die Allgemeinheit der blutigen Opfer zeuge also für die Allgemeinheit des Schuldgefühls bei der Menschheit. Hier hat man aber spätere Gedankencombinationen missverständlich verallgemeinert und auf ursprüngliche Zustände übertragen.

Unter den blutigen Opfern ist das Menschenopfer sehr verbreitet gewesen. Auch in den alten Religionen, die es nicht mehr in das Ritual aufgenommen haben, ist die Erinnerung an die frühere Sitte deutlich bewahrt, wie in China, Indien und nicht weniger im Alten Testament; bei den Griechen kommt es noch spät in der historischen Zeit vor. Manche Geschichten sprechen von einer Reaction gegen die alte Sitte, wie bei den Griechen die von Atreus und Thyestes und die von Iphigenia, im Alten Testament die vom Opfer Abraham's. Aber dennoch sind die Spuren und Ueberbleibsel davon nicht verwischt. Auch bei den alten Germanen wurden Menschen geopfert, und in Mexico wurden sie zu hunderten an den religiösen Festen hingeschlachtet. Die Fassung des Opfers als Götterspeise und die dem Opfer folgende Opfermahlzeit scheinen nun auf einen ursprünglichen, wenn auch an vielen Orten später vergessenen Zusammenhang zwischen Menschenopfer und Anthropophagie hinzuweisen,

welcher noch bei vielen Wilden zu Tage tritt. Allerdings ist ein solcher Zusammenhang wirklich hier und dort zu constatiren, nicht aber so allgemein, dass ein sicherer Schluss von dem Vorkommen des Menschenopfers auf Kannibalismus erlaubt wäre. Die geopferten Menschen brauchen nicht immer als Speise der Götter betrachtet zu werden; auch als Diener und Boten wurden sie ihnen zugeschickt, oder man wollte das Theuerste den Göttern geben, um ihren Unwillen abzuwenden. In diesem Lichte wird die Selbstopferung eines Königs, die wohl bei den Germanen vorkommt, und die Hingabe des eigenen Sohnes, wie vom Moabiterkönig Mesa erzählt wird, begreiflich. Neben dieser Opferung der edelsten und theuersten Wesen, die wir z. B. auch in Karthago finden, stand die von kriegsgefangenen Feinden, Sklaven, Missethätern, die für die grossen Schlächtereien der mexicanischen Götter verwendet wurden. Braucht man also die geopferten Menschen nicht als Speise für die Götter zu betrachten, so empfiehlt es sich ebensowenig die Anthropophagie auf Opfergedanken zurückzuführen. Die Raserei des Hungers, die Rachsucht gegen Feinde, die Meinung, man mache sich die Kraft und den Muth desjenigen, dessen Herz, Auge und Zunge man verzehrte, zu eigen: das sind ebensoviele Gründe für die Anthropophagie, die mit dem Menschenopfer nichts zu schaffen haben [1]).

Manche Opfer werden nur symbolisch oder stellvertretend gebracht; darin pflegt man meistens die Spuren eines älteren, später umgeformten Cultusbrauchs zu finden. Dahin gehören die Opfer, bei denen ein Theil statt des Ganzen gegeben wird; vorzüglich gilt dies von den Sitten, wobei man wohl das Menschenleben schont, aber eine Wunde macht oder Blut fliessen lässt, um die Gottheit zu befriedigen. Hierher gehören die zahlreichen Verstümmelungen, die bei den Wilden einen Theil der religiösen Sitte ausmachen, unter Anderem das so sehr verbreitete Fingeropfer, ferner die blutige Geisselung der Knaben vor dem Altar der Artemis zu Sparta, die Beschneidung, die in Afrika so allgemein ist und deren ursprünglicher Sinn wohl noch bei den Israeliten, nach der kleinen Erzählung Exod. IV, 23 ff., nicht ganz vergessen war; auch die Castration, die bis in spätere Zeit in dem Dienst kleinasiatischer Göttinnen geübt wurde, und die Tättowirung der Polynesier haben ursprünglich diesen Sinn, womit freilich nicht geläugnet werden soll, dass diesen Sitten im Laufe der Zeit allerlei andere Gedanken untergeschoben worden

---

[1]) Ueber diesen Gegenstand sehe man die neueste interessante Arbeit von R. Andree, Die Anthropophagie (1887).

sind. Auch Stellvertretung kommt vor, wobei das Thier für den Menschen geopfert wird, wie der Widder für Isaak. Sehr gewöhnlich ist auch die Darbringung von Gaben in Effigie; so werden Puppen statt Menschen verbrannt oder ertränkt, und Teig oder Kuchen in der Gestalt von Thieren den Göttern statt dieser vorgesetzt.

Für den grössten Theil der gegenwärtigen Menschheit sind aber die Opfer, welche in den alten Religionen eine so hervorragende Rolle einnahmen, ein überwundener Standpunkt, wovon nur noch einzelne Ueberreste geblieben sind. Dem Buddhismus ist der Gedanke eines Opfers durchaus fremd; es ist nach den Principien dieser Religion weder möglich, ein Wesen zu nennen, dem solche Gaben dargebracht werden sollten, noch diesen Gaben selbst einigen Werth beizumessen. Dennoch bringt das buddhistische Volk, das die Cultusformen nicht entbehren kann, den Bildern und Reliquien Gaben dar, meistens aus Blumen und Räucherwerk bestehend. Dass aber hier nur ein kümmerliches Ueberbleibsel von Opfern vorliegt, brauchen wir kaum zu sagen. Etwas mehr ist im Islam übrig geblieben, wo beim mekkanischen Fest und im Beihram durch die ganze mohammedanische Welt viele Opferthiere geschlachtet werden. Auch hier haben wir geschonte Ueberbleibsel alter Religionen vor uns; dem eigentlichen Islam gehört dieser Gebrauch nicht an. Ebensowenig ist die Opferidee dem Christenthum wesentlich, und auch dem Judenthum ist sie im Laufe der Jahrhunderte fremd geworden. Die jüdische Religion hat die Opfer nie abgestellt; da diese aber gesetzlich nur im Tempel zu Jerusalem gebracht werden können, hat der Gottesdienst ohne diesen Tempel, wozu die Juden seit Jahrhunderten gezwungen sind, zur nothwendigen Folge gehabt, dass dies Volk sich in die neuen Cultusformen ohne Opfer hineingelebt hat, wenn es auch principiell die alten zurückwünscht. Das Christenthum nun ist eine Tochter dieser jüdischen Synagoge, daher von Anfang an eine Religion ohne Opfer. Nun hat aber die christliche Lehre den erlösenden Tod Christi vielfach als ein Opfer dargestellt, und in der katholischen Kirche gilt die diesen Actus wiederholende Ceremonie, die Messe, desshalb als eine Opferhandlung. Auch die Gaben, welche den Gläubigen zur Pflicht gemacht werden, die in der Selbsthingabe an Gott, der Widmung der ganzen Person an seinen Dienst gipfeln, stellen alle Abtheilungen der christlichen Kirche unter den Gesichtspunkt des Opfers. Nun können wir freilich nicht behaupten, dass hier überall nur eine Spielerei mit Worten vorliegt, wohl aber müssen wir betonen, dass hier von Opfern nur in so ent-

wickelter, symbolischer Bedeutung und in so durchaus anderem Zusammenhang als bei den alten Religionen die Rede ist, dass wir die Opferidee doch nicht als zum Wesen des Christenthums gehörend betrachten können.

Das Gebet ist oft der das Opfer begleitende Spruch; insofern den Worten selbst wirksame Kraft beigemessen wird, ist es eine Zauberformel. Solche feststehende Formeln, welche auch die geringste Abweichung nicht zulassen, sind wohl überall in Gebrauch gewesen; aus mehreren Religionen, auch der Culturvölker, sind sie uns bekannt, wenn auch nicht immer verständlich. Jedenfalls ist es schwierig, eine scharfe Grenzlinie zwischen Formeln zu ziehen, welche wir zu den Gebeten rechnen, und anderen, die wir als Beschwörungen betrachten. Manchen Zauberspruch um Regen wird man nicht als Gebet gelten lassen wollen, wohl aber den einfachen Spruch der Athener, der dem Marc Aurel als Typus des ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως Betens galt. Im Buddhismus fehlt das „Du" im Gebet ganz, es giebt Niemand, an den der Betende sich wendet; dennoch zählt man gewöhnlich die Formel, welche Gebetsmühlen und Gebetsflaggen tausendfach wiederholen (om mani padme hum) zu den Gebeten. Wir müssen beim Gebet mehrere Seiten unterscheiden. Zuerst die Bitte um äussere Güter. Unter den vielen Gebeten von Wilden, welche TYLOR gesammelt hat, nehmen diese Bitten um Gesundheit, Kinder, Regen, Ernte, Vieh und dergleichen eine grosse Stelle ein. Aber auch um geistige Gaben bittet der Mensch die Gottheit, und die Behauptung Cicero's: „virtutem nemo unquam deo acceptam retulit" [1]) ist durch etliche Zeugnisse aus dem classischen Alterthum selbst widerlegt, wie Sokrates die Götter zuerst um innere Schönheit und erst dann um ein dem Inneren entsprechendes Aeussere anfleht. Von demselben Sokrates stammt das schöne Gebet um das Gute im allgemeinen, weil die Götter am besten wüssten, was das Gute sei. Hier sind wir schon über die egoistische Bitte hinaus. Dies ist auch beim Dankgebet der Fall, wo man für die empfangenen Gaben dem Geber anerkennend Dank zollt. Neben der Bitte ist das wichtigste Element im Gebet die Anbetung, wobei man ehrfurchtsvoll der Gottheit huldigt, das Herz zu ihr erhebt, sich andächtig in den Gedanken ihrer Herrlichkeit versenkt. Eine solche Adoration kann sich in verschiedene Formen kleiden; sie liegt schon in den einfachen Worten, welche CASTREN von einem samojedischen Mütterchen mittheilt, das beim Untergang der Sonne diese grüsste und

[1]) Cicero, De Nat. Deor. III, 36; vergl. Xenophon, Memorab. I, 3, 2; Plato, Alkib. II. 143 A, Phaedrus 279 B.

selbst dann zu Bette ging. Sie spricht auch aus manchen alttestamentlichen Psalmen und griechischen Hymnen zu Ehren der Götter aus den ersten Bitten des Vaterunsers, wie aus der Gebetsceremonie, welche der Moslem fünfmal täglich wiederholen muss. Unsere Uebersicht über die Hauptgedanken des Gebets wäre unvollständig, wenn wir das Schuldbekenntniss nicht erwähnten. Nicht bloss in israelitischen und christlichen, sondern auch in indischen, persischen, assyrischen Gebeten kommt das Sündenbewusstsein, jedenfalls das Gefühl eines Mangels der Gottheit gegenüber, zum Ausdruck.

In der Art und Weise, wie man betet, herrschen die verschiedensten Sitten: bald stehend gen Himmel blickend, bald knieend mit gebeugtem Haupt, die Hände gefaltet oder ausgestreckt, das Haupt bedeckt oder entblösst. Bei grossem Leid oder Zerknirschung kommt das Schlagen an die Stirn oder an die Brust vielfach vor. Für die Körperstellungen sind wohl folgende Gedanken maassgebend: man richtet die Blicke oder die Hände nach der Gegend, wo man den Sitz der Gottheit sich vorstellt, und von wo man Hülfe erwartet, oder man nimmt dieselben Stellungen ein, zu welchen man als Schutzflehender mächtigen Herrschern gegenüber verpflichtet ist, oder schon durch seine Haltung zeigt der flehende Mensch, dass er „dem mächtigen Gott, seinem Sieger, sich als wehrloses Opfer darbietet und unterwirft“ (J. Grimm). Oft gilt eine Reihe von Körperstellungen und Bewegungen als wesentlicher Bestandtheil des Gebets, wie denn die mohammedanische Ceremonie der Salât ebensosehr aus solchen Bewegungen als aus den Formeln besteht, welche sie begleiten. Wichtig beim Gebet ist noch die Orientirung, öfters gen Osten, wo die Sonne aufgeht, oder nach einem bestimmten heiligen Ort, Jerusalem, Mekka, oder sonst nach einer anderen Gegend, wie für die heidnischen Germanen der Norden die heilige Richtung war.

Als Abarten des Gebets merken wir den Eid und die Verfluchung an; auch die Ordalien kann man hierher zählen, aber wir haben sie schon bei der Mantik besprochen. Die Anrufung der Gottheit zum Zeugniss, wobei man sich selbst im Falle des Meineids ihrer Rache anheimgiebt; den Fluch, den man auf Feinde meint herabrufen zu können, finden wir bei etlichen Völkern. Dass sie eigentlich zu den Gebeten gehören, geht aus ihrem Charakter deutlich genug hervor; ihre verschiedenen Formen und die symbolischen Handlungen, welche sie begleiten, zählen wir hier nicht auf.

§ 18. Andere religiöse Handlungen.

Es wäre vergebliche Mühe, den Versuch zu machen, alle Handlungen aufzuzeichnen, aus denen der Cultus besteht, oder die im Dienst der Götter vorgenommen werden. Nur einige der wichtigsten müssen wir hier noch berühren.

Beinahe überall nehmen Musik und Tanz eine hervorragende Stelle im Cultus ein. Ist die Wirkung der Formel gebunden an die Präcision, womit sie, ohne irgend einen Fehler, hergesagt wird, so gehört dazu ebenso wesentlich eine sich gleichbleibende Modulation der Stimme. So wird die Cultusformel zum Cultuslied, und dieses entwickelt sich sowohl nach der dichterischen als nach der musikalischen Seite; so wurden aus den Bacchusliedern der Griechen die Chöre der Tragödien; oder es bleibt ein Lied Jahrhunderte lang in alterthümlicher, unverständlich gewordener Form im Gebrauch, wie das Lied der Arvalbrüder in Rom. Aber nicht bloss als Gesang hat die Musik eine Stelle im Cultus, auch Instrumente begleiten die religiösen Handlungen. Dies ist schon bei den Wilden der Fall, die nicht bloss einen schrecklichen Lärm machen, um die bösen Geister zu vertreiben, sondern auch rohe Trommeln und Trompeten bei ihren religiösen Ceremonien anwenden. Zu einer auch theoretisch ausgebildeten musikalischen Kunst haben die Wilden es aber nicht gebracht. Bekanntlich wird von Pythagoras gesagt, er sei der erste gewesen, der die Musik mit arithmetischen Verhältnissen in Zusammenhang gebracht habe; aber auch bei anderen Völkern, z. B. den Chinesen, hatte sich eine Theorie der Musik selbständig gebildet. Wie dem auch sei, wir erfahren von Musikinstrumenten, die den Gesang der heiligen Lieder begleiten oder sonst beim Cultus verwendet werden, sowohl im Alten Testament, als bei anderen Völkern. So ist das Sistrum oder Klapperblech, das im Dienst aegyptischer Gottheiten vorkam, durch Plutarch's Beschreibung bekannt. In der christlichen Kirchenmusik hat die Orgel alle anderen Instrumente verdrängt, indem sie durch die Fülle ihrer Töne manche davon in sich befasst; übrigens hat auch die vox humana neben der Instrumentalmusik hier einen Ehrenplatz. Den Unterschied zwischen der Entwickelung der Kirchenmusik in der katholischen und in der protestantischen Kirche, die Bedeutung der christlichen Kirchenmusik, welche auch feinere Nuancirungen des religiösen Gefühls zum Ausdruck bringt oder erregt, wollen wir hier bloss im Vorbeigehen erwähnen.

Mit der Musik eng verbunden ist der Tanz, der in den Religionen der niederen Rassen eine so grosse Bedeutung hat, dass man sogar darin die älteste Form der Anbetung gesehen hat. Unter

dem Singen der Lieder oder dem Spielen der Instrumente werden allerlei rhythmische Bewegungen gemacht, deren symbolische Bedeutung uns meistens verborgen bleibt. Wohl ist deutlich, dass das Tanzen zur Erregung religiöser Stimmung gebraucht wurde: die Zauberpriester der Wilden rufen oft durch rasende Tänze den Zustand des Wahnsinns hervor, und wenn sie erschöpft niedersinken, gelten sie als von der Gottheit inspirirt oder besessen. Aus denselben Anschauungen erklären wir die wilden Tänze der Priester der kleinasiatischen Muttergöttin, und die der tanzenden und drehenden Derwische, welche der Islam in seine religiösen Sitten hat einschleichen lassen. Uebrigens sind bei den Wilden die Tänze meistens von zweierlei Art, entweder kriegerisch oder lasciv erotisch; inwiefern wir darin eine nachahmende Darstellung von Naturerscheinungen oder Göttergeschichten sehen müssen, lassen wir dahin gestellt. Sicher ist, dass bei den Culturvölkern die religiöse Bedeutung des Tanzes geringer ist als bei den Wilden; der Tanz hat noch wohl hie und da einen Platz im Cultus, wie beim Frühlingsritus zu Rom, wenn die Salier die heiligen Schilde hervorholten, gewöhnlich aber ist er im Verschwinden begriffen oder wird zu feierlichen Umzügen oder zu mimischen Vorstellungen bei den Festen umgeformt.

Solche Processionen kommen in den meisten organisirten Culten vor; wir finden sie bei den Aegyptern, wie bei den Griechen und Römern; bei den alten Germanen war der Umzug der Nerthus etwas Aehnliches, auch die noch heute in der Volkssitte fortdauernden Carnevalaufzüge sind Reste alter heidnischer Bräuche. Der Cultus der römischen Kirche hat die Procession in ihrer vollen Bedeutung beibehalten. Diese Bedeutung ist nun die, dass die Bilder oder Symbole der Gottheit (z. B. bei den Phallusaufzügen) herumgetragen werden, damit das Volk sie schaue und durch ihre Gegenwart gesegnet werde. Freilich sind nicht immer die Götter selbst oder ihre Repräsentationen mit im Zug, sondern oft sind es ihre Priester oder Diener, welche in feierlicher Procession zu ihren Heiligthümern ziehen. Neben der Procession nennen wir die schon durch ihre längere Dauer von ihr unterschiedene Wallfahrt. Ueberall, wo ein centrales Heiligthum, ein berühmtes Grab, eine festliche Panegyris Anziehungskraft genug besitzt, strömen die Pilger hin, wie früher die Juden in der Diaspora nach Jerusalem, und noch jetzt die Moslem nach Mekka. Aber auch ausser diesen grossen, allgemein bekannten Wallfahrtsorten giebt es deren noch manche in Indien, wie in China, in der ganzen mohammedanischen, wie in der katholischen Welt.

Die vielen Ceremonien und Verrichtungen bei den religiösen Festen lassen wir hier bei Seite, weil wir später, bei der Uebersicht über die heiligen Zeiten, darauf zurückkommen. Auch giebt es noch manche Riten, die entweder für sich oder im Zusammenhang mit anderen oft auf sehr ausgedehntem Gebiet vorkommen, wie z. B. die in Amerika verbreiteten Schwitzbäder; aber wir gehen hier darauf nicht ein. Nur noch drei Riten, die eine fast allgemeine und tiefgehende Bedeutung haben, müssen wir behandeln: das Fasten, die Reinigungen und die Weihen.

Das Fasten hat bald den Zweck, die Sinnlichkeit zu erregen, bald sie zu bezwingen. Bei den Wilden kommt es vielfach in ersterer Absicht vor. Das Fasten gehört zu den Riten, durch welche der Zauberer sich auf einen wichtigen Act vorbereitet, oder die der Jüngling im Alter der Pubertät, wo er zum Mann erklärt wird und sich einen Fetisch wählt, durchmacht. Diese Riten bezwecken eine Art Ekstase oder Betäubung hervorzubringen, und dazu wirkt das Fasten mit, wie denn bekanntlich Enthaltung, ebenso sehr wie übermässiger Genuss, eine nervöse Krisis hervorruft. Auf denselben Voraussetzungen beruht es, dass Mönche durch Fasten und Geisselung ihren Fanatismus aufs äusserste steigern, wofür sowohl die christliche, als die mohammedanische Welt die Belege liefert. Uebrigens sind mit dem Fasten noch mehrere Gedanken verbunden. Im Alten Testament kommt es häufig vor als Zeichen der Trauer, noch mehr als Zeichen der Reue, und dass es bei den Juden in der Zeit des Neuen Testaments mit grosser Ostentation geübt wurde, zeigt uns Matth. 6. Bei indischen, wie bei buddhistischen Mönchen war das Fasten ein Mittel, die Sinnlichkeit zu tödten, die Schranken der Endlichkeit zu übersteigen und sich übermenschliche Fähigkeiten zu erwerben. Im Islam wird das Fasten nicht näher begründet, sondern bloss im Licht einer religiösen Pflicht, als Inhalt eines positiven Gebots hingestellt. Die katholische Kirche stellt das Fasten unter den Gesichtspunkt der Mortification des Fleisches und der geistigen Uebung. Es giebt sehr verschiedene Arten des Fastens. Bald werden gewisse Beschränkungen des Genusses allen Anhängern einer Religion unbedingt auferlegt, wie denn die Moslem sich des Weines, die Buddhisten des Fleisches enthalten müssen; bald gilt das Fasten nur für gewisse Tage oder bestimmte Veranlassungen: so muss man sich oft auf wichtige religiöse Handlungen durch Fasten oder Enthaltung von geschlechtlichem Umgang vorbereiten, und solche Vorschriften gelten namentlich für Priester; bald sind gewisse religiöse Gemeinschaften an streng asketische Lebensweise gebunden,

wie die Pythagoräer, die Essener und manche Mönchsorden. Auch besteht der Unterschied, dass das Fasten oft einen festen Platz im organisirten Cultus einnimmt und also regelmässig zurückkehrt, wie das grosse Fasten im Monat Ramadhân bei den Moslem und der Carneval der katholischen Kirche, hingegen aber auch oft der freien Bestimmung überlassen bleibt und in grosser Trübsal oder um eines Gelübdes willen gehalten wird. Das Fasten repräsentirt die asketische Seite der Religion. In diesem Ritus spricht sich der Gedanke aus, dass, wenn auch der Genuss selbst nicht sündig ist, doch die Enthaltsamkeit den Menschen den Göttern näher bringt.

Ein ähnliches Urtheil, dass der Mensch an sich, wenigstens in bestimmten Zuständen, für die Gemeinschaft der Götter nicht taugt, liegt in den nicht weniger weit verbreiteten Riten der Reinigung. Allerdings müssen wir die rituelle Reinheit, welche durch diese Ceremonien zu Stande kommt, nicht mit der sittlichen Reinheit verwechseln: hier handelt es sich bloss um die Aufrechthaltung oder Wiederherstellung der Bedingung, um religiöse Handlungen verrichten oder in der religiösen Gemeinschaft bleiben zu können. Darum sind namentlich die Priester, welche die Cultushandlungen vornehmen und den Göttern nahe treten, an allerlei Reinheitsvorschriften gebunden, die bei den verschiedenen Völkern wechseln; oft sind ihnen lauter leinene Kleider, vegetabilische Nahrung, Keuschheit vorgeschrieben, oder sie müssen, wie der Flamen dialis in Rom, vielen Anforderungen peinlich genau entsprechen, verunreinigende Berührung und Anblick meiden, auch vor der Opferhandlung selbst Waschungen oder andere Ceremonien vornehmen. Aehnliche Reinheitsgesetze gelten in gewissen sectirerischen oder mönchischen Religionskreisen, deren wir schon bei dem Fasten gedacht haben, wie bei den Pythagoräern, Essenern und ähnlichen, wo sie als allgemeine Lebensregel, ohne Zusammenhang mit gewissen Cultushandlungen stehen. Dasselbe gilt von den Speiseverboten, welche manche Religionen allen ihren Anhängern zur Pflicht machen. Eine wichtige Rolle spielen bei sehr vielen Völkern die Reinigungen beim Eintritt in das Leben und dem Austritt aus demselben. Nicht bloss das religiöse Gesetz bei Völkern, die es codificirt haben, sondern auch die religiöse Sitte bei manchen wilden Stämmen schreibt vor, dass das Kind in den ersten Tagen mehrere reinigende Acte durchmachen muss, und dass auch die Wöchnerin sich solchen Reinigungen zu unterziehen hat. Eine Hauptquelle der Unreinheit ist aber der Tod, und der Anblick selbst des Todten verunreinigt und macht Reinigungen nöthig. Auch

leichte und unwillkürliche Versehen, gewisse Krankheiten machen unrein. Von anderer Art ist die Unreinheit des Mörders, welcher, wie Orestes, der Reinigung bedarf; hier, bei der Blutschuld, berühren die Begriffe Reinigung und Sühne einander.

Bei fast allen Völkern kommen irgend welche, wenn auch oft ungeschriebene Reinheitsvorschriften vor. Besonders entwickelt sind diese Gesetze bei den Culturvölkern des Alterthums, Aegyptern, Indern, Griechen, Römern; bei den Persern und Juden bilden dieselben sogar einen Hauptheil der heiligen Schrift. Objecte der Reinigung waren aber nicht bloss Personen. Auch das Feuer konnte gereinigt und erneuert werden durch Herbeibringen reinen Holzes und Vertheilung des verunreinigten Feuers in mehrere Herde, die dann bis auf einen gelöscht wurden. So war auch eine vorhergehende Lustration der Opfergeräthe nöthig. Haus und Weg, die durch die Anwesenheit eines Todten unrein geworden, müssen gereinigt werden. In Rom fand eine Lustratio pagi bei den Ambarvalien für das Gedeihen der Saaten, eine Lustratio populi nach dem Census und eine Lustratio Urbis in bedrängter Zeit statt. Als Reinigungsmittel kommt zuerst das Wasser in Betracht, womit man sich wäscht, worin man badet, oder womit man besprengt wird. Wir brauchen hier kaum an den reinigenden Ritus der Taufe zu erinnern. Fehlt das Wasser, wie dem Araber in der Wüste, so kann es durch Sand ersetzt werden. Neben dem Wasser ist Feuer ein wichtiges Reinigungsmittel, besonders wo es Sachen gilt, die durchs Feuer gehen müssen oder beräuchert werden. Bei Indern und Persern, aber auch bei manchen weit entlegenen wilden Stämmen wird Urin, namentlich Kuhurin, zu demselben Zweck gebraucht. Aber auch reinigende Opfer werden gebracht, wie die Suovetaurilia bei den römischen Ambarvalien, und dem Blut der Opferthiere misst man reinigende Kraft bei. Zu diesen römischen Lustrationen gehört der Umzug, bei welchem die Opferthiere um das zu lustrirende Object herumgeführt wurden. Neben allen diesen Mitteln und damit vereint, werden auch reinigende Formeln gesprochen. Uebrigens besteht die Reinigung nicht immer aus einem einzigen Act, sondern bisweilen aus einer Reihe derartiger Handlungen, wie bei der grossen Lustrationsceremonie, welche das persische Vendidad beschreibt, und die neun Nächte dauerte. So spielt die Lustration eine sehr grosse Rolle im Ritus. Wo man über diesen Standpunkt hinaus kommt, und statt des Rituellen das Sittliche betont, geht die Reinigung in die Sühne über, wie dies namentlich in der römischen Kaiserzeit öfters der Fall war. Diese zwei Ideen berühren einander, sind aber nicht identisch.

Wieder etwas anders nuancirt ist der Gedanke der Weihen, welche wir in manchen Religionen finden. Bei manchen Völkern ist eine scharfe Scheidung durchgeführt zwischen dem, was geheiligt, zu den Göttern in Beziehung gebracht, als deren Eigenthum erklärt wird, und dem, was dem allgemeinen Gebrauch überlassen bleibt. Solche geheiligte Personen und Sachen werden bei den Polynesiern als Tabu, bei den Hebräern als קדש, bei den Römern als Sacer bezeichnet. Der Act nun, durch welchen sie als solche erklärt oder dazu gemacht werden, die Consecration, die Weihe, geschieht mit verschiedenen Ceremonien. Bekannt ist die Salbung mit Oel, welche bei den Hebräern die Bedeutung einer solchen Weihe hatte und sie noch spät in der Christenheit, bei der Salbung der Könige, behalten hat. Aber noch in einem anderen Sinn reden wir von religiösen Weihen. Beim Eintritt in einen sich gegen die Aussenwelt abschliessenden religiösen Bund, wo fremde, verbotene Sitten herrschen, oder esoterische, tiefere Weisheit mitgetheilt wird, finden Weiheceremonien statt. So bei den griechischen Mysterien, die nur Eingeweihte schauen durften. Allerdings ist die Grenze zwischen Weihe- und Lustrationsceremonien nicht überall scharf zu ziehen. Die Prüfungen, welche die Jünglinge im Alter der Pubertät bei manchen Wilden durchmachen müssen, sind unter beide Gesichtspunkte zu stellen. Auch die Weihen bei den Mysterien zeigen auffallende Verwandtschaft mit den Reinigungen. Allein bei den Reinigungen ist der Blick mehr rückwärts gerichtet auf das, was abgelegt werden muss, bei den Weihen mehr vorwärts, auf das, wozu man gelangen will.

§ 19. Die heiligen Orte.

Die Heiligkeit bestimmter Orte ist darin begründet, dass die Götter dort wohnen oder dort verehrt werden; diese zwei Gesichtspunkte schliessen einander aber nicht aus, da viele Tempel Götterwohnungen und Cultusstätten zugleich sind. Die Götter nun wohnen im Himmel, und auch auf Erden ist keine Stelle ihrer Gegenwart baar, wenigstens nach der Anschauung mancher Völker; aber eigentlich hausen sie in den unnahbaren Theilen der Erde, in Wüsten, Höhlen, Felsenklüften, am allermeisten auf Bergen und in Wäldern. Die Vorstellung eines Götterbergs findet sich in mehreren Mythologien, und auch ohnedem haben viele Völker die Berge mit religiöser Ehrfurcht betrachtet. Ebenso hat die feierliche Stille des Waldes das Gefühl göttlicher Nähe kräftig geweckt, wie wir namentlich von den Germanen wissen. Die grosse

Bedeutung des Waldes, als architektonisches Motiv beim Tempelbau, kommt in manchen Stilen deutlich zum Vorschein. In solchen Hainen, oder auf Bergen, oder wo anders Veranlassung dazu war, betete man zu der Gottheit unter freiem Himmel und verrichtete heilige Riten. Die Stelle wurde dann zu dem Zwecke durch irgend eine Ceremonie geweiht, was sogar nicht immer nöthig war. Dieser Cultus unter freiem Himmel, wobei der Altar auf der nackten Erde errichtet wurde, ist bei manchen alten Völkern, wie Indern, Persern, allgemein, und auch da, wo den Göttern Tempel erbaut werden, wie bei den Griechen, dauert er fort.

Was zum Tempelbau Veranlassung gegeben hat, lässt sich natürlich nicht mehr historisch ergründen. Die Behauptung, dass auch in dieser Hinsicht die Religion aus dem Todtencultus hervorgegangen, und die Tempel ursprünglich Grabgebäude gewesen seien, trifft wieder nur für einzelne Fälle zu, wie in China, wo der Ahnensaal zum Ahnentempel wird, aber kann nicht als allgemeine Regel gelten. Die Bestimmung der Tempel belehrt uns dagegen einigermaassen über deren Ursprung. Die Tempel sind in erster Linie Repositorien der Symbole oder der Bilder der Götter. So haben die Wilden schon ihre Fetischhütten, wo sie eine Anzahl von Fetischen zusammenbringen oder einen grossen Hauptfetisch aufbewahren. Wo grosse, kostbare und kunstreiche Götterbilder angefertigt werden, baut man ihnen ein Haus, in dem zugleich die vielen Cultusgeräthe und Weihgeschenke untergebracht werden. Diese Bedeutung behält das Heiligthum, auch wo es schon eine andere hat; so ist der Tempel zu Jerusalem wesentlich auch das Haus für die alte heilige Bundeslade, und die Kaabah zu Mekka für die vielen Gottheiten der arabischen Stämme, ehe Mohammed sie davon säuberte. So bekundet der Tempelbau den Werth, den man gewissen Gegenständen als Symbolen oder Bildern der Gottheit beimisst, und hängt also mit der Entwickelung der Idololatrie zusammen. In derselben Richtung ist aber noch eine andere Ursache wirksam gewesen, nämlich die Herrschaft der Grosskönige, die ihre politische Macht zur Schau trugen und durch prachtvolle Bauten befestigten, welche sie sich selbst und ihren Göttern errichteten. So entstanden die Paläste und Tempel am Nil und am Euphrat, und dass auch Salomo aus ähnlichen Motiven den Tempelbau unternahm, ist bekannt. Die grossartigen Bauten Babylon's und des aegyptischen Theben's sind uns aus den Ueberresten und aus Beschreibungen bekannt; dort finden wir auch schon, wie später in Olympia und Eleusis, den Tempelbezirk, innerhalb dessen mehrere grössere und kleinere Heiligthümer

standen, die unter einander verbunden waren und eine Einheit bildeten.

Die griechischen Tempel, welche dieselben rohen Anfänge hatten, wie anderswo, zeichnen sich in der Blüthezeit durch grosse künstlerische Vollendung aus. Die Entwickelung ihrer Formen gehört in die Geschichte der Architektur; hier sei bloss erwähnt, dass sie hauptsächlich durch die Rolle bedingt ist, welche die Säulenreihen und -gänge, am Eingang oder rings herum, dabei spielen. Bei den römischen Heiligthümern müssen wir etwas länger stehen bleiben, weil kein Volk die verschiedenen Arten von heiligen Orten schärfer charakterisirt hat, als die Römer. Sie kennen loca sacra, templa und loca religiosa: Bezeichnungen, die ebenso auf Gebäude angewendet werden, wie auch auf andere Localitäten unter freiem Himmel. Die loca sacra oder fana sind solche, welche durch pontificale Consecration in den Besitz der Götter übergegangen sind; dazu gehören also allerdings die aedes sacrae der Götter, aber eben so gut die altheiligen nemora und luci, z. B. der Hain, wo der Cultus der Arvalbrüder stattfand. Die templa sind die Stätten, welche nach den Beobachtungen der Auguren gewählt und durch ihre Riten eingeweiht wurden, wie denn ursprünglich „templum" der mit dem auguralen lituus abgegrenzte Theil des Himmels war, und dann auch auf Erden der conceptis verbis locus effatus, worauf der Augur stand. Alle aedes sacrae sind fana, manche dazu auch templa; in dem letzteren Fall müssen sie eine viereckige Form haben, sonst können sie auch, wie die aedes Vestae, rund sein. Die loca religiosa sind die ausserhalb dieser beiden Kategorien liegenden, aber doch mit religiöser Ehrfurcht zu betrachtenden Oertlichkeiten: Heiligthümer für Privatculte, Gräber, Stätten, wo der Blitz eingeschlagen hatte (fulgur conditum) und dergleichen.

Ueber den Bau der Tempel, in sofern darin religiöse Gedanken sich äussern, müssen wir Einiges bemerken. Auch hier spielt die Orientirung eine grosse Rolle, wie beim Beten und bei der Herrichtung der Gräber. Die ägyptischen Tempel sind, wie die Pyramiden, genau orientirt, der griechische Tempel hat seinen Eingang nach Osten, das templum ist wieder anders, aber nicht weniger sorgfältig orientirt, und dass auch christliche Kirchen Aehnliches aufweisen, ist bekannt. Die Bauart, Einrichtung, Ornamentirung der Tempel hat oft symbolische Bedeutung. So sind die kolossalen Tempel des modernen Indiens mit symbolischem Beiwerk überladen; der Bau des babylonischen Terrassentempels, wie der des ägyptischen Labyrinths, hatte ebenso sehr symbolische Bedeutung, wie die Ein-

richtung des Heiligthums zu Jerusalem. Das adyton, um einige Hauptgedanken anzuführen, das abgeschlossene, bisweilen dunkle, Innere des Tempels, bildet den erhabenen, unnahbaren Charakter der Gottheit ab, und die verschiedenen Abtheilungen der Tempel, die noch in den Chören der christlichen Kirche übrig sind, die Scheidung zwischen Priestern und Laien, Eingeweihten und Profanen. Freilich dürfen wir nicht hoffen, dass es uns gelingen wird, im einzelnen die Symbolik der Tempelbauten zu erklären. Bald scheint sie sich auf den Bau der Welt, bald auf das religiöse Verhältniss des Menschen zu den Göttern zu beziehen. Die griechische Kunst hat sich von ihr fast ganz freigemacht, wenigstens sich beim Bau der Tempel durch ästhetische Rücksichten leiten lassen. Dennoch spiegelt sich in den griechischen Tempeln der Charakter der griechischen Religion ab. „Der Hellene hält die Mitte zwischen „der wuchtvoll lastenden Massenhaftigkeit Aegyptens und dem die „Schwere überwindenden Emporstreben der mittelalterlichen Gothik; „er wirkt überhaupt nicht durch kolossale Grösse, sondern durch „die Klarheit und Schönheit der Form“ (Carrière). Der christliche Kirchenbau, der sich aus der Grundform der Basilika entwickelt hat, erreicht, nach dem byzantinischen und dem romanischen Stil, in der Gothik seinen Höhepunkt, bringt aber mehr die mittelalterlich christlichen als die ursprünglich und wesentlich christlichen Gedanken durch diesen Stil zum Ausdruck.

Die Tempel dienten mancherlei Zwecken. Wir haben schon erwähnt, dass sie ganz allgemein dem Götterbild und den heiligen Geräthschaften zum Obdach dienten. Aber auch heilige Ceremonien wurden entweder im Tempel selbst, oder in dessen Nähe, im Tempelbezirk, verrichtet, und dorthin begaben sich auch diejenigen, welche die heiligen Räume selbst nicht betreten durften. Nur ausnahmsweise musste der Tempel die ganze Gemeinde fassen, wie dies mit den Eingeweihten in Eleusis der Fall war, wozu dann grössere Räumlichkeiten erforderlich wurden. Uebrigens ist der Unterschied zwischen Gotteshaus und Gemeindehaus oft bis zum Gegensatz zugespitzt, so beim Tempel von Jerusalem im Verhältniss zu den jüdischen Synagogen. Auch die mohammedanischen Moscheen sind nur Orte, wo die Gemeinde sich zum Gebet versammelt, ebenso die christlichen Kirchen, wenn auch manche katholischen Kathedralen durch ihre Heiligthümer, Idole, Reliquien, wieder mehr an eigentliche Tempel erinnern. Wir würden ein wichtiges Moment vergessen, wenn wir die grosse politische und sociale Bedeutung, welche den Tempeln in mehr als einer Hinsicht zukommt, nicht hervorhöben. Manche

grosse Tempel sind Wallfahrtsorte, Vereinigungspunkte, wo ein kleinerer oder grösserer Kreis zusammenkommt, durch heiligen Frieden geschützt die Fehden ruhen lässt, um sich auf religiösem Boden zu vereinigen. Ein solches Centrum wird dann leicht zu einer Art Pantheon, wie die Kaabah von Mekka im vorislamischen Arabien. So hatten die Kreise (Fylke) bei den scandinavischen Völkern ihre centralen Heiligthümer, und an die Bedeutung mancher griechischen Tempel als Mittelpunkte einer Amphiktyonie oder sogar als Sammelpunkte aller Griechen, wie Olympia, brauchen wir kaum zu erinnern. Den heiligen Frieden haben wir schon erwähnt; so genossen die Tempel meistens auch das Asylrecht, was eigentlich schon aus ihrer Idee selbst folgt, da der dorthin Fliehende, wäre er auch ein Sklave, Dieb oder Mörder, sich unmittelbar unter den Schutz der Gottheit stellt. Namhafte Beispiele aus der griechischen Geschichte (Pausanias, Demosthenes) zeigen, dass man von diesem Asylrecht Gebrauch machte, und noch in der römischen Kaiserzeit, unter Tiberius, gab der häufige Missbrauch zu beschränkenden Bestimmungen Anlass. Endlich wurden auch, wenigstens bei den Griechen, die Tempel manchmal als Schatzkammern gebraucht, wo man am sichersten Geldsummen oder Kostbarkeiten unterbringen konnte.

Mit einer Bemerkung Renan's beschliessen wir diese Uebersicht. Die Menschheit behält gerne dieselben heiligen Stätten der Anbetung, und wenn eine alte Religion einer neuen Platz macht, übernimmt diese letztere das Erbe ihrer Vorgängerin, ganz besonders die einmal geweihten Cultussitze.

§ 20. Die heiligen Zeiten.

Die Festordnung hängt mit der Zeiteintheilung sehr eng zusammen. Allerdings giebt es bei den Wilden eine solche noch nicht. Ihre Beobachtung der Natur bleibt bei den einzelnen Erscheinungen stehen; sie begrüssen den neuen Mond, sie trachten durch Lärm oder Pfeilschiessen bei Eklipsen Sonne und Mond zu Hilfe zu kommen, was sogar in China noch stattfindet, übrigens aber finden ihre Feste bei besonderen Veranlassungen statt, als Kriegstänze, Todtenschmause und dergleichen. Allgemein verbreitet, auch bei den Wilden häufig vorkommend, ist die Tagewählerei, da manche Tage, ja sogar ganze Monate als unglücklich und zu Geschäften untauglich gelten; dies hängt aber mehr mit der Divination als mit einer regelmässigen Zeiteintheilung zusammen.

Sobald aber ein gewisser Grad der Cultur erreicht ist, führt

die Beobachtung des Naturlaufs zu Berechnungen, welche den Bereich der directen Wahrnehmung überschreiten, und bildet sich der Calender. Die allgemeinen Principien, wonach dies geschieht, sind nicht schwer zu fassen. Die Phasen des Mondes führen zur Eintheilung in Monate, der Wechsel der Jahreszeiten zu der in Jahre. Nun sind aber diese zwei Eintheilungen nicht ganz zu vereinbaren; rechnet man streng nach Mondmonaten, so fallen die jährlichen Naturereignisse in einem Jahr auf eine andere Zeit als im folgenden. Daher muss man durch Einschaltungen die zwei Zeitmessungen miteinander in Uebereinstimmung bringen, um aus dem Mondjahr ein Sonnenjahr zu machen. So einfach dies nun auch im allgemeinen ist, so complicirt wird die Sache, wenn man zu den Besonderheiten kommt. Diese Einschaltungen geschahen bisweilen erst nach längeren Perioden oder waren der Willkür pontificaler Collegien überlassen, wie in Rom, ehe Cäsar dem Calender nach dem Princip des Sonnenjahrs eine feste Einrichtung gab. Es ist bekannt genug, wie grosse Schwierigkeiten dem Studium des römischen Calenders im Wege stehen. Dazu kommt, dass bei manchen Völkern das rituelle und das bürgerliche Jahr nicht zusammen stimmen. Auch sind in den späteren Calendarien Eintheilungen und Gebräuche von sehr verschiedener Herkunft zusammengeschmolzen. Hier bleibt also für kritische Studien noch viel Arbeit zu thun. Wir müssen uns mit einigen allgemeinen Bemerkungen begnügen.

Der Wechsel der Zeiten hat eine der Hauptveranlassungen zu religiösen Riten abgegeben. Täglich sind gewisse Stunden, monatlich, jährlich gewisse Tage ganz natürlich dazu bestimmt. Morgens, mittags und abends, bisweilen noch öfter, verrichtet man Opfer oder Gebet; so schreibt der Islam noch die fünf täglichen Gebete als religiöse Pflicht vor. Die monatlichen Feiern sind zuvörderst mit den Phasen des Mondes verbunden, dessen erste Erscheinung sorgfältig beobachtet wird und das Zeichen zu religiösen Ceremonien giebt. So war es in Israel, so brachten die Inder ihre Neu- und Vollmondsopfer, so sind die römischen calendae, nonae, idus ursprünglich Neumond, erstes Viertel, Vollmond. Auch der Sabbat, der nicht bloss im Alten Testament, sondern auch im assyrischen Calendarium vorkommt, ist entweder auf die Phasen des Mondes, oder auf die Beobachtung der fünf Planeten, mit Sonne und Mond eine Siebenzahl, zurückzuführen. Die jährlichen Feste sind durch die Erscheinung irgend eines Sterns, wie in Aegypten des Sothis, veranlasst, meistens aber werden sie durch die directe Wahrnehmung des Laufs der Sonne oder des Wechsels der Jahreszeiten bestimmt.

So sind die Aequinoctien und die Solstitien Zeitpunkte religiöser Ceremonien; im alten Peru sollen sich die vier grossen Feste darauf bezogen haben, in China werden sie mit Musik und Gebeten gefeiert. Noch im heutigen Indien hängen mehrere der grossen Feste mit dem Lauf der Sonne zusammen. Eigentlich liegen die Jahreszeiten dem Festcalender überall zu Grunde, wobei freilich die Fruchtbarkeit der Erde eine ebenso wichtige Rolle spielt als der Lauf der Sonne. Die sechs persischen Gahambar, worin man später sechs Perioden der Schöpfung gesehen hat, waren ursprünglich eine Jahreseintheilung. Bei den Semiten wurde das Sterben und Wiederaufleben der Natur mit den Klagen und dem Jubel der Tammuz- und Adonisfeste gefeiert. Das Einholen der schönen Jahreszeit und Vertreiben des Winters ist aus vielen Cultusbräuchen der alten Völker und Volkssitten der Germanen bekannt. Eine besondere Erwähnung verdienen die Mittwinterfeste, das Fest Solis invicti, das Julfest, das die Germanen mit Opfermahlzeit und feierlichen Gelübden begingen.

Aber die Jahreszeiten stehen auch mit den menschlichen Geschäften, welche sich nach ihnen regeln, in engem Zusammenhang. Die alten Scandinavier brachten drei grosse jährliche Opfer: im Herbst für ein gutes Jahr, im Winter für eine gute Ernte, im Sommer für den Sieg. Nicht bloss der Ackerbau, sondern auch die Viehzucht ist an die Jahreszeiten gebunden, und so bringt man denn für beide jährliche Opfer. Besonders zahlreich aber sind die Feste von Saat und Ernte: man feiert die Erstlinge und die volle Ernte, das Einsammeln der Baumfrüchte, des Getreides, des Weins. So beziehen sich etliche der grossen athenischen Feste, wie die Thesmophorien und Dionysien, auf den Acker- und Weinbau, andere, die, wie die Anthesterien und Thargelien, mehr Feste der Jahreszeiten sind, doch auch wesentlich auf die Blüthe und Fruchtbarkeit des Bodens. Allerdings sind die genannten Feste schon complicirt; in ihrer Feier wird Manches zusammengefasst, die ursprüngliche Bedeutung ist aber noch vollkommen durchsichtig. So sind auch die drei Hauptfeste der Israeliten Erntefeste; schon früh scheint aber das erste, das der ungesäuerten Brote, mit dem Hirtenfest des Passah verbunden worden zu sein.

Das Jahr ist aber nicht die grösste Zeiteintheilung; auch längere Perioden gaben zu regelmässig wiederkehrenden Festen Veranlassung. So fand zu Upsala jedes neunte Jahr ein grosses Fest statt. Diese Perioden wurden oft nach den oben erwähnten Einschaltungen zur Ausgleichung des Mond- und des Sonnenjahres bestimmt, z. B. bei den Griechen, wo eine solche Periode, „ein grosses Jahr“, acht Jahre

umfasste, innerhalb welcher die grossen Spiele gewöhnlich zweimal gefeiert wurden. Längere Perioden von fünfzig Jahren finden wir im A. T.; das s. g. Sabbatjahr wäre namentlich für das bürgerliche Leben von sehr eingreifender Bedeutung gewesen, wenn es nicht beinahe ausschliesslich dem bloss geschriebenen Recht angehört hätte. In Mexico dagegen wurden die Toxilmolpilien jedes 52. Jahr, als Anfang einer neuen Weltperiode mit grossen Opfern gefeiert. Altrömisch waren die sühnenden Ceremonien bei jedem lustrum; in späterer Zeit traten aber die Säcularfeiern besonders in den Vordergrund. Der Begriff saeculum, von etrurischer Herkunft, war ursprünglich der einer Generation, deren Aussterben die Götter durch portenta ankündigten. Die Ceremonien, welche dabei stattfanden, haben die Römer mit einheimischen Riten verschmolzen und in den Cultus aufgenommen, wobei das saeculum als eine Periode von 110 Jahren bestimmt wurde. Namentlich durch die Saecularfeier unter Augustus, welche spätere Kaiser öfters wiederholt haben, sind die ludi saeculares bekannt.

Sind also die Feste mit der natürlichen Zeiteintheilung verbunden, so haben sie ihre zweite Hauptbedeutung als persönliche Feier- oder historische Erinnerungstage. Wir denken hierbei an die Feste, die man an den Jahrestagen Lebender oder Todter hielt, und an die, wozu politische Ereignisse, oder auch nur einfach Vorfälle im Leben der Fürsten Veranlassung gaben, wie man denn in Aegypten Regierungsantritt und Geburtstag des Pharao öffentlich feierte. Es giebt, auch in den alten Religionen, Feste, welche durchaus nur aus gewissen historischen Begebenheiten entstanden sind: so feierten die Perser die Magophonie, die Athener den Sieg von Marathon. Andere Völker haben ihren ursprünglichen Naturfesten später einen historischen Sinn unterlegt, wie dies namentlich in Israel geschah. Die christlichen Feste sind von Anfang an den historischen Thatsachen der evangelischen Geschichte gewidmet, sie fallen aber mit den Zeiten der altheidnischen Naturfeste zusammen, und manche Volkssitte beim Weihnachts-, Oster- und Pfingstfest, stammt daher. Zu dieser Kategorie der historischen Feste gehören wesentlich auch die vielen Heiligen- und Märtyrertage, sowohl im Christenthum als im Islam, z. B. die Feier zum Andenken an den tragischen Tod Hosein's (Moharramfest).

Mit diesen zwei Hauptgesichtspunkten kommen wir nun freilich bei der Erklärung der Calendarien nicht aus. Es sind uns mehrere solcher Festordnungen bekannt. In Keilschrift sind einige aus Assyrien und Babylonien aufbewahrt, auf ägyptischen Tempelwänden,

namentlich in Theben, wurden gefunden, die persischen Sirozah, die in den Avesta aufgenommen wurden, enthalten solche. Wir kennen, wenigstens für Athen, die Festordnung der alten Griechen ziemlich genau, und römische Calendarien sind, wenn auch nur aus der Kaiserzeit, inschriftlich erhalten, während Ovid's Fasti für die Hälfte des Jahrs, welche darin behandelt wird, eine schätzbare Fundgrube sind. Das römische Kirchenjahr und die kümmerlichen Reste davon im protestantischen Cultus enthalten, wie auch die Festordnung des Islam, Manches, worin Bräuche und Anschauungen aus den älteren Religionen fortdauern. Eine erschöpfende Behandlung aller dieser Calendarien wäre natürlich nicht viel weniger als eine vollständige Geschichte der betreffenden Religionen. Wir berühren hier nur Einiges. Zuerst theilen manche derselben, wie die persischen Sirozah, jeden Tag des Monats einer bestimmten Gottheit zu. Auch enthalten die Calendarien mehrere Feierlichkeiten, die unter keine der bisher besprochenen Kategorien fallen. So die monatlichen oder jährlichen Todtenfeste, die nicht bestimmten Individuen, sondern den Todten im allgemeinen gelten. Ferner gab es etliche Götterfeste, bei denen irgend ein mythisches Ereigniss, die Geburt, die Erscheinung, der Sieg einer Gottheit gefeiert wurde, wie Krishna's Geburtsfest in Indien, das Mithrafest in Persien; bisweilen blickt hierbei noch eine Naturbedeutung durch, oft aber nicht. Ferner erhält die Festordnung bestimmter Tempel die Erinnerung an die Stiftung oder Dedication des Heiligthums wach. Im römischen Calender muss man den bürgerlichen Gesichtspunkt streng von dem sacralen sondern. Dem ersteren gehört der Unterschied zwischen dies fasti (per quos praetoribus omnia verba sine piaculo licet fari) und nefasti an, die weder zum Rechtsprechen noch zu Versammlungen gebraucht werden dürfen, die aber desswegen oft mit den religiösen Festen zusammenfallen. Die religiösen Feste nun sind feriae stativae, die jährlich auf denselben Calendertag fallen, conceptivae, die wohl jährlich zurückkehren, aber nicht an festen Tagen, imperativae, bei ausserordentlichen Veranlassungen. Die beiden letzteren heissen auch indictivae, weil sie von den Pontifices oder Magistraten angekündigt werden müssen; sie können natürlich nicht in den Calendarien vorkommen.

Die Feste sind die Höhepunkte des Cultus, die Tage, die dem Dienst der Götter in besonderer Weise gewidmet sind. Die Ideen, welche dabei in den Vordergrund treten, sind die der Weihe, Ruhe, Freude, obgleich auch manche Feste mit Trauer und Klagen begangen werden. An den Tagen, welche man den Göttern weihte,

ruhten oft die öffentlichen und auch wohl die privaten Geschäfte, woran das lateinische Wort feriae, wenn auch nicht seiner Ableitung, so doch seinem Gebrauch nach erinnert, und wovon die rigoristischen Sabbatvorschriften der jüdischen Gesetzeslehrer die äusserste Consequenz enthalten. Die Feste kennzeichnen sich meistens durch besonders grosse Opfer und durch eine Häufung ritueller Ceremonien, die oft mehrere Tage dauern. Diese Ceremonien haben oft einen mehr oder weniger durchsichtigen symbolischen Charakter; so die bei vielen Völkern vorkommenden Lampenfeste, Fackelzüge, die Arrhephorie in Athen, das Arbor intrat in Rom u. s. w. Feierliche Umzüge und heitere Mahlzeiten fehlten bei den Festen nicht. Um sich daran zu betheiligen, strömten Hunderte und Tausende an dem Orte der Feier zusammen, wie im alten Aegypten beim Feste in Bubastis, bei den Griechen in Olympia oder bei einem der Hauptfeste in Athen, bei den heutigen Indern in Puri in Orissa. Solche Panegyrien brachten Jahrmärkte und öffentliche Belustigungen mit sich und hatten für die politische und sociale Einigung der Stammverwandten eine grosse Bedeutung. Auch wurden oft sociale Schranken bei den Festen eine Zeit lang beseitigt, freilich mehr zur Ungebundenheit als zur Verbrüderung; dies ist bei den Festen der hinduistischen Secten, bei den griechischen Kronien, bei den römischen Saturnalien der Fall. Die grösste Anziehungskraft übten aber die Feste durch die verschiedenen Schauspiele und die anderen Spiele, welche sie mit sich brachten. Die Schauspiele gingen von der mimischen oder scenischen Darstellung eines Theils der Göttergeschichte aus und kommen vielfach vor. Sogar im Christenthum hat das Mittelalter die Entwickelung der kirchlichen Schauspiele (Mysterien) gesehen, und im Islam wird der Tod des Hosein dramatisch dargestellt. Die Kampfspiele haben in Griechenland und Rom eine hervorragende Bedeutung erlangt. In Griechenland, wo sie anfänglich in poetischen und gymnastischen Wettkämpfen bestanden, haben die pythischen, isthmischen, nemeischen und vor Allem die olympischen Spiele mächtig zur Ausbildung der edelsten Seiten des Griechenthums mitgewirkt. In Rom waren es ursprünglich Wettrennen mit Pferden und Maulthieren im Dienst des Mars und des Consus; später kommen ludi als Gelübde vor; unter den Kaisern verloren sie ihre religiöse Bedeutung und wurden durch ihre verschwenderische Pracht und ihre Grausamkeit zu einer das Volk demoralisirenden Institution, an der ernstere Naturen, wie Seneca und Mark Aurel Aergerniss nahmen.

§ 21. Die heiligen Personen.

Früher hat man wohl die ganze Religion als ein willkürliches Machwerk schlauer Priester angesehen; gegenwärtig weiss jedermann, dass nicht die Priester die Religion gemacht haben, sondern umgekehrt die Religion die Priester. Es ist aber nicht sehr leicht, die Institution der Priesterschaft unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zu bringen. Dazu empfiehlt sich scheinbar der u. A. von Réville so stark betonte Gedanke der Mittlerschaft. Dem Gefühl der Menschen, der göttlichen Gemeinschaft unfähig und unwürdig zu sein, wäre das Bedürfniss nach Vermittlung entsprossen: der Priester vertritt das Volk bei Gott und bringt den Laien göttliche Worte oder Güter entgegen. Allein, wie sehr dieser Gedanke auch manchen Religionen wesentlich ist, so zaudern wir doch, ihn der ganzen Institution der Priesterschaft zu Grund zu legen; bei den meisten Völkern spüren wir von dem oben genannten Bedürfniss als Grundlage des Einflusses der Priester durchaus nichts. Ebensowenig können wir mit Lippert diese Institution aus dem Seelencultus erklären. Wir wollen den bei den verschiedenen Völkern sehr wechselnden Thatbestand ohne vorgefasste Meinung kurz überblicken.

Bei den Wilden kann man die betreffenden Personen nur in beschränktem Sinne Priester nennen, weil der Cultus nicht organisirt, und also auch das Priesterthum keine genau bestimmte, an feste Regeln gebundene Institution ist. Wohl giebt es Leute, welche die magischen Handlungen oder die Opfer verrichten, sie bilden aber oft keinen festen Stand, verdanken ihren Einfluss ihrer Geschicklichkeit und verlieren ihre Stellung, sobald sie die Erwartungen täuschen. Der Fetizero der Neger, der Medicinmann der Rothhäute, der Schaman hochasiatischer Stämme ist, in verschiedenen Nuancirungen, derjenige, der die Zaubermittel auszuforschen und anzuwenden weiss, um welche man sich an ihn wendet. Oft gilt er dann selbst als göttlich; auf dieselbe Weise wie der Fetisch, ist auch der Fetizero Behälter eines Geistes; in Polynesien soll man die Priester geradezu „Behälter der Götter“ genannt haben. Das Charakteristische dieser Personen, bei Völkern auf niederen Culturstufen, ist, dass sie zahlreiche Functionen in sich vereinigen. Sie sind meistens viel mehr Zauberer als eigentliche Priester, welche Cultushandlungen vornehmen. Sie müssen Verborgenes entdecken, Sieg bewirken, Heil beschaffen, Unglück abwenden, Regen machen, kurz so ziemlich alles Erwünschte durch magische Mittel zu Stande bringen. Darin ist schon ihre Function als Wahrsager eingeschlossen; sie vertreten alle Arten der

Mantik, nicht zuletzt die, welche auf künstlich herbeigerufenen ekstatischen Zuständen beruht. Auch als Aerzte werden sie in Anspruch genommen, und ihrer Kunde und Geschicklichkeit noch manches Andere zugemuthet. So sind Priester und Prophet, Rathgeber und Gelehrter in diesen Zauberern und Wahrsagern vorgebildet. Einen abgeschlossenen Stand bilden sie noch nicht. Es kommt vor, dass der Vater auf den Sohn, oder der Lehrer auf den Schüler seine Kenntnisse und seine Stelle vererbt; aber es giebt auch andere Arten der Nachfolge, wie z. B. dass der Mörder des vorigen Priesters dessen Stelle einnimmt, eine Sitte, die noch in einem Brauch eines römischen Dianatempels fortlebte. Eine Hierarchie und sogar eine irgendwie zusammenhängende Körperschaft bilden auch die Zauberpriester der Wilden nicht. Allerdings giebt es hier und dort Ansätze dazu: bei den Negern steht irgend einem Grosskönig auch ein Oberpriester zur Seite, der das ganze Religionswesen leiten und überwachen soll, und in Polynesien kommen schon mehrere festgeordnete Priesterschaften vor.

Eine ganz andere Stelle als bei den Wilden haben die Priester in den organisirten Culten der Culturvölker. Hier hat die Priesterschaft ihre feste Einrichtung, ihre bestimmten Vorrechte, Einnahmen, Aufgaben, dadurch aber zugleich ihre durch andere Kreise begrenzte Stellung. So liegt hier die Veranlassung zu den zwei Erscheinungen vor, welche wir auch durchweg bei den Culturvölkern finden: zu dem Kampf der Priester gegen andere Mächte und der Trennung der verschiedenen Functionen, welche früher vereinigt waren, bei höherer Entwickelung aber nothwendig auseinander fallen, namentlich des priesterlichen und des prophetischen Charakters. Ueber die Propheten reden wir weiter unten; der Kampf zwischen den Priestern und den Königs- oder Rittergeschlechtern tritt uns namentlich im alten Indien, wo verschiedene halbmythische Geschichten davon Zeugniss ablegen, entgegen. Auch in Aegypten hat es Perioden gegeben, wo diese zwei Mächte einander den Rang abzulaufen suchten, und sogar gelang es dem Oberpriester Amon's in Theben eine Zeit lang sich selbst die Krone aufzusetzen. Bei manchen Völkern aber bestand eine ähnliche Spannung schon desswegen nicht, weil die Priester als gewöhnliche Staatsbeamte fungirten, wie in China und im alten Rom, und weil dem Staatsoberhaupt zugleich priesterliche Rechte zukamen. Uebrigens ist es bekannt genug, dass wir nicht zu den alten Völkern uns zu wenden brauchen, um ähnlichen Conflicten zu begegnen; die Kirchen- und Staatsgeschichte des Mittelalters in Europa handelt durchweg von diesem Thema, und noch heute bewegt, was man

einen „Culturkampf“ genannt hat, in mancherlei Formen das Volksleben.

Der Einfluss der Priester hängt hauptsächlich von drei Bedingungen ab; zuerst davon, dass sie einen eigenen Stand, einen fest geschlossenen Kreis bilden, dann dass sie das Monopol gewisser Verrichtungen und Kenntnisse haben, endlich dass sie tüchtige Leute seien, wirklich befähigt, das Volk zu lehren und zu leiten. Die Stellung der Priester wechselt mit dem Grade, in welchem diese drei Bedingungen erfüllt werden.

Je mehr die Priesterschaft nach innen hierarchisch organisirt und nach aussen abgeschlossen ist, desto mehr Macht übt sie aus. Bisweilen bildet sie keinen besonderen Stand, sondern sind die Priester Beamte, wie alle anderen; so war es in der chinesischen Reichsreligion; bald waren sie so stark von den übrigen Gliedern des Volks abgesondert, dass man sie als Wesen höherer Art betrachtete; das ist bei der Caste der Brahmanen in Indien nicht immer und überall der Fall gewesen, aber wenigstens hat dieselbe Verhältnisse gekannt, in welchen sie solche Ansprüche zu machen wagte. Zwischen diesen zwei Polen liegen etliche Zwischenstadien. So gab es in Aegypten wohl mächtige Priestercollegien, aber auch der Niedriggeborene konnte sich zu einer hohen Priesterwürde emporschwingen, und es galt nicht für Sünde, einem Fremdling, wie Joseph, eine Priestertochter zur Frau zu geben. In Griechenland war eine hervorragende Stellung der Priester schon dadurch ausgeschlossen, dass viele nicht lebenslänglich dieses Amt verwalteten; es war eine Function, von der man zu anderen überging, oder die man mit anderen combinirte, wie auch in Rom der Pontifex Maximus zugleich andere Aemter bekleiden konnte. Doch war diese Stelle wichtig genug, um auch von Männern wie Caesar und manchen Kaisern nicht verschmäht zu werden. Die Grenzen, welche eine Priestercaste von anderen Ständen trennen, sind: Erblichkeit, specielle Erziehung, Weihe, Beschränkung des Connubiums auf den Kreis der Standesgenossen, eigene hierarchische Organisation mit eigener Gerichtsbarkeit, unabhängig von der politischen Macht. Dazu kommt der Anspruch der Priester unantastbar zu sein, von göttlicher Art, wie die Brahmanen z. B. im Gesetze Manu's geschildert werden, oder Incarnationen der Gottheit, wie der incarnirte Clerus unter dem Dalai Lama in Tibet, oder wenigstens in der Ausübung ihres Amtes unfehlbar, wie der römische Papst. Allein nur selten besitzt ein Priesterstand alle oben genannten Merkmale einer Caste zusammen, und auch wo es mächtige Priesterfamilien und

Geschlechter giebt, sind in den meisten Fällen noch andere Mächte im Staat oder in der Gesellschaft da, welche ihnen die Wage halten.

Aber die Stellung der Priester ist noch mehr als durch Geburt und Stand durch ihre Prärogative gesichert, allein die heiligen Handlungen verrichten und die heiligen Worte sprechen zu können. Nur die Priester kannten in Indien die vedischen Texte und konnten den Opferritus vollbringen. Aehnlich war es in vielen anderen Ländern; für die gesetzlichen Reinigungen hatten die Perser die Priester nöthig; Träume zu deuten und andere Wahrsagerei zu üben, vermochte bei den Babyloniern nur der kundige priesterliche Chaldäer. Die Priester hatten den Lauf der Ordalien in der Hand, sowohl bei den Wilden, als bei den Germanen und sonst. Und auch wo die höchste Macht fest in anderen Händen ruhte, wie in denen der Magistrate cum imperio bei den Römern, da hatten diese noch oft die Pontifices und die Augures nöthig, um die Riten genau zu vollbringen und die Zeichen zu deuten. Nun liefert aber gerade die römische Verfassung das Beispiel einer Einschränkung der pontificalen Prärogative, indem auch die Magistrate Opfer bringen und heilige Handlungen verrichten durften. Dies war auch in Griechenland der Fall, z. B. in Athen, wo mehrere Archontes sacrale Rechte und Pflichten hatten, zunächst der Archon Basileus, der das Haupt des Staatscultus war. Ueberall, wo auch Könige oder Magistrate opfern, ist der Einfluss der Priester nicht vorherrschend. Auch in Aegypten trat ihre Macht gegenüber der der Pharaonen in den Hintergrund, sie hatten aber dort das Monopol einer Geheimlehre, die sie in ihren Schulen pflegten und überlieferten; wenigstens scheint dies für die Periode des neuen Reichs der Fall gewesen zu sein.

Als dritter Grundpfeiler der priesterlichen Macht nannten wir die Tüchtigkeit der Priester selbst. In der That kann ihre Bedeutung für die Civilisation kaum überschätzt werden. Schon bei den Wilden sind sie die vornehmsten Träger der Tradition und der Sitte. Die ersten regelmässigen Wahrnehmungen des Naturlaufs und die darauf gegründeten Berechnungen, die rohen Anfänge der Wissenschaft, sind ohne Zweifel von Priestern gemacht worden. Die Schrift haben sie gepflegt und gebraucht, in ihren Schulen sind die ältesten Bücher, Sammlungen heiliger Formeln, historische Annalen, Lieder, Göttergeschichten verfasst und aufbewahrt worden. Für die Rechtspflege haben sie die grösste Bedeutung gehabt; sogar bei den Römern, wo sie, wie wir hervorhoben, nicht die Leitung des Staats in Händen hatten, ist ihr Einfluss sowohl auf die Bildung, als auch auf die Praxis des Staats-

rechts gross gewesen. Wie wichtig der Antheil der Geistlichkeit an der Ausbreitung und Pflege christlicher Bildung gewesen ist, weiss jedermann aus der Geschichte des Mittelalters. Neben nicht seltenen Beispielen eines verkommenen, unwissenden und mit Recht verachteten Klerus, wie der der byzantinischen Kirche, weist die Geschichte viel zahlreichere Fälle auf, in welchen die priesterlichen Kreise an der Spitze der Cultur standen und darin das Volk einzuweihen sich bestrebten, oder in welchen sie eine Tradition repräsentirten, deren Aufbewahrung wirklich für den Bestand der Civilisation werthvoll war.

Wir haben noch eine Seite der Wirksamkeit der Priester nicht erwähnt, weil sie ihnen nicht ausschliesslich zukommt, sondern bisweilen durch Andere neben ihnen und ihnen gegenüber ausgeübt wird. Es ist die persönliche Seelsorge als Erzieher, Beichtväter, Rathgeber und die öffentliche Predigt. Nun sind es oft Priester selbst, die auch dieses Amt verwalten und dadurch einen tiefen und ausgedehnten Einfluss erlangen. So war es in Aegypten und in Indien: der Priester, der Brahmane war der Erzieher, der Rathgeber. Im Christenthum geht die Macht des Klerus hauptsächlich von Beichtstuhl und Kanzel aus, wie verschieden auch die Form ihrer Ausübung sei: von der die Volksmassen aufwiegelnden Predigt der Mönche im Mittelalter ab, bis zu der Thätigkeit der Abbés, die am Hofe Ludwig XIV. die „directeurs“ der verweltlichten Gewissen waren. Aber auch unabhängig von den Priestern traten bei manchen Völkern die Lehrer des Volks auf; so die jüdischen Schriftgelehrten, oft mit den Priestern in Bündniss, oft auch mit ihnen zerfallen. Weder bei den Griechen, noch bei den Römern waren die Priester für die Volksbildung von Bedeutung; ganz andere Personen bemühten sich um die Erziehung der Jugend und des Volks: Sophisten und Rhetoren im guten und im schlechten Sinn. Die officielle Religion des classischen Alterthums entsprach so wenig den Bedürfnissen des persönlichen Gemüths, dass dieses anderwärts Befriedigung suchte: bei den fremden Culten, deren Priester mehr auf die Phantasie und auf das Gemüth zu wirken verstanden, bei den Philosophen, deren Schulen immer mehr praktischen, religiösen Fragen sich zuwandten und ein frommes Leben empfahlen. In der römischen Kaiserzeit sind es Männer, wie Seneca und Plutarch, welche in ihrem Kreise so ziemlich die Rolle von religiösen Rathgebern, „Directeurs“ spielen, und die Cyniker, welche als Volksprediger auftreten.

Ueber die Anforderungen, welche man an die Priester stellt, ist es nicht möglich, im allgemeinen zu handeln. Dafür sind sie nach Zeit und Ort zu verschieden. Man kann die Regel aufstellen,

dass Göttern meistens durch Priester, Göttinnen durch Priesterinnen gedient wird; es giebt aber auch Ausnahmen von dieser Regel. Manchmal war die Lebensregel der Priester sehr streng, öfters waren sie aber nur durch wenige und leichte Vorschriften gebunden. Vornehmlich mussten sie rein sein, natürlich im rituellen Sinn; dies schloss manchmal gewisse Speiseverbote und sehr oft auch Keuschheit für längere oder kürzere Zeit ein. Der Flamen dialis in Rom musste mit seinem ganzen Hause und in seiner ganzen Lebensweise den strengsten Anforderungen von Reinheit entsprechen, Kampf und Tod durfte er nicht sehen, und wo er wandelte, musste das gewöhnliche Geschäft einen Augenblick ruhen.

Auch Kleidung, Ornat, Insignien der Priester waren natürlich so verschieden als möglich. Wir dürfen uns bei der Anführung einiger Beispiele nicht aufhalten. Wohl aber müssen wir die zahlreiche Dienerschaft erwähnen, welche beim Cultus Handlangerdienste leistete, aber nicht zur eigentlichen Priesterschaft gehörte, höchstens die niedrigsten Stufen in derselben einnahm: so die Leviten neben den Priestern im israelitischen Gesetz, die niedere Priesterschaft Aegypten's, die Tempelsklaven in Griechenland, deren Loos, wie wir aus Euripides' Ion entnehmen, nicht allzu hart gewesen sein mag. Die Geschäfte dieser niederen Beamten bestanden meistens in der Reinhaltung der Räume und Geräthe, in der Aufwartung und Bedienung der Priester, besonders bei der Cultushandlung. Dass heilige Prostitution der Hierodulen an die Diener der Gottheit auch oft zum Tempeldienst gerechnet wurde, haben wir bereits in anderem Zusammenhang erwähnt. Dies fand vornehmlich statt im Cultus von Göttinnen wie der babylonischen Mylitta und der griechischen Aphrodite.

Ausser den Priestern giebt es noch eine Reihe anderer Personen, die in den Vordergrund treten und auf die religiöse Entwickelung bestimmend einwirken. Vornehmlich sind dies die Propheten, die Asketen, die Mönche, die Heiligen. Diese alle unterscheiden sich von den Priestern dadurch, dass sie keinen Cultushandlungen vorstehen, aber durch ihre Persönlichkeit oder ihre ganze Lebensweise etwas wirken oder zum Ausdruck bringen. Es ist ihnen insgesammt nicht um die genaue Observanz eines Rituals zu thun, auch nicht um die Aufbewahrung einer Tradition; im Gegentheil treten sie den bestehenden Normen der Religion oft feindlich entgegen oder bekümmern sich nicht um sie und lassen sie bei Seite liegen, weil sie nämlich etwas ganz Anderes repräsentiren, als die Priester. Diese sind die Träger des festen Bestands eines organisirten

Cultus in der Welt; die Propheten hingegen vertreten die persönliche Inspiration, die Asketen und Mönche verwirklichen die Idee der Weltflucht, die Heiligen verkörpern das Ideal, realisiren das Uebermenschliche schon hier im irdischen Leben.

Ueber die Propheten brauchen wir uns nicht zu verbreiten, wir würden einfach wiederholen, was wir schon bei der Behandlung der inneren Mantik, deren höchste Repräsentanten sie sind, gesagt haben. Bei den israelitischen Propheten kommt der Gegensatz zu den Priestern sehr stark zum Vorschein, wenn auch einige, wie Jeremia und Ezechiel, von priesterlichem Geschlecht waren. Das Wort Jahve's, das die Propheten verkünden, enthält durchweg eine Verurtheilung des Cultus des Volks und stellt ihm keinen anderen geläuterten Cultus, sondern nur sittliche Anforderungen gegenüber: eine Beobachtung, die man noch bei Jeremia deutlich machen kann, nicht mehr aber bei Ezechiel, dem ein neuer Tempel mit einer neuen Cultusordnung das Ideal ist.

Asketen, Eremiten, Anachoreten, Mönche, oder wie man sie nennen will, Leute, die in der Weltflucht das höchste Lebensziel zu erreichen suchen, finden wir in der alten Welt besonders in Indien. Der normale Lebensgang des Brahmanen brachte mit sich, dass er, wenn er einige Zeit als Familienvater gelebt und dadurch seine Pflicht gegen die Gesellschaft erfüllt hatte, sich von der Welt zurückzog, meistens in die Waldeinsiedelei, nicht mit einem Gedanken der Busse, sondern um in einem asketischen Leben die Bande der Sinnlichkeit und der Endlichkeit zu lösen. Diese Gedanken liegen auch den Religionen der Jaina und der Buddhisten, die eigentlich ursprünglich nichts als Mönchsorden sind, zu Grunde. Mit einigen nicht unerheblichen Unterschieden zeigt der buddhistische Mönchsorden, dass er nach dem Muster brahmanischer Einsiedler sich eingerichtet hatte, seine Sramana und Bhikshu hatten Namen und Lebensführung grösstentheils diesen alten Vorbildern entlehnt. Sehr deutlich kommt hier die negative Sittlichkeit des Kloster- und Einsiedlerideals zum Vorschein. Die Buddhisten lehren sogar, dass die Uebung der positiven Tugenden nur die niedere Stufe der Sittlichkeit ausmache, während man auf den höheren in Contemplation und Meditation die klare Unterscheidung der Dinge und sogar das Bewusstsein seiner selbst verliere; es ist nicht anders, wenn im Mittelalter Manche die mystische Devotion priesen, wozu das wirksame und das geistige Leben nur die Vorbereitung seien. Das Mönchthum, welches in den indischen Religionen eine so grosse Bedeutung hat, tritt uns in den meisten anderen Religionen des Alterthums nicht entgegen.

Aegypten und Syrien, später Hauptsitze des christlichen Mönchthums, haben so viel wir wissen, im Alterthum keine Mönche gehabt. Nur sehr gezwungen kann man die israelitischen Nazarener, die durch besondere Gelübde Gott geweiht waren, und die Rechabiten, die an der althergebrachten Lebensweise festhielten und dem Weinbau abhold waren, dazu rechnen. Von den chinesischen Taoisten im Alterthum wissen wir zu wenig, um entscheiden zu können, ob wir sie einigermaassen als Mönche betrachten müssen; wohl aber ist es deutlich, dass die chinesische Reichsreligion und der Confucianismus das Mönchthum principiell verurtheilen mussten, wie denn auch später die ächten Chinesen an den buddhistischen Mönchen sich oft ärgerten. Eigentlich blüht das Mönchthum hauptsächlich in den drei universalistischen Religionen: Buddhismus, Christenthum, Islam. Im Islam ist dies wohl eigentlich den Principien des Stifters entgegen, dem auch die Tradition eine Verurtheilung des Mönchwesens zuschreibt; aber bei seiner Ausbreitung über die Welt hat der Islam auch dieses Stück fremder Sitten und Anschauungen mit so vielen anderen in sich aufgenommen, und heut zu Tage gehören die Derwische zu den eifrigsten Streitern und den festesten Stützen des mohammedanischen Glaubens. Die Schilderung der Ursprünge und der Schicksale der vielen christlichen Mönchsorden überlassen wir der Kirchengeschichte. Auch hier ist in der dreifachen Mönchspflicht (Armuth, Keuschheit, Gehorsam), wie in der mystischen Devotion und contemplativen Frömmigkeit, welchen Mönche und Nonnen nachstreben, der Gedanke der Weltflucht, die negative Moral maassgebend. Dennoch würde man das Institut des Mönchthums im Christenthum falsch beurtheilen, wenn man nicht daneben betonte, dass diese Isolirung von der Welt zugleich eine Concentrirung der geistigen Kraft bezweckt, um desto fruchtbarer und kräftiger für die Welt und sogar in der Welt arbeiten zu können. Das erste geschieht durch die Fürbitte; die Mönche bilden die Schaar derer, die sich selbst für die Welt heiligen; das zweite in mehrfacher Form, durch Missionsthätigkeit, durch Pflege der Wissenschaft (Benedictiner), durch Bekämpfung der Ketzer (Dominicaner), durch Volkspredigt (Franziscaner), durch das Streben nach Weltherrschaft in politischer Thätigkeit (Jesuiten), durch Werke der Barmherzigkeit, und auf mancherlei andere Weise. Dass die Mönche sich so ausgedehnten Einfluss verschafften, aber zugleich auch oft bittere Feindschaft zuzogen, beweist die Geschichte. Auch der weltliche Klerus, dem die Mönche als ein besonderer geistlicher Stand zur Seite gestellt waren, beneidete oft ihren Einfluss, um so mehr, als sie von bischöflicher Aufsicht

unabhängig, meistens unmittelbar dem Papste unterworfen waren. Im Ganzen aber verfolgten die beiden Abtheilungen der katholischen Geistlichkeit, die Priester und die Mönche, dieselben Ziele. Der Protestantismus hat nicht bloss die ganze mönchische Institution, sondern auch die Gedanken, welche ihr zu Grunde liegen, verurtheilt, christliche Weltflucht und Weltbeherrschung in ganz anderem Sinne gefasst, als die katholische Kirche. Die tiefgehende Bedeutung dieser Differenzen ist nirgends schärfer beleuchtet als in den dogmenhistorischen Arbeiten A. Ritschl's.

Reden wir von Mönchen, so sind die Heiligen nicht weit; denn Viele, welche im Christenthum und Islam, sei es durch kirchliche Kanonisation, sei es durch die vox populi, zu Heiligen erklärt worden sind, waren Mönche, und im Buddhismus sind die Begriffe geradezu identisch, wenigstens muss jeder Heilige ein Mönch gewesen sein, wenn auch nicht umgekehrt jeder Mönch ein Heiliger ist. Die zwei Begriffe Mönch und Heiliger sind nun allerdings nicht identisch; auch wo dieselbe Person beide in sich vereinigt, denkt man beim Mönchthum mehr an die asketische Lebensweise, die Weltflucht, bei der Heiligkeit mehr an die sittliche Vollkommenheit oder die übermenschlichen Kräfte (Wundermacht). Uebrigens haben wir schon früher die Heiligen als Gegenstände des Cultus kennen gelernt.

§ 22. Die religiöse Gemeinschaft.

Die religiöse Gemeinschaft beruht auf gemeinschaftlichem Cultus, nicht auf gemeinschaftlichen Ueberzeugungen oder Lehren, wenigstens ist dies Letztere nur von untergeordneter Bedeutung. Die Cultusgemeinschaft ist der wichtigste Theil der Organisation der menschlichen Gesellschaft und erscheint uns eher als deren Grund, denn als deren Folge, wenigstens würden wir nicht gerne mit Varro behaupten, zuerst sei der Staat und dann seine Stiftung, die Religion, geworden. Allein auch hier entziehen die Ursprünge sich unseren Blicken; nur scheint uns die Cultusgemeinschaft so wesentlich zur Religion zu gehören, dass wir darin keine willkürliche Einrichtung von Menschen sehen können, die sich vereinigt hätten, um zusammen religiöse Handlungen vorzunehmen oder Ueberzeugungen zu pflegen. So weit unser Blick in die Vergangenheit reicht, ist immer die individuelle Frömmigkeit auf dem Boden der Religionsgemeinschaft entstanden. Diese Gemeinschaft nun geht, wie wir sagten, mit der Organisation der Gesellschaft Hand in Hand; wo kein oder nur ein loses Band Familien und Geschlechter vereinigt, ist auch die religiöse Gemein-

schaft locker; sie wird stark bei fest organisirten gesellschaftlichen Zuständen.

Aus dieser Regel folgt unmittelbar, dass von der Religionsgemeinschaft bei den Wilden viel weniger zu sagen ist, als bei den Culturvölkern, und dass bei diesen die Religion mit dem socialen Leben im engsten Zusammenhang steht. Die grosse Frage, um die es sich hier handelt, ist: inwiefern fällt die Cultusgemeinschaft zusammen mit den socialen Abtheilungen, Familie, Geschlecht, Volk, Staat, inwiefern wächst sie darüber oder daneben hinaus?

Die meisten Züge der Familienreligion haben wir schon Gelegenheit gehabt zu erwähnen. Die Familie verehrt ihre Ahnen, ihren häuslichen Herd, ihre Hausgötter (Laren und Penaten bei den Römern). Bei Geburt, Heirath und Tod erreicht diese Religion ihre Höhepunkte, und häufen sich die Cultusbräuche. Das Familienrecht, Heirathsbestimmungen, Regeln über Adoption, Erbrecht, Verwandtschaft, trägt einen sacralen Charakter. Bei matriarchalen Sitten finden wir den Totemismus, bei patriarchalen den Ahnencultus. Der Religion der Familie vollkommen analog ist die des Geschlechts, φρατρία, gens, Clan, deren Glieder durch Blutsverwandtschaft und Cultusgemeinschaft eng unter einander verbunden sind. Diese Culte stellt das römische Sacralrecht als sacra privata den sacris publicis gegenüber. Die letzteren werden unter Aufsicht oder Leitung der Magistrate auf öffentliche Kosten abgehalten. Dabei kann man noch die Volksculte von den Staatsculten unterscheiden. Die ersteren, sacra popularia, sind die, an welchen alle Volksgenossen theilnehmen können; die zweiten, sacra pro populo, die, welche auch ohne diese allgemeine Theilnahme für die Wohlfahrt des Staates geschehen. Hier ist also das ganze Volk als eine religiöse Gemeinde, zu der Alle gehören, und der Staat als eine Cultusgemeinschaft gedacht. Dies war der Fall bei den griechischen Staaten wie in Rom, in China, in Aegypten und bei den Semiten, bei denen dieser Zug so stark ausgeprägt ist, dass man desswegen oft ihre Religionen, mit einem von Josephus herrührenden Wort, theokratisch genannt hat. So hat die Cultusgemeinschaft genau dieselben Grenzen, wie die Familie, das Geschlecht, das Volk, der Staat.

Dennoch giebt es in der alten Welt schon mehr als eine Erscheinung, welche auf etwas Anderes hinweist. Etliche Cultuskreise durchbrechen die Grenzen der natürlichen Verwandtschaft oder sind von Anfang an auf einer anderen Basis gegründet. So hat man bei den Wilden in verschiedenen Welttheilen mehr oder weniger

geheime Genossenschaften gefunden, zu denen Leute verschiedener Stämme und Stände gehören. Die Neger, besonders die der Westküste, haben mehrere solcher Genossenschaften, deren Riten und Glaube uns nur theilweise bekannt sind; bei den Rothhäuten treffen wir Aehnliches an, und die mächtigen Areoi, welche in Tahiti und auf den benachbarten Inseln als göttliche Menschen ein so grosses Ansehen geniessen, öffnen ihre Reihen auch Leuten von niedriger Abkunft. Auch in den Religionen der Culturvölker ist die natürliche Verwandtschaft durchaus nicht die einzige Basis der Cultusgemeinschaft. In Indien spielt sie sogar eine untergeordnete Rolle. Die verschiedenen Cultuskreise, welche die vedische Litteratur uns leider nur unvollkommen kennen lehrt, waren wohl ursprünglich auf Blutsverwandtschaft gegründet, sie haben aber ganz den Charakter von Schulen angenommen, die nicht mehr durch ihre gemeinsame Abstammung, sondern durch die eigenthümliche Entwicklung, welche sie dem Ritual und dem religiösen Gesetz gaben, verbunden waren. Obgleich der Cultus im Brahmanismus das Eigenthum eines Standes war, so bestand die Religion nicht ganz aus diesem Cultus, sondern es gab noch andere Heilswege, welche auch für Leute anderer Geburt offen standen. Ferner müssen wir bemerken, dass der Brahmanismus sich auch unter Stämmen ganz fremder Herkunft festgesetzt und diese der Segnungen des brahmanischen Cultus theilhaftig gemacht hat. Endlich hat es in Indien nie eine Volks- und Staatsreligion gegeben, wohl im späteren Hinduismus grosse Panegyrien, aber keinen Cultus, der mit dem Bewusstsein einer Volkseinheit oder des Bestehens des Staates zusammenhinge, einfach aus dem Grunde, weil eine solche Volkseinheit in Indien nie dagewesen ist. So zeigen uns die indischen Religionen die Bildung der Cultusgemeinschaft auf ganz anderen Grundlagen, als der der natürlichen Verwandtschaft. Man nennt solche Kreise, deren Zusammengehörigkeit in dem Ritual und dem Gesetze begründet ist, nomistische Gemeinschaften, und rechnet dazu, ausser dem Brahmanismus, die persische Religion oder Mazdeismus und das Judenthum. Allerdings müssen wir bemerken, dass solche nomistische Gemeinschaften nicht sofort die Grenzen des Volksthums verwischen. Dies ist weder im Parsismus, noch in der prophetischen und der gesetzlichen Periode des Judenthums der Fall. Wohl sind namentlich in Israel Ansätze zu einer universalistischen Gemeinschaft in den Bestimmungen über die Fremden und in dem Proselytenthum vorhanden. Im allgemeinen werden in den nomistischen Gemeinschaften die natürlichen Bande auch aus dem Grunde lockerer, weil in der Religion die Riten nicht mehr Alles

sind, sondern die Ueberzeugungen und sittlichen Vorschriften an Werth gewonnen haben: die Cultusgemeinschaft ist auf dem Wege, auch Glaubensgemeinschaft zu werden.

Sogar die Völker des classischen Alterthums, bei denen doch Familie und Geschlecht, Volk und Staat so viel bedeuteten, auch für den Cultus, haben Religionsgemeinschaften gebildet, die einen anderen Charakter tragen. Wir rechnen dazu alle die religiösen Vereine, wozu man nicht ipso facto durch die Geburt gehörte, sondern in welche man durch freien Entschluss, oft mit besonderen Weihen aufgenommen wurde. Leute gleichen Gewerbes wählten sich einen Gott oder Heros zum Schutzpatron und brachten diesem einen gemeinschaftlichen Cultus; so gab es Vereine von Seefahrern, Handelsleuten, Schauspielern, Handwerkern. In Griechenland wurden sie θίασος genannt; ähnlich führen, nach J. Grimm, die deutschen Gilden ihren Namen von den Opferschmäusen. In Rom bestanden die sodalitates zur Erhaltung derjenigen Staatsculte, welche ursprünglich an gentes übertragen waren, wozu diese aber nicht mehr genügten, und die collegia, ebenfalls politische und sacrale Gemeinschaften, öfters collegia funeraticia, deren Mitglieder einander nicht blutsverwandt waren. Ausser diesen Vereinen bildeten in Griechenland und Rom noch die fremden Culte, die mystischen Culte und mehrere philosophischen Schulen eine Ausnahme von der Regel. Zuerst also die fremden Culte, von denen es freilich manche gab, die so sehr assimilirt und in die officiellen Culte aufgenommen worden waren, dass man sie nicht mehr als fremd betrachtete. Mit vielen war dies aber nicht der Fall, so mit dem Dienst der syrischen Göttin im Piräus, dem der Isis und dem des Mithra im kaiserlichen Rom, denen man sich nur freiwillig anschloss und deren Kosten nicht vom Staat getragen wurden, oder wenigstens nur ausnahmsweise, wie mehrere Kaiser die Isis öffentlich verehren liessen, nachdem ihr Cultus sowohl unter der Republik als unter Tiberius heftig verfolgt worden war. Diese Culte bestanden durch die Befriedigung, welche sie religiösen Bedürfnissen gewährten, nicht weil sie auf irgend einem altehrwürdigen Herkommen beruhten. Viel tiefere Wurzeln im Boden der Volksentwickelung hatten, wenigstens in Griechenland, die Mysterien, namentlich die der Demeter zu Eleusis. Natürlich haben wir nicht zu beleuchten, worin der Gegensatz zwischen diesen mystischen Culten und den anderen Seiten der griechischen Religion bestand; hier kommt es allein darauf an, dass die Mysten ein Kreis von Eingeweihten waren, ausserhalb der öffentlichen Religionsgemeinschaft, zu der sie wohl auch gehörten, die aber nicht den höheren

Bedürfnissen genügte, welche sie dazu bewogen, nach Eleusis zu gehen, und da zu schauen, was ihnen eine bessere Hoffnung für Leben und Sterben gab. Als letztes Beispiel haben wir die philosophischen Schulen genannt, nicht bloss weil die Philosophen sich auch mit religiösen und ethischen Problemen beschäftigten, sondern vornehmlich, weil manche ihrer Schulen auf eine solche Weise organisirt waren, dass sie sich von einer Religionsgemeinschaft kaum unterschieden. Die Schulhäupter sieht man im Lichte von Religionsstiftern, sacrarum opinionum conditores nennt sie Seneca, am meisten gilt dies von den Pythagoräern und Epikuräern. Auch religiöse Bräuche fehlen in solchen Kreisen nicht, wie die Pythagoräer erst nach Noviciat und Weihe in die Gemeinschaft aufgenommen wurden, und die Schüler Epikur's, wenigstens im Anfang, ihre eigenen Feiertage hatten. Der Neuplatonismus endlich ist fast noch mehr eine Religion als eine Philosophie: durch gewisse Lebensregeln und allerlei mystische Bräuche strebte man der Vereinigung mit der Gottheit nach.

Im Christenthum und im Islam bieten sich in der Fassung der Religionsgemeinschaft bei grossem Unterschied doch auch auffallende Vergleichungspunkte dar. Zuerst darin, dass beide nicht von vornherein der nationalen Schranke enthoben waren. Das Christenthum hat in seiner Entstehungsperiode harte Kämpfe durchmachen müssen, ehe es den Charakter einer jüdischen Secte mit dem einer katholischen Kirche vertauschte. Im Islam hat sich der Bruch mehr mit einem entscheidenden Schlage vollzogen. Es galt hier die Stammverfassung, welche das ganze Leben des Arabers und auch die Religion beherrschte, zu beseitigen, und aus allen Gläubigen, von welcher Herkunft sie auch waren, eine Gemeinde zu bilden. Dies hat Mohammed nun gleich nach der Flucht in Medina zu Stande gebracht. Radical aber ist der Bruch doch nicht vollzogen worden, sofern er das alte Heiligthum seines Stammes, die Kaabah von Mekka, zum Centralheiligthum des Islam gemacht hat. Ein zweiter Punkt der Uebereinstimmung ist, dass die religiöse Gemeinschaft in beiden Religionen wohl auch wesentlich Glaubensgemeinschaft ist, aber doch ihren ursprünglichen Charakter von Cultusgemeinschaft durchaus nicht verliert. Unter den fünf Säulen des Islam steht das Gebet, fünfmal täglich; auch die christliche Kirche ist eine Gebetsgemeinschaft, und zählt unter ihren Hauptmerkmalen die Feier der Sacramente. Drittens kommen die zwei Religionen auch hierin überein, dass ihre Gemeinschaft oder Kirche in der Welt auftritt, mit dem Anspruch, die Welt zu beherrschen, und das Recht der Religion zu wahren

sucht. Aber hierin weichen sie von einander ab, dass, während der Islam im Koran die Norm besitzt, sowohl für das politische und bürgerliche, als auch für das religiöse Leben, und nur das religiöse Gemeinderecht, nicht aber daneben eine bürgerliche Rechtsordnung anerkennt, im Christenthum dagegen, neben dem kanonischen Recht, auch ein bürgerliches Recht zur Geltung kommt, und die Kirche wohl oft gekämpft hat, um das erstere auszubreiten, zur Herrschaft zu bringen, unabhängig zu machen, aber nie das zweite ganz geläugnet hat. Die mächtigsten Päpste haben davon geträumt, dass die Staatsgewalt wie das Licht des Mondes, ihre eigene wie das der Sonne sei, an eine ausschliessliche Herrschaft, wie die des Kalifs im Islam, haben sie nie gedacht.

Der Kirchenbegriff und die Kirchenverfassung der römischen, griechischen und protestantischen Kirchen zu besprechen, müssen wir unterlassen, weil die darauf bezüglichen Fragen zu tief in die Kirchen- und Dogmengeschichte eingreifen, um sich in einer kurzen Skizze erörtern zu lassen. Allein zwei Bemerkungen wollen wir machen. Dem Christenthum durchaus eigenthümlich ist die Lehre des Reiches Gottes, wovon die Kirche nur die sehr unvollkommene Verwirklichung, nur eine der Offenbarungen und Vorbereitungen ist; und im Einklang damit macht nur das Christenthum den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Dies ist von grosser Wichtigkeit, weil die religiöse Gemeinschaft dadurch über die sichtbare Erscheinung hinaus zu einer unsichtbaren „Gemeinschaft der Heiligen“ erhoben wird. Zweitens heben wir hervor, dass im Protestantismus der Kirchenbegriff wohl gegen die katholische Entwickelung dieses Gedankens tief modificirt erscheint, auch in sehr verschiedenem Sinn gefasst wird (bei Lutheranern, Reformirten, Episcopalen, Presbyterianern, den Secten), aber durchaus nicht, wie aufklärerische Oberflächlichkeit behauptet, abgeschafft ist.

§ 23. Die religiösen Schriften.

Wir wollen hier nicht bloss von den heiligen Schriften der Völker, was man wohl die Bibeln der Menschheit genannt hat, reden; im einzelnen wäre oft die Frage, ob ein Buch dazu gehöre oder nicht, schwer zu entscheiden. Hier handeln wir von der mannichfach nuancirten Bedeutung des Schriftthums für die Religion, indem es im allgemeinen, dadurch dass es die Tradition fixirt, die feste Cultusordnung, die religiöse Autorität repräsentirt. Wir unterscheiden magische Formeln, liturgische Texte, rituelle Tractate,

ceremonielle Gesetze, pontificale Documente, historische und mythologische Litteratur, kanonische Sammlungen, symbolische und kirchliche Schriften, endlich Erbauungsbücher.

Die ältesten heiligen Worte sind die magischen Sprüche, die in fester, unveränderlicher Form durch das Gedächtniss aufbewahrt und durch die Schrift fixirt wurden. In grösseren Sammlungen findet man sie z. B. im Atharva Veda, in den chaldäischen grossen Incantationen zur Beschwörung der Geister, in den ägyptischen Todtentexten. Von diesen magischen zu den liturgischen Formeln ist ein kaum merklicher Uebergang. Liturgisch nennen wir die Sprüche und Schriften, welche beim Gottesdienst da, wo der Cultus schon organisirt ist, angewandt werden. Nun haben aber solche liturgische Formeln, wenn man das Hersagen derselben selbst als wirksam betrachtet, und wenn sie dabei ihre alterthümliche, bisweilen schon unverständliche Sprachform bewahrt haben, noch durchaus ein magisches Gepräge, so dass man kaum weiss, ob man manche Cultusgesänge, Opferlieder, Gebetsformeln zur einen oder zur anderen Kategorie rechnen soll. So verhält es sich mit vielen Opferliedern des Rig-Veda, der römischen Indigitamenta, dem Carmen Arvalium. Auch die Hymnen und Paeanen, welche die Griechen beim Cultus ihren Göttern sangen, und die leider nicht auf uns gekommen sind, müssen wir unter die liturgischen Texte rechnen. Die drei ersten Theile des Avesta, auf eigenthümliche Weise geordnet, bilden das Vendidad-Sade, die grosse Liturgie der Perser. Die katholische Kirche hat mehrere Liturgieen gehabt, namentlich in der Kirche des Ostens waren sie zahlreich, weniger im Westen, wo das Missale plenarium zu fast allgemeiner Geltung gekommen ist. Dieses Messbuch enthält aber noch mehr als eine vollständige Liturgie, die Einleitung giebt u. A. auch eine Uebersicht über den Ritus. Aehnlich ist es mit einer der Sammlungen des Yajur-Veda, wo liturgische Formeln und rituelle Vorschriften sich durcheinander finden. Der Unterschied zwischen liturgischen und rituellen Texten ist der dass die Liturgie die Formeln des Cultus selbst, das „Common-Prayer", enthält, während die rituellen Bücher die Vorschriften für den Cultus bringen; sie sind eine Art Handbücher und zuweilen Erklärungen desjenigen, was im Cultus geschieht. Solche rituelle Tractate wird es überall gegeben haben, wo der Cultus einigermaassen complicirt war, z. B. in Aegypten, besonders zahlreich in Indien, wo die Brahmaṅa und ein Theil der Sutra der vedischen Litteratur daraus bestehen. Auch für die etrurische Mantik, welche die haruspices in Rom vertraten, waren die Regeln in den Büchern,

die dem alten mythischen Tages zugeschrieben wurden, fixirt. In mehreren Schriften stehen nun neben den rituellen Bestimmungen andere, die nicht auf die Cultushandlungen, sondern auf andere religiöse Pflichten sich beziehen, wie z. B. im israelitischen Priestercodex neben Regeln für die Opfer auch allgemeine Reinheitsvorschriften gegeben werden. Dies nennt man das ceremonielle Gesetz. Die indischen Dharmasutra, das persische Vendidad, das chinesische Liki sind Sammlungen solcher ceremoniellen Vorschriften. Besonders entwickelt sind sie im Judenthum, wo das talmudische Schriftthum ihnen fast ganz gewidmet ist.

Ausser diesen vier Arten religiöser Texte, die auch wohl meistens von Priestern redigirt oder gesammelt wurden, haben die priesterlichen Collegien noch andere Notizen aufgezeichnet, welche Autorität beanspruchen. Solche Tempelarchive gab es wohl in Aegypten, Griechenland und anderswo; besonders ist es uns von Rom bekannt, dass die Pontifices die Decrete ihres Collegiums, die Beschlüsse ihrer Sitzungen, die Listen ihrer Mitglieder aufbewahrten.

Wir handeln hier nicht über die Quellen der Religionsgeschichte, sondern über die Bücher, welche aus irgend einem Gesichtspunkt religiöse Autorität haben; eben desshalb aber dürfen wir manche mythologische, kosmogonische, epische, historische Stücke nicht unerwähnt lassen, die, wenn auch nicht eigentlich den heiligen Schriften zugezählt, doch mit Ehrfurcht als Behälter einer altheiligen Tradition betrachtet wurden. Darum haben spätere Sammler der heiligen Schriften auch manche erzählende Stücke, in welchen Göttermythen, Geschichten von alten Helden und dergleichen Dinge, die keinerlei Beziehung auf den Cultus haben, aufgenommen: die Beispiele liegen im Alten Testament wie im Avesta vor. Auch in Indien galt der kosmogonische und der mythische Stoff, der in die Purana und die Epen übergegangen ist, als heilige Tradition. Die Poesie des Homer und des Hesiod ist durchaus profan, nicht hieratisch; wenn aber Herodot von diesen zwei Dichtern sagt, dass sie den Griechen ihre Theogonie gegeben haben, so ist es deutlich, dass man ihnen auch eine gewisse religiöse Autorität beimass.

Wenn man von heiligen Schriften redet, denkt man zuerst an die, welche kanonische Geltung haben, d. h. officiell als Kanon, als Regel für Cultus, Glauben, Leben einer religiösen Gemeinschaft gelten. Das sind die King und Shu der Chinesen, die Veda der Inder, die Tripitaka der Buddhisten, das Avesta der Perser, das Alte Testament der Juden, die Bibel der Christen, der Koran der Moslem; dies sind im engeren Sinn die Bibeln der Menschheit, denen man noch einige wie Taote-

king der Taoisten, Adi Granth der Sikh u. a. hinzufügen kann. Das kanonische Ansehen dieser Schriften bekundet sich in Ansichten über ihren Ursprung: das Avesta ist das von Ahura Mazda dem Zarathustra geoffenbarte Gesetz, die Veden sind göttlichen Ursprungs, die Bibel ist inspirirt, der Koran ewig. Oder man gründet die Heiligkeit der Schriften auf ihre menschliche Herkunft, weil sie von den Stiftern der betreffenden Religion selbst oder von ihren ersten Schülern herrühren. Die kanonische Geltung besteht aber darin, dass man sich in religiösen Angelegenheiten, oder sogar für das Leben nach allen Seiten hin, nach diesen Schriften richtet und sich ihren Entscheidungen unterwirft.

Noch müssen wir eine Art von Schriften erwähnen, welche wohl keine kanonische Autorität, aber doch kirchliche Geltung haben: die Symbole, die für den Glauben ungefähr dieselbe Bedeutung haben, wie die rituellen und ceremoniellen Schriften für den Cultus und die religiöse Praxis. Wir rechnen zu diesen symbolischen Schriften nicht bloss die Glaubensbekenntnisse, welche in den verschiedenen christlichen Kirchen und im Islam gelten, und die Catechismen, die kirchliche Sanction haben, sondern auch die Schriften, welche dem Glauben nicht eines Einzigen, sondern der ganzen kirchlichen Gemeinschaft Ausdruck verleihen, und in so allgemeinem Gebrauch sind, dass man sie als symbolische Lehrtypen betrachten kann. Diese Bedeutung haben also nicht bloss die Entscheidungen von Concilien und Synoden, wie die von Nicaea, Trient, Dordrecht, sondern nicht weniger die dogmatischen Werke von Männern, wie GHAZZALI für den Islam, THOMAS AQUINAS für den Katholicismus, LUTHER und CALVIN für die beiden Hauptkirchen des Protestantismus.

Aehnlich verhält es sich mit gewissen Erbauungsbüchern, welche so weit verbreitet und zu so tiefem Einfluss gelangt sind, dass sie mit den Bibeln fast gleichgestellt werden. So im modernen China das Buch der Belohnungen und Strafen, bei indischen Vaishnava das Bhagavat Gita, im Christenthum Thomas' a Kempis Imitatio Christi und BUNYAN's Pilgerreise.

Wir müssen noch bemerken, dass es Schriften giebt, welche zu mehreren der genannten Kategorien zugleich gehören. In die kanonischen Sammlungen ist allerlei aufgenommen, was früher liturgisch, rituell oder ceremoniell war, und Stücke des Kanon werden als solche wieder liturgisch gebraucht. So besteht das persische Vendidad zum grössten Theil aus ceremoniellen Vorschriften, mit anderen Stücken zusammen bildet es die Liturgie des Vendidad-Sade und hat auch wieder seinen Platz im Avesta, der kanonischen

Sammlung der heiligen Schriften. Viele Psalmen sind ursprünglich nur Aeusserungen individueller Frömmigkeit, sind dann in die Sammlung aufgenommen worden, welche liturgisch im zweiten Tempel gebraucht wurde, und gehören jetzt zu unserem biblischen Kanon, von wo aus sie wieder in der Liturgik der christlichen Kirchen eine Stelle bekommen haben.

§ 24. Die Hauptformen der Religionslehre.

Ueber das religiöse Vorstellen im Zusammenhang mit dem religiösen Handeln haben wir bereits § 9 Einiges bemerkt. Die einschlägigen Probleme gehören meistens zum Gebiet der Philosophie, näher der Psychologie. Diese hat zu bestimmen, worin der religiöse Charakter einer Vorstellung besteht; den Platz anzuweisen, den die religiöse Vorstellung in der Gedankenwelt bei Völkern auf verschiedenen Stufen der Cultur einnimmt; zu untersuchen, ob es in den vielen Formen der religiösen Vorstellungen einen constanten Inhalt gebe oder nicht. Auf dem Standpunkt der Phänomenologie bemerken wir zu diesen Fragen, die sich fast auf eine einzige reduciren lassen, nur Folgendes. Erstens: die vielfach wiederholte Meinung, welche die Religionslehre vorwiegend als einen Versuch der Welterklärung betrachtet, ist nicht bloss philosophisch schwach, weil das Bedürfniss der Welterklärung, wenn auch in gewissem Sinn ein religiöses, doch nicht den innersten Kern des religiösen Lebens ausmacht, sondern sie passt auch nicht auf den geschichtlichen Thatbestand; denn es giebt sehr viele religiöse Vorstellungen, welche man durchaus nicht oder kaum als Versuche zur Erklärung der Erscheinungen betrachten kann. Zweitens: Für eine scharfe Scheidung zwischen der Religionslehre und vielen anderen Lehrstücken lässt sich kein festes Kriterium auffinden; in der Mythologie liegen religiöse und nicht religiöse Lehren neben- und durcheinander; ebenso ist Manches aus der Philosophie zur Religionslehre zu ziehen, namentlich bei der Behandlung der Kosmologie, Psychologie, Ethik. Endlich: es ist unrichtig, dass eine inhaltlich gleiche Religionslehre, einige gemeinsame Fundamentaldogmen in allen Religionen zu finden seien, aber wohl enthält die religiöse Vorstellung überall Bestimmungen, wenn auch sehr ungleiche, über bestimmte Gegenstände. Allgemein sind die Seelenlehre, irgend eine Gottesidee, der Gedanke an irgend eine Fortdauer der Existenz. Wir wollen in diesen drei Sätzen kein Minimum von Dogmatik oder von Religion sehen, und also auf einem Umweg die lang verworfene Fiction einer allgemeinen „natürlichen“

Religion wieder zu Ehren bringen, sondern bloss constatiren, dass überall den religiösen Riten und Gedanken gewisse, wenn auch oft sehr unentwickelte und nur halb zum Bewusstsein gekommene Vorstellungen über diese drei Punkte zu Grunde zu liegen scheinen.

Von den religiösen Vorstellungen der Wilden lässt sich, aus schon früher entwickelten Gründen, nicht viel erzählen. Wohl dürfen wir sagen, dass diese Vorstellungen vereinzelt im Bewusstsein auftreten, keine Theile eines geordneten Ganzen sind, sondern nur Keime, die nie zur Entwickelung gelangen oder erhaltene und unverstandene Bruchstücke höherer, sei es früherer, sei es fremder Bildungen sind. Erst bei den Culturvölkern hat die Religionslehre wirklich Bedeutung bekommen. Allerdings muss man diese Bedeutung auch hier nicht überschätzen. Die Lehre ist mehr entwickelt und systematisirt, das Material der Tradition ist durch die Arbeit der Cultur gesäubert und vermehrt, im Anschluss daran oder im Gegensatz dazu haben persönliche Lehrsysteme sich gebildet. Aber die Gemeinschaft beruht nicht auf der Lehre; der Begriff der Ketzerei ist den meisten alten Religionen ganz fremd; wohl aber wird man verurtheilt, wenn man gegen die Rechte der Götter frevelt oder ihren Cultus in Gefahr bringt. Bezeichnend ist die Unterscheidung einer dreifachen Theologie, von Varro gemacht und bei den Kirchenvätern öfters besprochen, einer dichterischen, einer philosophischen und einer politischen: vollkommen ernst nahm es das Alterthum im allgemeinen weder mit den mythologischen Vorstellungen, noch mit den philosophischen Systemen, sondern nur mit der dritten dieser Theologieen, der Staatsreligion, wobei es aber nicht auf die Lehre, sondern auf die Riten ankam.

Was nun die Form der religiösen Vorstellungen anbelangt, so ist der Hauptunterschied der, ob dabei die Phantasie oder das Denken vorwaltet. Die Lehrweisen, welche die Phantasie beherrscht, sind das Symbol und der Mythus; das Denken bildet Dogmen und Philosopheme. Andere Unterscheidungen sind, in Bezug auf die Form der Lehre, von untergeordneter Bedeutung; denn wie gross der Einfluss der ästhetischen und der ethischen Ideale auch auf die Lehrbildung gewesen ist, so gilt dies hauptsächlich von dem Inhalt und erst an zweiter Stelle von der Form der Vorstellung. Wenn wir nun Symbole und Mythen als Producte der Phantasie hinstellten, so geschieht es nicht um ihnen den Charakter des Willkürlichen aufzubürden; auch die scheinbar grillenhafte Wirksamkeit der Phantasie mag ihre festen Normen haben, ist jedenfalls an Erfahrung und Tradition gebunden, wenn dabei auch den beweglichen

und individuellen Factoren viel mehr Spielraum übrig bleibt, als bei der viel unpersönlicheren Arbeit des Denkens. Desshalb bereiten Symbole und Mythen dem Forscher viel grössere Schwierigkeiten als Dogmen und Philosopheme, aber wir dürfen doch nicht darauf verzichten, sie in den Kreis unserer wissenschaftlichen Betrachtung zu ziehen. Das Symbol nun beruht auf einer bloss ideellen Analogie, die aber für reell angesehen wird, wodurch ein Gegenstand oder Wesen zu einem anderen in Beziehung gebracht, oder zum Ausdruck eines Gedankens gemacht wird. So, wenn irgend ein Thier als Repräsentant einer Gottheit, oder ein Baum als Bild der Stärke oder der Fruchtbarkeit gilt. Solche ideelle Analogieen sind auch der Mythologie durchaus nicht fremd, im Mythus ist aber die Belebung der verschiedenen Wesen, ihre anthropopathische Auffassung die Hauptsache. Auch ist das Symbol meistens eine vereinzelte Vorstellung, der Mythus eine Geschichte; das Symbol hebt an einer Erscheinung nur eine Seite, eine Eigenschaft hervor, der Mythus bringt sie ganz zur Darstellung.

Der Gegensatz zwischen der phantastischen und der begriffsmässigen Form der Religionslehre ist nicht absolut. Es giebt nicht bloss Zwischenformen, sondern die eine schliesst immer etwas von der anderen in sich oder duldet sie neben sich. Schon früh werden die einzelnen Mythen zu einem Ganzen geordnet, und bilden sich die Mythologieen; die höher entwickelten Culturvölker begnügen sich auch mit diesen nicht und machen sich religiöse Begriffe, die sie dann entweder ihren Mythen unterschieben, oder unabhängig von der Mythologie ausbilden. Aber auch die Dogmen sind der bildlichen Sprache der Mythologie nie ganz entwachsen. Wenn sie es wären, so hätten sie aufgehört, religiöse Vorstellungen zu sein. Das reine, abstracte Denken taugt nicht zu einer Religionslehre, weil es die Fühlung mit dem praktischen und gemüthlichen Leben verloren hat. Wir werden dies noch näher an einigen Beispielen begründen, wollten unserer Behandlung der Mythologie aber diese Bemerkungen vorausschicken.

§ 25. Die Mythologie.

Litteratur. Zur Geschichte der Mythenerklärung: fürs Alterthum vergleiche man das äusserst interessante Capitel in G. GROTE, History of Greece I, ch. 16. Eine geistreiche Uebersicht der verschiedenen Erklärungen, nur in allzu prosaisch nüchternem Sinn, gab P. VAN LIMBURG BROUWER, Overzicht van de geschiedenis der allegorische uitlegging van de grieksche mythologie (1843). Im Interesse katholischer Apologetik schrieb J. VAN DEN GHEYN S. J. La mythologie comparée; Histoire et critique des systèmes (in Essais de Mytho-

logie et de Philologie comparée, 1885), wofür er den Stoff grösstentheils einem grösseren Werk eines italienischen Geistlichen entlehnt hat: DE CARA, Esame critico del sistema filologico et linguistico, applicato alla mitologia e alla scienza delle Religioni (1884).

Von älteren Versuchen zur Mythenerklärung nennen wir das geistreiche Schriftchen von FR. BACO, De Sapientia veterum liber (1609); das zu seiner Zeit berühmte Buch von C. F. DUPUIS, Origine de tous les cultes, ou la religion universelle (3 vol. 1795); die schwerfälligen, phantastischen und tiefsinnigen Ausführungen in F. W. J. VON SCHELLING, Einleitung in die Philosophie der Mythologie und: Philosophie der Mythologie (erst 1856—57 herausgegeben, aber inhaltlich fast 30 Jahre älter); die Werke von HEYNE, G. HERMANN und ihrem Gegner J. H. Voss (Mythologische Briefe, 2 Bde, 1794); FR. CREUZER, Symbolik und Mythologie der alten Völker (6 Bde, 2. Aufl. 1819—23, die zwei letzten Bände, von F. J. MONE, behandeln das nordische Heidenthum), und die übrigen Symboliker, worunter F. C. BAUR, FR. DE ROUGEMONT u. s. w. Alle die genannten Werke haben durchaus nur noch historisches Interesse, kein sachliches. Die wissenschaftliche Behandlung der Mythologie datirt erst von K. O. MÜLLER, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825).

Für die vergleichende Mythologie war bahnbrechend die Arbeit von M. MÜLLER, Chips (Essays), und darin insbesondere die Abhandlung: Comparative Mythology (1856), ferner seine 2 Serien Lectures on the science of language (1861 bis 1864); unter die ersten glänzenden Proben der Resultate vergleichender Studien gehören die Schriften von M. BREAL, Hercule et Cacus (1863), später aufgenommen in seinen Mélanges de mythologie et de linguistique; AD. KUHN, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (1859, neue Aufl. 1886). Ferner erwähnen wir noch: AD. KUHN, Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung (1874); F. L. W. SCHWARTZ, Der Ursprung der Mythologie (1860), Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen (2 Bde. 1864—79), Indogermanischer Volksglaube (1885); G. W. COX, The mythology of the aryan nations (2 vol. 1870), An introduction to the science of comparative mythology and folklore (1881); J. G. VON HAHN, Sagwissenschaftliche Studien (1876); J. FISKE, Myths and mythmakers (1873); J. DARMESTETER, Essais orientaux (1883); die schon früher erwähnten Werke von A. DE GUBERNATIS und sehr viele andere Bücher und Abhandlungen. Der Hauptgegner M. MÜLLER's auf linguistischem und auch auf mythologischem Gebiet ist W. D. WHITNEY, dessen Oriental and linguistic Studies wir schon genannt haben; ferner haben E. VON SCHMIDT, Die Philosophie der Mythologie und Max Müller (1880), und mehrere Andere versucht, eine gegnerische Ansicht zu begründen. Auch die Mythologieen der einzelnen Völker haben für die Geschichte der Mythenerklärung grosse Bedeutung, wie die Werke über griechische Mythologie von WELCKER, H. D. MÜLLER, GERHARD, PRELLER, DECHARME, die über deutsche von GRIMM, SIMROCK, UHLAND, MANNHARDT u. s. w., ausserdem noch manche Monographieen.

Ausgehend von TYLOR bricht jetzt die anthropologische Richtung sich Bahn, deren Vertreter A. LANG, Mythology (Enc. Br.), Custom and Myth (1884), die grosse Schaar der Folkloristen hinter sich hat. Ueberall werden Gesellschaften oder Zeitschriften gegründet zur Erforschung und Sammlung der volksthümlichen Vorstellungen und Gebräuche, so in Italien, Spanien, Portugal; in Frankreich haben H. GAIDOZ und E. ROLLAND 1878 die Zeitschrift Mélusine gegründet, die bis 1884 geruht hat, jetzt aber regelmässig erscheint; auch ist

1886 eine Société des traditions populaires gegründet worden, ferner geben die Verleger Maisonneuve und Leroux zwei Sammlungen von Folklore heraus, meistens aus den Provinzen Frankreichs (Sébillot über die Bretagne), aber auch von auswärts. In England, wo schon gegen Ende des vorigen Jahrhunderts J. Brand seine seitdem mehrfach vermehrten Popular Antiquities sammelte, ist seit 1878 eine reiche Ernte gemacht worden von der Folklore society, sowohl durch die Herausgabe von Büchern als durch die Zeitschrift zuerst Folklore Record, jetzt Folklore Journal genannt, worin G. L. Gomme die reichste Bibliographie liefert, die über den Gegenstand zu finden ist. In Deutschland giebt es nach dem musterhaften Vorgang der Gebrüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen, viele, worunter sehr gute Sammlungen aus verschiedenen Gegenden; wir erwähnen die von Müllenhoff (Schleswig-Holstein), Kuhn und Schwartz (Norddeutschland), K. Bartsch (Mecklenburg), U. Jahn (Pommern u. Rügen), Witzschel (Thüringen), Vernaleken (Oesterreich), Zingerle (Tyrol) u. a. Auch von Sagen, Märchen und Sitten anderer Länder giebt es schöne Sammlungen: von Thiele (Dänemark), Afzelius (Schweden), Asbjörnsen und Moe (Norwegen), Ralston (Russland), Krauss (Südslaven), Crane (Italien). Auch in Amerika regt sich das Interesse für diese Studien, wie u. a. aus dem schönen Buch von F. S. Basset, Legends and Superstitions of the sea and of sailors (1885) hervorgeht. Zugleich sammelt man auch in anderen Welttheilen, in Hindostan und in Algerien, unter den Mongolen wie unter den Kaffern. Die Bedeutung dieser Studien für die Mythologie und die Religionswissenschaft ist in den oben genannten Zeitschriften (Mélusine, Folklore Record) wiederholt erörtert worden, ausserdem noch in einigen Abhandlungen von Tiele, Ch. Ploix, Lang, J. Réville (in R.-H.-R. 1885—86), wo die Frage in verschiedenem Sinne behandelt wird. Besonders interessant sowohl durch die Einleitung als durch die musterhafte Art der Sammlung und Vergleichung ist E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine (2 vol. 1886). cf Bd. II, S. xiv.

Wir werden die verschiedenen Seiten der Mythologie am besten beleuchten, wenn wir eine Uebersicht über die wichtigsten Mythenerklärungen geben, welche bis heute versucht worden sind, und durch kritische Sichtung die festen Resultate und fruchtbaren Gesichtspunkte hervorheben.

Sobald die Cultur eines Volks eine gewisse Höhe erreicht hat, fangen die Gebildeten und die Denker an, sich dem überlieferten Stoff der Mythologie, den Geschichten der Götter und der Heroen gegenüber fremd zu fühlen. Dies ist einigermaassen in Indien, auch in Aegypten, besonders stark bei den Griechen der Fall gewesen. Der Anstoss, den sie an den Mythen nehmen, äussert sich darin, dass sie sie bei Seite liegen lassen oder sogar verwerfen (wie manche Philosophen: Xenophanes, Plato), oder sie mehr oder weniger umformen, um sie dem geläuterten Geschmack oder dem sittlichen und religiösen Gefühl annehmbar zu machen (wie sogar Herodot und Pindar thun), oder dass sie ihnen einen anderen als den gewöhnlichen, directen Sinn unterlegen, sie also allegorisch erklären. Dies Letztere, das Streben den Mythen Wahrscheinlichkeit

zu verleihen, hat schon Sokrates in einer merkwürdigen Stelle bei Plato als einen eiteln Versuch gebrandmarkt[1]). Was er verurtheilte, wurde aber immer eifriger gepflogen: schon die Orphiker hatten alte Mythen mit neuen vermischt und zu Bildern philosophischer und religiöser Gedanken gemacht; später wetteiferten Stoiker und halbe Platoniker (wie Plutarch) mit einander in dem Bestreben die Mythen durchsichtig zu machen. Dies geschah, nach den Worten eines anonymen Mythographen, indem man sie πραγματικῶς, ψυχικῶς und στοιχειακῶς erklärte; die pragmatische Erklärung sah in den Göttern der Mythologie Könige, oder auch nur einfach Menschen; die psychische, die Seele mit ihren Zuständen; die stoicheiastische, die Elemente oder Erscheinungen der Natur: Athene ist nach der ersten Auffassung eine Königin, nach der zweiten der Verstand, nach der dritten die dickere Luft zwischen Mond und Erde. Dies sind die Hauptgeleise, welchen die allegorische Mythenerklärung lange gefolgt ist, zum Theil noch folgt.

Die Ansicht, dass der Mythologie Geschichte zu Grunde liege, ist im Alterthum besonders vertreten durch Euemerus, der unter dem macedonischen König Kassander sein Buch ἱερὰ ἀναγραφή schrieb, worin er behauptete, auf der Insel Panchaia den wahren Sinn der Mythen kennen gelernt zu haben, welcher darin bestehe, dass die Götter eigentlich Menschen gewesen seien: Hephästus, der Erfinder des Feuers; Demeter, eine Frau, die die Kunst des Brodbackens gelehrt habe u. s. w. Seine Erklärung wurde von Vielen befolgt, von Diodorus, aus dessen Uebersicht wir Euemerus' Schrift kennen, Ennius, der diese Erklärung in Rom bekannt machte, Polybius, dem Mythographen Paläphatus, der die abgeschmacktesten Erklärungen vortrug, endlich von mehreren Kirchenvätern, denen in ihrer Polemik gegen das Heidenthum diese Fassung der Mythen willkommener war als die allegorische, welche die Mythen zu Einkleidungen natürlicher Vorgänge oder tiefer, sinniger Wahrheiten machte. Die historische Mythenerklärung hat in der Geschichte den Namen Euemerismus behalten, und unter den älteren Mythologen, wie Vossius (Theologia gentilis), Banier, Huet, der Bischof von Avranches u. a., viele Anhänger gefunden, die bald sich beeiferten in den griechischen Göttern die hebräischen Erzväter wiederzufinden, bald die Mythen zu Geschichtchen über allerlei Vorfälle machten, wie sogar einer auf den Einfall gekommen ist, die griechische Mythologie bestehe aus Reisejournalen alter Kaufleute und Seefahrer (Leclerc). Heut zu

[1]) Plato, Phaedrus 229.

Tage spukt der Euemerismus nur noch ausnahmsweise im Kopfe einzelner Schriftsteller, im allgemeinen aber reagirt man stark dagegen, so stark, dass man ihn als das grosse Uebel der mythologischen Forschung scheut, und viel mehr geneigt ist, in entgegengesetzte Extreme zu verfallen. Ob in dieser vielgeschmähten Richtung doch nicht ein Funken Wahrheit ist, werden wir später zu untersuchen haben.

Die beiden anderen Erklärungen, die psychologische und die natürliche, können wir im engeren Sinne die allegorischen nennen; sie gehen auch oft zusammen einher. Erstere ist z. B. die von Baco, der in Narcissus die Eigenliebe, in Dionysus die Leidenschaften, in der Sphinx die Wissenschaft sieht. Viel häufiger ist die zweite, die aber, wie wir sagten, die erstere nicht ausschliesst; so findet Natalis Comes (1653) in der Mythologie omnia prope naturalis et moralis philosophiae dogmata: z. B. liefern die Götter, welche an einer goldenen Kette Zeus nicht herab ziehen können, das Bild der Anfechtungen der Habsucht und Ehrsucht, welche vergeblich den braven Mann zu verführen suchen. Rein natürliche Erklärungen trägt der französische Revolutionär Dupuis vor, der in der Mythologie astronomische Gedichte sieht. Kaum besser machten es zwei Männer, die doch mit tüchtigeren philologischen Kenntnissen ausgerüstet waren: Heyne und G. Hermann, von denen aber eigentlich nur der letztere, freilich unter vielfacher Anregung Heyne's, ein System ausgearbeitet hat. Dieses System läuft darauf hinaus, dass die Mythologie eine wissenschaftliche Welterklärung enthalte, Kosmogonie, Astronomie u. s. w., durch Priester in einem antireligiösen Geist gebildet, aber der Menge in der Form von Göttergeschichten aufgetischt, damit sie den geheimen esoterischen Sinn nicht merkte. In seinen geschmackvollen mythologischen Briefen hat J. H. Voss manchen Unsinn in diesem System aufgedeckt, aber keine positiven Resultate erzielt, weil er die Mythologie ausschliesslich als Product der poetischen Phantasie darstellte, und sich dagegen verwahrte, ihr irgend einen Sinn beizumessen.

Den bisherigen Systemen gegenüber bezeichneten die mythologischen Arbeiten Schelling's und Creuzer's einen doppelten Fortschritt, indem sie die philosophische und die religiöse Bedingung der mythologischen Forschung betonten. In den bisherigen Auffassungen hatte die Mythologie durchaus den Charakter des Willkürlichen, des Gemachten; Schelling hat zuerst den mythenbildenden Process als einen nothwendigen beschrieben, welcher mit der Bildung und Entwickelung des Völkerlebens im Zusammenhang stehe. Freilich

fehlte ihm die strenge Logik eines HEGEL, um diesen Gedanken durchzuführen, und darum geht es auch in seinen mythologischen Erörterungen oft nur allzu sprunghaft zu, aber ihm gebührt doch die Ehre, diese unabweisliche Forderung zuerst mit Nachdruck gestellt zu haben. Aehnlich verhält es sich mit dem Verdienst CREUZER's, der HERMANN gegenüber den religiösen Charakter der Mythologie festhielt und von keiner Erklärung wissen wollte, welche diese Seite systematisch verkannte. Er selbst verfiel auf das System, das als das der symbolischen Schule bekannt ist, wobei er aber die alten Klippen nicht zu vermeiden wusste und auf mehrere neue stiess. Allerdings enthält seine Symbolik und Mythologie, wenn auch nichts Brauchbares mehr für unsere wissenschaftlichen Bedürfnisse, doch das erste mythologische System in grossem Stil, worin er sowohl auf Inhalt als auf Form der Religionslehre eingegangen ist, und die griechischen Mythen mit den religiösen Vorstellungen des Orients in Zusammenhang gebracht hat. Die Mythologie ist nach CREUZER durchaus keine Philosophie, sondern religiöse Lehre, aus unmittelbarer Anschauung hervorgegangen, in Priesterschulen gepflegt und bewahrt. Diese alte Priesterweisheit stammt aus dem Orient und ist als Geheimlehre auch nach Griechenland gekommen, wo sie den Kern der Mythen bildet. Der Inhalt dieser Lehre ist ein uralter, ursprünglicher Monotheismus, ihre Form das Symbol. Dieses Symbol zu deuten und diese verborgene Weisheit zu erkennen, ist die Aufgabe des Mythologen, der also durch lebendige Anschauung das organische Ganze eines Mythus fassen und den Geist auf sich wirken lassen muss, ohne peinlich genau bei den Zeugen herumzulaufen. Auch der Mythologe, wie der Dichter, nascitur non fit; in der flachen Umgebung Leidens, wohin er für kurze Zeit aus Heidelberg übergesiedelt war, konnte CREUZER keinen mythologischen Gedanken fassen. Die Fehler dieser symbolischen Schule liegen auf der Hand. Zuerst die Verwechslung von Mythus und Symbol, zwischen welchen CREUZER nur einen sehr geringen Unterschied macht, während er auch immer die ursprüngliche, naïve Symbolik der religiösen Vorstellung des Volks mit der künstlichen Priestersymbolik verwirrt. Weder der Urmonotheismus, noch die Priesterweisheit in CREUZER's System lassen sich vertheidigen, am schlimmsten ist aber, dass er sein Material willkürlich wählt, die Perioden durcheinanderwirft, und überhaupt von streng wissenschaftlicher Behandlung und kritischer Sichtung seines Stoffes systematisch nichts wissen will. Nicht mit Unrecht hat WELCKER ihm vorgeworfen, er halte „Predigten über mythologische Texte im

salbungsvollen Ton". CREUZER's System zeigt das Gepräge der romantischen Periode der deutschen Litteratur und Wissenschaft, in welcher es entstanden ist. Immerhin aber haben schöne Kenntnisse und guter Geschmack CREUZER noch vor manchen Irrthümern bewahrt, welche seine Schüler nicht vermieden haben. Was F. C. BAUR in einem Jugendwerk zur Durchführung eines Systems der Symbolik und Mythologie geleistet hat (er hat z. B. das Netz, worin Ares und Aphrodite gefangen wurden, als den kosmischen Nexus erklärt), haben glücklicher Weise seine späteren grossen Verdienste vergessen machen. Deutsche, französische, englische Symboliker haben in unsinnigen Erklärungen das Unglaubliche geleistet. Heute sind es eigentlich nur noch die Häupter der „Theosophical society", welche Isis entschleiern und eine esoterische Lehre als die Wahrheit in allen Religionen entwickeln (SINNET, OLCOTT, Gräfin BLAVATSKY). In der Wissenschaft ist die symbolische Schule ganz verschollen.

Die eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Mythologie datirt von der Erscheinung von K. O. MÜLLER's Prolegomena. Vor ihm hatte man sich fast immer einer systematischen Erklärung der Mythologie beflissen, und noch Spätere, unter welchen sogar WELCKER, haben die Forderung gestellt, man solle vor allem ins Allgemeine gehen, denn das Ganze sei eher da als die Theile. Dieser Behandlung ist nun K. O. MÜLLER entschieden entgegengetreten und hat dadurch die eigentlich historische Behandlung der Mythologie angebahnt. Nicht mit einem salto mortale wollte er in die Mythologie hineinspringen, sondern auf tausend Wegen ihr näher kommen. Er hat den Grundsatz aufgestellt, der seitdem der ganzen mythologischen Forschung zum Leitstern dient, dass die Erklärung eines Mythus nichts Anderes sein dürfe, als die Darlegung seiner Genesis. Bisweilen ist er wohl selbst dieser Regel untreu geworden und hat zu sehr die „reellen" und die „ideellen" Elemente der Mythen sondern wollen, aber sein Verdienst, der Erste gewesen zu sein, der deutlich die Aufgabe der mythologischen Wissenschaft formulirt hat, wird dadurch nicht geschmälert. Zu dieser historischen Fassung gehörte es, dass er die Mythologie im Zusammenhang mit dem ganzen Volksleben betrachtete und unsere sämmtlichen Kenntnisse vom Alterthum als unentbehrliche Hilfsmittel der Mythenforschung hinstellte. Auch hat er die sehr nothwendige Unterscheidung gemacht, zwischen den Mythen selbst und ihrer Bearbeitung durch Dichter und Schriftsteller, und ferner die Forderung gestellt, den mythischen Stoff in seine ursprünglichen Bestandtheile aufzulösen. Dies nun

sind lauter feststehende Resultate, welche kein Mythenforscher mehr vernachlässigen kann, ohne damit zugleich auf den Anspruch der Wissenschaftlichkeit zu verzichten. Sollen wir nun die Fehler der Arbeit K. O. MÜLLER's hervorheben, so fällt zuerst ins Auge, dass er der an sich richtigen Einsicht des localen Characters vieler Mythen doch eine zu grosse Bedeutung beigemessen hat und vornehmlich, dass er die griechischen Mythen zu viel von den orientalischen isolirt hat. Wohl richtet er an die Mythologen nachdrücklich die Mahnung, auch andere Mythologieen als die griechische zu studiren, um sich in die mythische Anschauungsweise besser hineinzuversetzen, allein von einem historischen Zusammenhang der griechischen Cultur mit einer fremden will er nichts wissen. Diese Beschränkung erkennen wir als einen Irrthum; dieser Irrthum ist aber dem Manne, der wohl den vielen Unfug, welchen man mit Erklärungen aus orientalischer Priesterweisheit trieb, aber noch nicht das Licht sah, welches die vergleichenden Studien erst später bringen sollten, nicht zu verargen.

Die Erneuerung, welcher das Studium der Mythologie auch nach K. O. MÜLLER noch bedurfte, ist ihm von der Seite der vergleichenden Sprachstudien geworden. Der Begründer der vergleichenden Mythologie ist unstreitig MAX MÜLLER. Zuerst wollen wir prüfen, welche Bedeutung er den Sprachstudien beimisst; sie hängt mit seiner ganzen Sprachphilosophie zusammen. Die Sprache ist ihm nicht der willkürliche Ausdruck, sondern die nothwendige Bedingung des Gedankens; Worte und Namen enthalten also den Schlüssel der Vorstellungen und Gedanken. Wird die Sprache durch das Denken bestimmt, so ist auch das Umgekehrte der Fall, wobei die Sprache eine unabhängige Kraft gewinnt und auf den Geist zurückwirkt. Nun ist die Mythologie eigentlich eine Denkform, kein „Quid“, sondern ein „Quale“, aber eine solche Denkform, die so wesentlich durch die Sprache bestimmt ist, dass man sie fast als eine Erscheinung auf dem Sprachgebiet, eine „Krankheit der Sprache“ bezeichnen kann. Diese Erscheinung ist dem Stadium der menschlichen Entwicklung eigenthümlich, in welchem die concrete Anschauung, nicht das abstracte Denken vorherrscht, also allen kindlichen, naïven Zeiten und Zuständen, dem Alterthum und den Schichten der neuern Gesellschaft, die den volksthümlichen Charakter bewahrt haben. Desshalb ist der mythenbildende Process auch an „neuerer Mythologie“ wahrzunehmen. Die Spracherscheinungen, welche vielen Mythen zu Grunde liegen, sind das Geschlecht der Wörter, Polyonymie und Synonymie, poëtische Metapher u. s. w. Allerdings ist es ein Missverständniss, wogegen

M. Müller sich ausdrücklich verwahrt [1]), dass die Bezeichnung „Disease of language“ seine ganze Ansicht von der Mythologie enthalten sollte. Die Mythologie ist eine Form der Vorstellung, zu deren Verständniss die Sprache das Hauptmittel, aber nicht das einzige Mittel ist; sprachlich lässt sich sehr Vieles, aber nicht Alles erklären, und vor der Uebertreibung, welche jeder neuen Ansicht gerne anklebt, warnt M. Müller selbst. Diese grosse Bedeutung hat die Sprache für die mythologische Forschung aber erst durch die Studien der vergleichenden Philologie bekommen, hauptsächlich auf indogermanischem Gebiet. Auch Frühere, wie G. Hermann, hatten zuweilen die Etymologie um Aufschlüsse über die Mythen gefragt, sie gingen aber schon desshalb fehl, weil sie auf das Griechische beschränkt waren. Seitdem aber Bopp u. A. die Sprachvergleichung geschaffen haben, ist für sprachliche Studien nicht bloss ein weiter Horizont geöffnet, sondern auch eine feste Basis gewonnen. Die Verwandtschaft der indogermanischen Sprachen ist ein sicheres Resultat und ist die Grundlage für andere Resultate auf etymologischem, grammatischem, mythologischem, historischem Gebiet geworden. Noch neulich hat in Antwort auf neuere Einwendungen gegen den Werth der Sprachstudien für die Mythologie M. Müller die Formel:

~~Diaush~~ Dyaus-Pitar = Zeus Pater = Jupiter = Tyr

als die grösste historische Entdeckung des 19. Jahrhunderts in Erinnerung gebracht, als die Formel, an der jeder Forscher auf dem Gebiete der alten Geschichte oder der Mythologie sich immer wieder orientiren muss, wie der Seemann an der Magnetnadel [2]). So ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Griechen und orientalischen Völkern, früher nur ein Tummelplatz wilder Phantasieen, durch die Sprachvergleichung plötzlich zur wissenschaftlichen Sicherheit erhoben worden. Wir können von einer Urzeit, einem Urvolk der Indogermanen reden, und der gemeinschaftliche Wortschatz der Völker, die zu dieser Gruppe gehören, lässt uns einen Blick thun in die Verhältnisse und Lebensweise, in die religiösen Vorstellungen dieses gemeinschaftlichen Stammvolkes, und hauptsächlich, durch die Erklärung der Götternamen, auch in ihre Mythologie.

Gegen die Rolle, welche M. Müller den Sprachstudien für die Mythenforschung zuertheilt, ist vielfacher Widerspruch erhoben worden. Wir lassen die Bedenken bei Seite, welche bloss auf Miss-

---

[1]) In der sehr lesenswerthen Preface zu W. W. Gill, Myths and Songs from the South Pacific. 1876.

[2]) Max Müller, The lesson of „Jupiter“ (Nineteenth Century, Oct. 1885).

verständiss beruhen, wie wenn man einzelne paradoxe Aussprüche M. Müller's so ausbeutet, dass man ihm schliesslich ganz andere Meinungen andichtet, als er wirklich hat. Auch kann man nicht mit Grund den Missbrauch der Methode dieser selbst zum Vorwurf machen; allerdings ist es sicher, dass manche sogenannte Resultate der Sprachvergleichung bei weitem nicht so sicher sind, als obige Formel. Wohl aber wird ein anderer sehr triftiger Grund gegen die Methode geltend gemacht. Das Graben in den Schätzen der Sprache (so sagt man dann) hat grossen Werth, aber um den Inhalt der Gedanken zu bestimmen, ist es ein schlimmes Mittel. Die Philosophie ist so eben im Begriff, die heillose Gewohnheit zu verlernen, statt einer Definition eine Etymologie zu geben, und jetzt führt man etwas Aehnliches in die Mythologie ein. Dabei vergisst man, dass die ursprüngliche Bedeutung eines Worts und sein späterer Gebrauch zwei durchaus verschiedene Sachen sind; ebenso, dass ähnliche mythische Vorstellungen bei durchaus ungleichem Namen, und unähnliche bei gleichem Namen vorkommen. Diese Bedenken muss man gewiss ernsthaft berücksichtigen. Daraus ist zu folgern, dass die Rolle der Sprachvergleichung bei der Erklärung der Mythologie bescheidener ist, als man anfänglich gemeint hat, nicht aber dass die berühmten grossen Entdeckungen der Philologie nach dieser Seite hin nahezu werthlos seien. Auch wenn die Mythologie den Gebrauch der Etymologie noch so sehr beschränken müsste, so kann sie doch nie ganz „the lesson of Jupiter“ vergessen, oder die Bahnen verlassen, auf welche die Sprachvergleichung sie gebracht hat. Es mag ganz gut sein, die Losung zu führen: keine Worte, sondern Begriffe; manche Gegner M. Müller's (z. B. E. von Schmidt) sind aber schlimm dabei gefahren, sich der Zucht der Philologie zu früh entwöhnt zu haben, und auf Begriffe auszugehen, ohne deren nothwendige Träger, die Worte, gehörig zu prüfen.

M. Müller hat seine Ansicht von der richtigen Erklärung der Mythen durch mehrere Beispiele erläutert. Wir wählen daraus den Mythus von Kephalos, Eos und Prokris. Kephalos ist die Sonne, Sohn der Herse (Thau), also die über thauige Felder aufgehende Sonne. Eos hat noch die appellative Bedeutung bewahrt. Prokris sanskrit √ prush, prish, sprengen, von Regentropfen, ist wieder der Thau, also = Herse, das ebenfalls von einer sanskr. √ vrish, sprengen, herkommt. Der Mythus lässt sich nun in folgende vier Sätze auflösen: Kephalos liebt die Prokris, d. i. die Sonne küsst den Morgenthau; Eos liebt den Kephalos, d. i. die Morgendämmerung liebt die Sonne; Prokris ist treulos, ihr neuer Liebhaber indessen, obwohl unter

anderer Gestalt, ist noch immer der nämliche Kephalos, d. i. die Strahlen der Sonne werden von den Thautropfen in mannigfaltigen Farben zurückgeworfen; Prokris wird von Kephalos getödtet, d. i. der Thau wird von der Sonne aufgesogen. Aus diesem Beispiele ersieht man, dass die sprachliche Methode der Mythenerklärung auch über den Inhalt der Mythen Licht verbreitet, indem sie darthut, dass hinter den Namen der Götter und Heroen Naturgegenstände stecken, und die Mythologie also Naturgeschichte ist, als Göttergeschichte vorgestellt. In dieser Richtung nun haben die Mythologen der vergleichenden Schule auch ohne Ausnahme gearbeitet. Allerdings sind dabei grosse Unterschiede ans Licht gekommen. Nicht bloss fielen die Etymologieen und Erklärungen derselben Namen, trotz der gerühmten Sicherheit der sprachlichen Resultate, durchaus verschieden aus, sondern man erzielte auch in den Hauptsachen keine Uebereinstimmung. Namentlich gingen die soläre und die meteorologische Schule weit auseinander. Die erstere, deren anerkanntes Haupt M. Müller, und deren eifriger Vertreter Cox ist, sieht in fast allen Mythen Geschichten vom Lauf der Sonne, die auf- und untergeht, läuft, fährt, umherirrt, ein streitbarer Held, ein untreuer oder glücklicher Liebender ist, seine Pfeile herabschickt, schwach wird, wegstirbt u. s. w. So sieht M. Müller Dämmerungsmythen in den Geschichten von Sarama, von Helena, von den Erinnyen (Saranyu), von Aditi, von Athene, von Eos und Tithonus, von Kephalos, Eos, und Prokris, von Daphne und Apollo, von Urvasi und Pururavas, von Orpheus und Eurydike, von Charis und Eros. Alle diese Mythen, welche bei M. Müller also im Grunde gleichbedeutend sind, werden von anderen Mythologen wieder anders erklärt. Namentlich sind es die Anhänger der meteorologischen Deutung, wie Kuhn, Schwartz, Darmesteter, die überall das Drama des Gewitters sehen. In der himmlischen Burg sind die Jungfrauen und Schätze gefangen, von düsteren Ungeheuern bewacht, aber der starke Gott oder der rüstige Held erschlägt die Drachen und befreit die Mädchen oder hebt die Schätze; d. h. das Licht und das Wasser des Himmels, von den dunklen Gewitterwolken zurückgehalten, scheint und strömt wieder auf die Erde, wenn das Gewitter die Wolken zersprengt und die Luft geklärt hat. Manche Mythologen lassen beide Erklärungsweisen gelten und wählen die eine oder die andere bei der Deutung der einzelnen Mythen. Noch andere Naturvorfälle, welche den Mythen zu Grunde liegen, sind: die kosmogonische Ehe zwischen Himmel und Erde, der Pflanzenwuchs und im allgemeinen die wechselnden Gestalten der Erde in den ver-

schiedenen Jahreszeiten, der Jahreslauf der Sonne durch die Zeichen des Zodiakus, die Ueberschwemmungen grosser Flüsse, wie die des Nils. Immer aber sind es die gewöhnlichen, regelmässig wiederkehrenden, allgemein sichtbaren Erscheinungen der Natur, welche man in den Mythen zu finden glaubt, nur ausnahmsweise mehr locale oder vereinzelte Erscheinungen, wie z. B. LAISTNER aus gewissen Nebelformationen auf bestimmten Alpenhöhen mehrere Mythen zu erklären versucht hat [1]). Die Schule der vergleichenden Mythologie hat fast unbestritten geherrscht. Nur in der letzten Zeit wenden sich Viele von ihr ab. Man wendet gegen sie ein, dass sie, obgleich sie schon seit 30 Jahren mit so tüchtigen Kräften gearbeitet hat, noch so wenig feste Resultate aufzuweisen habe. Im Gegentheil gebe es oft für dieselben Sachen ganz entgegengesetzte Erklärungen. Immer wieder falle es auf, dass Mythendeutungen, welche auf den ersten Eindruck von bestechender Evidenz sind, sobald man näher darauf eingeht, viele Schwierigkeiten bieten und sich nicht ungezwungen dem Mythus anpassen. Gegenwärtig sind Viele geneigt, in der vergleichenden Mythologie nicht viel mehr als geistreiche aber wissenschaftlich unfruchtbare Versuche zu sehen. Dies ist nun gewiss ungerecht, und man darf sich nur einen Augenblick in die Zeit vor der Gründung der vergleichenden Mythologie zurückdenken, um zu erkennen, wie viel man ihr verdankt. Aber wohl ist es angemessen, ihre Resultate sehr genau zu prüfen, und neben dem Weg, den sie gebahnt hat, auch noch andere zu betreten, die uns auf andere Weise dem Ziel näher bringen.

Dies geschieht durch die anthropologische Schule, welche auch hier ihrem Meister TYLOR folgt. Liest man nun die Capitel über Mythologie im ersten Band von TYLOR's Primitive Culture, so wird man gewahr, dass er gegen die Methode M. MÜLLER's sich bei weitem nicht so feindlich stellt, als es spätere Anhänger seiner Schule thun. Ein Unterschied kommt freilich deutlich zum Vorschein. M. MÜLLER hat sich allerdings auch für die Mythen solcher Rassen, die der indogermanischen Familie ganz fremd sind, interessirt; man braucht nur seine Chips und verschiedene Bücher über Süd-Afrika, Polynesien, die er beim Publicum eingeleitet hat, zu sehen, um sich davon zu überzeugen, aber seinen festen Stand bei der Mythenerklärung nimmt er doch immer innerhalb der indogermanischen Studien. TYLOR hingegen will die Mythen bei den Völkern und Stämmen studiren, bei denen sie noch heutzutage vorkommen. M. MÜLLER

[1]) L. LAISTNER, Nebelsagen (1879).

frägt immer in erster Linie das Wort um Aufschluss über den Mythus; Tylor stellt den Satz auf, dass reale und sinnliche Analogie die Basis der Mythologie ist, und dass die Erweiterung der Wortmetaphern zu Mythen nur secundär ist. Uebrigens wird die Naturerklärung auf viele Mythen auch hier angewandt, nur nicht so einförmig wie bei den vergleichenden Mythologen. Diese Anregungen Tylor's aber haben nicht sogleich bestimmend auf die Behandlung der Mythologie eingewirkt. Dies ist erst durch die Ausdehnung des Studiums des Folklore geschehen. Unter diesem Namen versteht man alles Volksthümliche, nicht bloss in der Litteratur, sondern überhaupt in Vorstellung, Sitte und Gebrauch. Was bei den niederen Rassen fast ausschliesslich herrscht, und was in den niederen Schichten der Culturvölker fortlebt, zeigt oft die auffallendsten Züge der Aehnlichkeit, und dieses Material ist es, das man als Folklore bezeichnet. Es umfasst Märchen, Sagen, allerlei Aberglauben, Volkslieder und Melodien, Sprichwörter und Spiele, Gewohnheiten im häuslichen, ländlichen, kirchlichen Leben, kurz allerlei, wovon wir hier keine geordnete Uebersicht geben können. Nun hatten schon manche vergleichende Mythologen, wie de Gubernatis, Schwartz, Kuhn, das Folklore eingehend berücksichtigt, immer aber in dem Sinn, dass sie es dem festen Rahmen ihrer Schulvorstellungen einfügten. Viel umfangreicher und auch wesentlich anders war schon der Gebrauch, den J. Grimm von dem „nie stillstehenden Fluss lebendiger Sitte und Sage“ in seiner deutschen Mythologie machte; aber die meisten seiner Schüler lenkten immer mehr in die Bahn der vergleichenden Mythologie ein, gegen welche freilich die Schule Lachmann's sich spröde verhielt. Mit Entschiedenheit erklärte Mannhardt, 1876, in seiner Vorrede zu den „Antiken Wald- und Feldkulten“ seinen Uebergang von der vergleichenden zur anthropologischen Schule, im bewussten Gegensatz nicht bloss zu den eigenen früheren Arbeiten und zu den Schülern Grimm's, sondern sogar in entschiedener Abweichung von Grimm selber. Gegenwärtig ist der Gegensatz zwischen der vergleichenden Methode und der anthropologischen oder folkloristischen vornehmlich durch die französischen und englischen Folkloristen (Gaidoz, A. Lang) äusserst schroff geworden. Die Polemik wird von beiden Seiten nicht so sehr mit Erbitterung, als mit ironischer Vornehmheit geführt. Die Folkloristen spotten über die vergleichende Methode, die ihre Vergleichung immer nur auf die Indogermanen beschränkt und die stärksten Analogieen zwischen den Gedanken der Indogermanen und der Wilden nicht berücksichtigen will. Es scheint ihnen unumstösslich sicher, dass nicht das Folklore aus den

Mythen, sondern die Mythen aus dem Folklore erklärt werden müssen, mit anderen Worten, dass die mythischen Geschichten aus Zuständen des menschlichen Bewusstseins erwachsen sind, wie wir sie jetzt noch bei den Wilden und in den niederen Volksschichten studiren können. Es ist also gerade das Umgekehrte wie früher, da man in den griechischen Mythen die Ueberbleibsel alter, reiner erhabener Weisheit sah; jetzt betrachtet man die griechischen Mythen mit ihren den Griechen selbst anstössigen groben Erzählungen, nur als die Reste einer Periode, in welcher die Vorfahren der Griechen auf der geistigen Stufe standen, welche jetzt Buschmänner und Australier einnehmen. Gewiss ist der Wahrheitsgehalt in diesen Behauptungen von den starken Uebertreibungen, mit denen sie auftreten, zu sondern. Der entschiedene Vortheil dieser Methode besteht erstens darin, dass sie die Erforschung des Folklore von den mythologischen Systemen frei gemacht und entschieden die Forderung abgewiesen hat, die Ergebnisse dieser Studien als „basse Mythologie“ nur als Illustration für schon feststehende mythologische Sätze zu gebrauchen. Aber auch für die Mythenforschung erblüht aus diesen Studien ein positiver Gewinn. Die bisherigen Mythendeutungen haben einseitig den Mythus als eine Form der Vorstellung aufgefasst und haben dessen äussere Gestalt und inneren Gehalt zu erforschen gesucht. Dabei wird aber der Zusammenhang zwischen dem menschlichen Vorstellen und Handeln, zwischen Mythus und Cultus, Sage und Sitte, Erzählung und Gebrauch ganz ausser Acht gelassen. Hierauf richtet nun die anthropologische Schule die Aufmerksamkeit. Sie erklärt nicht mehr, wie die vergleichende Mythologie noch in den meisten Fällen thut, die Sitte aus der mythischen Vorstellung, sondern die letztere aus der ersteren. Wenn nun auch keine der beiden Deutungsweisen immer das Richtige trifft, so wird man sich doch bei der zweiten seltener irren, als bei der ersteren. Die ganz veraltete Schule der Mythologen forscht nach dem Inhalt der Lehre, welche in den Mythen verborgen sein soll; die vergleichende Schule macht sich hauptsächlich mit der Form der mythischen Vorstellung zu schaffen; die anthropologische beleuchtet die allgemeinen geistigen Zustände und die äusseren Verhältnisse, in welchen die Mythen entstehen. So aufgefasst enthalten die verschiedenen Richtungen der Mythendeutung einen Wahrheitsgehalt, müssen sich aber durch einander corrigiren, ergänzen und beschränken lassen.

Diese historische Uebersicht der verschiedenen Schulen von Mythenerklärungen zeigt, dass schon viel gethan worden ist, aber noch viel

mehr zu thun übrig bleibt. Dies wird uns noch deutlicher werden, wenn wir jetzt noch eine flüchtige Ueberschau über das ganze Gebiet der Mythologie halten.

Die Erklärung eines Mythus darf, wie wir sahen, nichts anders sein, als dessen Geschichte. Die Aufgabe ist nicht, aus den unvernünftigen Erzählungen einen vernünftigen Kern herauszufinden, sondern die Genesis und Entwickelung des Mythus zu beschreiben. Dies ist allerdings schwierig genug. Nun ist die Mythologie eine so vielseitige Erscheinung, dass man von vornherein keine Erklärungsweise ausschliessen muss, und dass es höchst vermessen ist, mit einem einzigen Schlüssel Alles deuten zu wollen. Wir wollen einige der wichtigsten Classen von Mythen nennen. Zuerst diejenigen, die einen historischen Hintergrund haben. Wie stark der Euemerismus auch verschrieen ist, so lässt es sich nicht läugnen, dass in den Vorstellungen der Völker von ihren Ursprüngen oft Sagen (mit historischem Kern) und Mythen so sehr ineinander gewoben sind, dass man nicht mehr herausfinden kann, was das ursprünglich Historische gewesen ist, aber dennoch ein geschichtliches Ereigniss als Grundlage der Erzählung annehmen muss. Dass die Geschichten alter Kriege und Seefahrten nicht aus lauter Naturmythen bestehen, dass die Heroen der Sage nicht ausschliesslich auf die Erde versetzte Götter, sondern auch bisweilen vergötterte Menschen sind, ist durchaus anzuerkennen und für die griechische Vorzeit auch z. B. von Grote anerkannt worden. Wohl muss man auf den Versuch verzichten, durch Kritik aus Mythus oder Sage Geschichte zu gewinnen, ein Versuch, der nur zu Albernheiten führt; aber anderseits aus allerlei halbhistorischen Personen, sogar aus der alttestamentlichen Sage und Geschichte Naturgötter machen wollen, ist, wenn auch mehr nach dem heutigen Geschmack, doch um nichts vernünftiger. Warum sollten die Gründungssagen mancher Städte, die Geschichte des trojanischen Kriegs, das Nibelungenlied, die Sagen der israelitischen Patriarchen, die Wandersagen der Neuseeländer u. s. w., nicht manches Historische enthalten, das man freilich nicht reinlich herausschälen kann? Man muss sich durch das Wort Euemerismus warnen lassen, nicht in alte Fehler zu verfallen, aber nicht abschrecken, und anerkennen, was doch evident ist, dass manchen Mythen historische Ereignisse zu Grunde liegen. Von der neueren Form des Euemerismus, wie man die Ansicht von H. Spencer, der die ganze Religion aus dem Todtencultus entspriessen lässt, bezeichnet, haben wir schon früher gehandelt.

Als eine wichtige Classe von Mythen müssen wir immer die

Naturmythen betrachten, welche auf Personificirung und Belebung der Naturwesen und Erscheinungen beruhen. Wenn die anthropologische Schule je den Schein annimmt, die naturmythische Erklärung überhaupt zu verwerfen, so ist das doch nur Schein; denn über die grosse Bedeutung der Naturmythen kann ernsthaft kein Zweifel bestehen; nur das wird bekämpft, dass man diese Deutung überall, auch wo sie nicht passt, anwende, und läugne, dass es noch andere Mythen als Naturmythen gebe. Neben diesen nennen wir die Cultusmythen, welche irgend einem Cultusgebrauch oder Cultusort ihren Ursprung verdanken, ferner, die Culturmythen, welche die Ursprünge der Cultur, die Erfindung des Feuers, den Ackerbau u. dergl. Göttern oder Heroen zuschreiben. Dann giebt es kosmogonische Mythen, welche die Entstehung der Welt beschreiben; ätiologische Mythen, die von irgend einer auffallenden Erscheinung Rechenschaft geben, wie die Rothhäute Nord-Amerika's die Rothpfeiferde für das Fleisch ihrer Ahnen halten; geographische Mythen, über welche vornehmlich PESCHEL gehandelt hat; abenteuerliche, von der Phantasie romantisch ausgestattete Mythen; etymologische Mythen, welche die Sprache gemacht hat, u. s. w. Namentlich TYLOR und LANG haben viele Arten von Mythen aufgezählt, wovon wir hier nur einige erwähnten. Manche neue Entdeckung bringt uns wieder auf die Spur einer neuen Weise, auf welche Mythen entstehen konnten. So hat vor wenigen Jahren CLERMONT-GANNEAU behauptet, viele griechische Mythen seien nichts Anderes als Geschichtchen, welche die Griechen zur Erklärung von Abbildungen auf phönicischen Töpferwaaren, welche die Phönicier ihnen verkauft hatten, ersonnen hätten. Was man nun auch von dieser „ikonographischen" Erklärung halten mag, jedenfalls zeigt sie, dass die Möglichkeiten der Mythendeutung noch bei weitem nicht erschöpft sind, wenigstens nicht in den Einzelheiten, da immer wieder neue Umstände entdeckt werden können, welche auf die Bildung der Mythen Einfluss gehabt haben.

Bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Mythologie ist es nöthig, in viel höherem Maass als dies gewöhnlich geschieht, zwischen dem ursprünglichen Stoff eines Mythus und seiner späteren Entwickelung und Bearbeitung durch die Litteratur, die plastische Kunst oder die priesterliche Theologie zu unterscheiden. Die Deutung der mythischen Namen und überhaupt die ganze vergleichende Mythologie kann durchaus nur zur Erkenntniss des mythischen Materials führen, und auch dies immer nur theilweise. Die Vergleichung der Mythologieen der verwandten Völker liefert uns den gemeinsamen Besitz des prähistorischen gemeinschaftlichen Urvolks,

von welchem die verschiedenen Glieder derselben Völkerfamilie abstammen. Diese prähistorische Mythologie darf aber nicht mit der nationalen verwechselt werden. Allzu häufig verquickt man diese zwei mit einander, oder giebt sogar statt z. B. griechischer Mythologie, prähistorische. Diese letztere nun erläutert die erstere nur in sehr geringem Maass. Darum ist es nothwendig, diese zwei Theile der mythologischen Disciplin streng von einander zu sondern. Die prähistorische Mythologie, welche die vergleichenden Studien uns kennen lehren, ist von grossem Nutzen, insofern sie uns die Bedeutung von Namen und Epitheten, von mythischen Zügen und Cultusgebräuchen erschliesst und den traditionellen Stoff bietet, welchen die Völker in ihrer weiteren Entwickelung vielfach umgeformt haben. Aber die indische, persische, griechische, römische, germanische Mythologie muss uns zeigen, was die Mythen für diese Völker gewesen sind, wie sie sie betrachtet, und was sie damit vorgenommen haben, in wiefern ihr religiöses Bewusstsein sich daran angelehnt oder darin abgespiegelt hat.

So gefasst, ist die Aufgabe der Mythologie freilich schwer, und schon kann man sicher voraussehen, dass viele Lücken in unserer mythologischen Wissenschaft nie auszufüllen sein werden. Vor Allem muss das Material, das uns noch erhalten ist, vollständig gesammelt und kritisch geordnet werden. Wir sind noch immer in dem Stadium, in dem es gilt, diese Grundforderung zu erfüllen. Wieviel dazu gehört, kann man z. B. aus dem verdienstvollen Unternehmen W. H. ROSCHER's ersehen, dessen ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, mit den vereinten Kräften etlicher tüchtiger Philologen und Historiker ins Werk gesetzt, der erste Versuch einer solchen umfassenden Zusammenstellung des Materials mit Verweisung auf die Quellen ist.

Aber auch noch auf andere Weise als durch Sammlung und Sichtung des urkundlichen Materials müssen die Mythen erforscht werden. Es ist von grosser Bedeutung, sie in ihre einzelnen Elemente zu zerlegen. Es liegt auf der Hand, dass diese Arbeit am meisten die Anthropologisten und Folkloristen anzieht, und wirklich sind es auch Märchensammlungen, die zuerst den Anstoss dazu gegeben haben, die Grundtypen, die Formeln der mythischen Erzählungen klar zu legen. So weit mir bekannt ist, war J. G. VON HAHN der erste, der dies in systematischer Weise versucht hat, LANG hat sich ihm angeschlossen, neuerdings betraten Mehrere, wie R. C. TEMPLE, mehr oder weniger entschieden denselben Weg[1]).

[1]) J. G. VON HAHN, Griechische und albanesische Märchen (2 Bde. 1864);

Merkwürdig ist, dass dieselben Geschichten als Grundtypen in so vielen und so weit entlegenen Mythen und Märchen vorkommen: die Trennung und Rückkehr (Penelopeformel), die Befreiung von einem Ungeheuer (Andromedaformel), die falsche Braut oder Tochter (Bertaformel) u. s. w. Die Erklärung dieser Formeln in Mythologie und Folklore, im Zusammenhang mit Sitten und Gebräuchen, ist noch kaum angebahnt; sie gehört aber zu den wichtigsten Aufgaben der mythologischen Wissenschaft. Für die weite Verbreitung derselben Formeln auch bei Völkern, zwischen welchen wir keinen historischen Zusammenhang annehmen können, muss psychologische Einheit und Aehnlichkeit äusserer Umstände die Erklärung geben; wenigstens ist dies viel wahrscheinlicher, als an die Möglichkeit eines Verkehrs zwischen sehr entlegenen Stämmen in der praehistorischen Zeit, etwa durch Exogamie oder Sclavenhandel, zu denken.

So haben wir die Probleme, mit welchen die mythologische Forschung sich beschäftigt, nach allen Seiten hin berührt. Nur die Mythen, die eine litterarische Fiction sind (wie die von Eros im Symposion oder von Herakles auf dem Scheidewege), oder denen abstracte Begriffe zu Grunde liegen, wie denen der Gnostiker, Neoplatoniker und mancher indischen Theologen, haben wir bei Seite gelassen, weil sie nur in uneigentlichem Sinn Mythen heissen können.

§ 26. Die dogmatischen und philosophischen Formen der religiösen Lehre.

Irgend einen lehrhaften Inhalt haben alle Religionen, wenigstens die der Culturvölker, ausgebildet. Solche Lehrelemente blicken durch die Mythen hindurch oder sind mehr oder weniger davon losgelöst, immer aber so, dass sie die mythische Gedankenform und Redeweise nie ganz verläugnen. Die concrete Anschauung und der abstracte Begriff sind in der Religionslehre immer mehr oder weniger vermischt; die erstere wird zum Träger des letzteren, und der Begriff kann sich der Bilder und Symbole nicht ganz entwöhnen. Was wir früher von der Vergeistigung der Naturgötter gesagt haben, gilt auch von den Mythen. Sehr einleuchtende Beispiele haben M. Müller, Asmus, Darmesteter u. A. geliefert. So ist, beim Licht, der Uebergang von den materiellen Anschauungen zur geistigen Idee besonders natürlich und unmerklich: Glanz, Klarheit,

R. C. Temple in der merkwürdigen Preface zu The legends of the Panjab (2 vol. 1886); auch in mehreren Ausgaben der Folklore Society wird eine Classificirung der mythischen Züge angestrebt.

Wahrheit, Reinheit. Die Worte Unendlichkeit und Ordnung (Regelmässigkeit, Gesetz) drücken Anschauungen und Gedanken zugleich aus. Sobald man sich über die Bedeutung der Naturvorgänge Rechenschaft giebt, gelangt man zur Vorstellung des Kosmischen, man erfasst die einzelnen Erscheinungen in ihrem Zusammenhang mit dem Weltlauf. Nun bilden sich Mythen vom Weltanfang, von den Welterneuerungen, von dem Weltende; oder richtiger die Mythen des Aufgangs und Untergangs der Sonne, vielleicht auch der Donnermythus, jedenfalls der Jahresmythus, die Mythen von Katastrophen in der Natur, erweitern sich zu Weltenmythen, in welchen aber eine kosmogonische und kosmologische Lehre nicht zu verkennen ist. Wir behaupten durchaus nicht, dass die Ursprünge dieses lehrhaften Inhalts in der mythischen Anschauung liegen, dass z. B. der Dualismus bloss entstanden sei aus den Eindrücken, welche der Streit in der Natur auf den Menschen machte; wir zeigen nur, dass die mythische Form und der lehrhafte Inhalt einander nicht ausschliessen, im Gegentheil in manchen Stadien der religiösen Entwickelung einander anziehen. Wenn die Chinesen von der Ordnung der Welt reden, denken sie dabei an den materiellen Himmel. Niemand wird Bedenken tragen, die Erzählungen der Griechen vom Hades zur Mythologie zu rechnen, und doch waren diese Erzählungen die Hauptform, in welche die Griechen ihre Lehre von dem Schicksal nach dem Tode kleideten. Besonders auffallend ist diese Mischung in der persischen Religion, welche die Lehrsätze der Weltschöpfung und des Weltendes stark betonte und sie mythisch entwickelte.

Ist so die Lehre schon von allen Seiten in die Mythologie eingedrungen, so wird sie auch um ihrer selbst willen gepflogen. Dies geschieht entweder so, dass die Lehre sich der Mythen als ihrer Einkleidung bedient, diese vertieft und allegorisirt, wie die aegyptischen Priester und die griechischen Orphiker thaten; oder so, dass die religiöse Vorstellung sich der mythischen Form grösstentheils entschlägt, wie bei den indischen Denkern, oder sogar sich im bewussten Gegensatz dazu entwickelt, wie bei den meisten griechischen Philosophen und den israelitischen Propheten. Auch in diesem letzteren Fall kann die religiöse Vorstellung nie das Gewand des reinen Denkens, des abstracten Begriffs ganz annehmen; sie bedarf so wesentlich der bildlichen Form, der concreten Anschauung, dass sie ihren religiösen Character einbüsst, sobald sie dieser ganz zu entsagen versucht. Der Gott der Religion, und also auch der Religionslehre, wird immer anthropopathisch oder anthropomorphisch gedacht; ein abstracter Begriff, wie etwa der des Absoluten, kann nie die Stelle

eines religiösen Gottesbegriffs einnehmen; dafür ist die Idee der Persönlichkeit, welcher immer etwas Bildliches anklebt, durchaus unentbehrlich. Man könnte mancher Gedankenverwirrung vorbeugen, wenn man sich immer an rechter Stelle auf diesen bildlichen Charakter jedes religiösen Lehrsystems besinnen wollte.

Wir redeten bis jetzt von religiöser Lehre, noch nicht von Dogmatik. Das Wort Dogma selbst bedeutet allerdings Lehrsatz, und so wäre es durchaus zulässig, wenn wir im bisherigen von den dogmatischen Elementen in den verschiedenen Religionen geredet hätten. Allein es ist erwünscht, den Begriff des Dogmatischen noch näher zu bestimmen, als wir es bei der vorläufigen Beschreibung, wo wir die allgemeinen Merkmale des Mythus und des Dogma ins Auge fassten, gethan haben. Das Dogma setzt eine Kirche voraus, eine Gemeinschaft, die wesentlich auch Glaubensgemeinschaft ist, und in welcher der Glaube durch einen Kanon, eine heilige Schrift, oder ein gemeinschaftliches Symbol, ein Glaubensbekenntniss normirt ist. Die kirchliche Lehre als Band der Gemeinschaft, Aeusserung der Frömmigkeit, Entwickelung des Glaubensbekenntnisses: dies ist der religionsgeschichtliche Begriff der Dogmatik. Von Dogmatik reden wir nicht, wo es keine Kirche giebt, also nicht bei den mythologischen Religionen der alten Welt, wie viel lehrhafte Elemente diese auch haben mögen, nicht bei den individuellen oder schulmässigen Entwickelungen religiöser Lehre, nicht bei den Secten, bei denen die religiöse Gemeinschaft nicht auf gemeinschaftlichem Bekenntniss, sondern nur auf gemeinschaftlichen frommen Stimmungen beruht, überhaupt nirgends, wo die Cultusgemeinschaft nicht zugleich Glaubensgemeinschaft ist. Nun wären vier kirchliche Gemeinschaften in Betracht zu ziehen, wo von Dogmenentwickelung die Rede ist: die jüdische Gemeinde nach dem Exil, die buddhistische, die christliche, die mohammedanische Kirche. Im Judenthum ist es aber zu der eigentlichen Ausbildung einer Glaubenslehre nicht gekommen, wenigstens nicht zu einem zusammenhängenden dogmatischen System. Die Lehrthätigkeit bestand aus der Halacha, bei der man sich in das Gesetz vertiefte und dessen Bestimmungen ausspann, und der Haggada, der oft erzählenden, bisweilen phantastischen Form zur Erbauung des Volks. Mehr Dogmenbildung finden wir schon im Buddhismus, wo die Formel der Zuflucht bei Buddha, Dharma, Samgha den Ausgangspunkt für Lehrbildungen abgeben konnte, die denn auch in Wirklichkeit nicht ausgeblieben sind, obgleich sowohl im Kanon als in der Kirchengeschichte die disciplinären Fragen die dogmatischen überwiegen. Zur vollen Ausbildung eines

dogmatischen Lehrsystems ist es nur in den zwei anderen Kirchen gekommen: einheitlich im Islam, confessionell vielfach verschieden im Christenthum. Die Dogmenbildung und -Entwickelung im Christenthum und im Islam zeigt auffallende Uebereinstimmung in sehr wesentlichen Punkten, daneben aber nicht weniger tiefgehende Unterschiede. Von diesen letzteren heben wir einen hervor, weil er auf der formellen Seite liegt, auf welche wir uns hier beschränken. Im Christenthum will die Dogmatik nur die Lehre des christlichen Glaubens sein, freilich wird das Gebiet dieses Glaubens nicht bloss nach Inhalt, sondern auch nach Umfang sehr verschieden bestimmt. Im Islam hingegen umfasst die Religion von Anfang an das ganze Gebiet auch des bürgerlichen und des politischen Lebens und gehört unstreitig die Staatslehre zu den „herrschenden Ideen" des Islam.

Ausser dieser kirchlichen Entwickelung der Religionslehre, die wir Dogmatik nennen, müssen wir aber noch von den Systemen der individuellen Denker und der Schulen reden, welche man wohl zur Philosophie rechnet, die aber einen unstreitig religiösen Charakter haben. Es ist allerdings verfehlt, die Religion als eine Art Populärphilosophie zu betrachten; denn sie hat durchaus anderen Bedürfnissen zu genügen, als dem einer Welterklärung. Auch dürfen wir gewiss nicht ohne Weiteres die Arbeit der Philosophie zur Religion rechnen; denn sie behandelt manche Probleme, die das religiöse Gemüth in keiner Weise interessiren. Aber sicher ist, dass die Religion auf einer gewissen Stufe darnach strebt, ihre Lehre philosophisch zu begründen und durchzubilden, und dass die Philosophie von Plato bis Hegel sich nicht bloss mit der Religion beschäftigt, sondern sich selbst einen religiösen Charakter zuspricht. Wenn wir die Denker Indien's, die Priester Aegypten's, die grossen Lehrer des Islam, die Scholastiker des Mittelalters nennen, so sieht jeder gleich ein, wie schwer es hält, die Grenze zwischen Theologie und Philosophie zu ziehen. Den Inhalt der philosophischen Speculation bildet die Religion, deren Wahrheit die Philosophie selbständig feststellen, vertheidigen und begründen will. Oder die Philosophie bewegt sich ganz frei, betrachtet aber die Religion als ein unantastbares Gebiet, die Orthodoxie als die Grenze, die man, äusserlich wenigstens, nicht überschreiten darf. Oder die Theologie und die Philosophie versuchen sich mit einander durch die Lehre von der doppelten Wahrheit zu vertragen. Oder der Theologe, seinen festen Stand innerhalb der religiösen Wahrheit bewahrend, kleidet diese in das Gewand der Philosophie, der er die Schemata und die Gedankenformen des dogmatischen Systems entlehnt. Merkwürdiger-

weise hat die christliche Theologie am tiefsten den Einfluss Plato's und Aristoteles' erfahren, der beiden grossen Philosophen der Griechen, d. h. des Volkes, das die Philosophie durchaus unabhängig von der Religion ausgebildet hat. Dass dennoch die christliche Theologie bei ihnen soviel geborgt hat, kommt nicht bloss daher, weil bei Plato und Aristoteles bis zur Neuzeit immer die beste Schule des Denkens war, welche es überhaupt in der Welt gab, sondern nicht weniger von der Brauchbarkeit, welche manche ihrer Schemata für die christliche Theologie besassen. Diese historischen Zusammenhänge darzustellen ist hier nicht am Platz, noch viel weniger können wir uns auf ihre Beurtheilung einlassen. Wir bemerken bloss, dass Aristoteles in den theologischen Schulen des Islam zu ähnlicher Verwendung gekommen ist, wie in der mittelalterlichen Scholastik.

Aber es giebt noch andere Erscheinungen auf dem Gebiet, das wir hier überschauen. Die Philosophie ist oft in der alten Welt nicht in erster Linie als System der Welterklärung oder Zusammenfassung und Begründung der menschlichen Erkenntniss, sondern rein als Heilsmittel aufgefasst worden. So war es schon in Indien, wo mehrere Schulen der Erkenntniss nachstrebten, welche den Menschen von den Fesseln der von ihrem Grunde losgelösten Existenz befreien sollte. Auch die späteren Systeme des classischen Alterthums haben die Logik und Physik immer mehr, der Ethik gegenüber, vernachlässigt und sich anheischig gemacht, eine Anleitung zu einem guten und glücklichen Leben zu geben. Solch eine Schule wurde leicht zu einer religiösen Gemeinschaft, wie wir es schon oben berührten, und wirklich spielten die Philosophen oft, z. B. in der römischen Kaiserzeit, die Rolle von Religionslehrern. In unserem Jahrhundert hat man etwas Aehnliches beim Stifter des Positivismus, A. Comte, erlebt, der sich selbst als den Hohepriester der Menschheit ehren liess.

Indem wir vom Zusammenhang der Philosophie und der Religion reden, können wir nicht umhin, eine Richtung zu nennen, welche in der Religionsgeschichte eine eigenthümliche, immer sehr isolirte Stellung einnimmt, den grossen Entwickelungsgang kaum berührt, aber kleine Kreise sammelt: die Theosophie. Die Theosophie in China, Indien, im Islam, als Neoplatonismus und als Gnostik, in der mittelalterlichen Kirche und im Protestantismus, ist gegen religiöse, kirchliche, confessionelle Unterscheidungen meistens sehr indifferent, entschlägt sich der strengen Schulung irgend einer philosophischen Methode, aber ergreift unmittelbar die höchsten Wahrheiten von dem Grund, dem Wesen, der Vollendung des Weltalls,

von dem Wege der höheren Erkenntniss, von der Einheit des Natürlichen und Sittlichen, von der „Leiblichkeit als dem Ende der Werke Gottes" u. s. w. Im Flug erreicht die Theosophie Höhen und wirft verwegen die Messschnur in Tiefen, die sich sonst kaum die Ahnung vorzustellen wagt; sie hat das grosse Verdienst den Geist anzuregen, wenn sie ihn auch nicht auf rechten Bahnen führen kann. Sie birgt die Gefahr in sich, dass sie der Zucht des Denkens und des sittlichen Gesetzes sich nicht unterwirft, und den Menschen vorspiegelt, sie auf anderen als auf den mühsamen aber sicheren Wegen des Ringens und Strebens nach den Höhen der Wahrheit zu führen.

Noch einen Punkt wollen wir wenigstens erwähnen. Es ist die Frage nach dem inneren Verhältniss zwischen Religionslehre und Philosophie. Seit KANT ist dieses Problem unvermeidlich geworden. Philosophie und Theologie müssen sich beschäftigen mit Fragen wie diese: wesshalb, in wiefern bedarf die Religionslehre der Philosophie; welchen Einfluss üben die nur scheinbar unschuldigen logischen Schemata, welche die erstere der zweiten entlehnt, auf ihren Inhalt; endlich und vornehmlich, welche Philosophie passt sich der Religionslehre am besten an? In Bezug auf diesen letzteren Punkt, giebt es Manche, welche nur ein einziges wirklich religiös- und christlich-philosophisches System anerkennen können, etwa den Theismus. Andere neigen mehr zur Ansicht, dass Religionslehre und Philosophie sich ziemlich indifferent gegen einander verhalten, dass die erstere mit manchen Systemen der letzteren sich vertragen kann. Vom Standpunkte der Phänomenologie wollen wir nur zweierlei bemerken. Erstens, dass die Religionen, welche sich gegen die Philosophie abgeschlossen haben, der inneren Erstarrung anheimgefallen sind: so der Buddhismus und der Islam nach GHAZZALI. Zweitens lässt es sich nicht läugnen, dass die Religion sich namentlich mit zwei Systemen eng befreundet, dem Theismus und dem Pantheismus. Wie scharf man den Gegensatz zwischen diesen beiden, als zwischen Wahrheit und Lüge, auch zuspitzt, die Geschichte lehrt, dass die Religion, und zwar die christliche nicht weniger als andere, immer wieder gerne die Sprache des Pantheismus redet und sich dieses nicht verleiden lässt, trotz der eindringlichen Warnungen, die auf die grossen Gefahren dieser Weltanschauung hinweisen. Aber hier streifen wir wieder das Gebiet, das wir nicht betreten wollten, weil die Behandlung des Inhalts der Lehre die Entwickelung eines ganzen philosophischen Systems voraussetzt.

§ 27. Verhältniss der Religion zur Sittlichkeit und Kunst.

Wir haben § 6 uns schon über die Unabhängigkeit der Religion und der Sittlichkeit von einander und ihren getrennten Ursprung ausgesprochen. Allein sie sind auch wieder so eng mit einander verbunden und wirken so vielfach aufeinander ein, dass die Religionsgeschichte durchweg auch die sittlichen Ideen berücksichtigen muss, und umgekehrt. Um dieses Verhältniss befriedigend zu erörtern, wäre eine Prüfung des religiösen Gehalts der sittlichen Grundideen erforderlich, die mit ebensoviel philosophischer Schärfe als historischen Kenntnissen durchgeführt werden müsste. Vom Standpunkt der Religionsgeschichte und der Völkerpsychologie ist diese Frage wohl partiell behandelt, aber in ihrem ganzen Umfang noch kaum in Angriff genommen worden [1]). Hier wollen wir nur einige Bemerkungen machen, weil ohne dieselben unserer Phänomenologie eine wichtige Seite fehlen würde.

Die Götter, wiewohl sie ihren Ursprung nicht in sittlichen Gedanken haben, erlangen doch meistentheils eine hohe Bedeutung für die Sittlichkeit. Die Ordnung, welche sie repräsentiren, ist die Ordnung in der Natur und im Cultus; diese tritt nun dem Menschen als ein Seinsollendes, dem er sich fügen muss, als ein sittliches Gesetz gegenüber. Diese Einheit der natürlichen, cultischen und sittlichen Weltordnung tritt in mehreren alten Religionen, z. B. in China, deutlich hervor. Die Götter sind aber auch Wächter über die Handlungen der Menschen und ahnden Uebertretungen, was u. A. in mehreren Hymnen an Varuna im Rig Veda zum Ausdruck kommt. Dabei ist es von untergeordneter Bedeutung, welchen Maassstab die Götter bei der Beurtheilung des Betragens der Menschen haben, ob sie etwa dabei bloss nach der Ehre fragen, die ihnen selbst widerfährt; genug, dass der sittliche Grundgedanke der Pflicht mit der religiösen Verehrung der Götter verbunden ist, wodurch beide vertieft werden. Allerdings giebt es auch Stadien, wo der Glaube an die Götter, welche die Religion aufstellt, der Erreichung einer höheren Stufe der Sittlichkeit im Wege steht. Denn die Götter, in menschlicher Gestalt gedacht, werden unbemerkt zu sittlichen Vorbildern oder Idealen; nun kann aber die Moral diesen in früheren roheren Zeiten gebildeten Göttergestalten entwachsen

---

[1]) Man kann hier allerdings hinweisen auf die beiden Werke von E. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins und: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. Eine anregende Studie gab auch O. Flügel, Ueber die Entwicklung der sittlichen Ideen (Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft, XII).

sein, und in solchen Zuständen werden die Lehrer des Volks bedauern, dass die unsittlichen Göttergeschichten dem Volk immer wieder einen Vorwand zu allerlei Schlechtigkeit bieten. Aus diesem Grund haben die griechischen Philosophen wiederholt die Mythologie angegriffen, welche die Götter als Hurer und Betrüger darstellte.

In dem Gedanken der religiösen Pflicht liegt schon die Zusammenfassung von Religion und Sittlichkeit. Sobald also der Cultus etwas Anderes ist als ein interessirtes Handeln, hat er schon einen wesentlich moralischen Charakter. Ausserdem trägt er diesen noch durch die Entsagungen, die er mit sich bringt, und die Selbstbeherrschung, die er voraussetzt. Man hat aber oft das direct Sittliche im Cultus, namentlich im Opfer, stark übertrieben. Die Gedanken der Schuld und Sühne, die man gerne in allerlei Aeusserungen und Gebräuche hineinlegt, haben in den alten Religionen bei weitem nicht so tiefe Wurzeln, als Viele meinen. Die religiöse Moral hat folgende drei Hauptformen und Stufen. Zuerst fordern die Götter allein die genaue Observanz des Ritus und wahren ihre eigenen Rechte, sowohl im Cultus als in der gesellschaftlichen Ordnung, insofern diese religiöser Natur ist. Aber die Götter legen den Menschen auch Pflichten gegen einander auf und überwachen überhaupt das rechtschaffene Handeln. Endlich sehen sie auf die Gesinnung: der Mensch muss die Tugend von Herzen üben, die Götter haben ihr Wohlgefallen an den inneren Tugenden der Demuth und der Liebe. Die Lösung der religiösen Pflicht von der Cultuspflicht ist eine der wichtigsten Seiten der prophetischen Wirksamkeit in Israel: Gott hat kein Wohlgefallen am Opfer, sondern an der Rechtschaffenheit und Barmherzigkeit. In Indien haben die Richtungen, die sich vom Cultus frei machten, andere als sittliche Wege eingeschlagen. Die Tugenden der Gesinnung sind auch dem sogenannten Heidenthum durchaus nicht fremd. Die persische Moral fordert neben rechten Thaten und Worten auch rechte Gedanken; auch der Buddhismus betont diese stark; den Griechen gilt ὕβρις als den Göttern besonders verhasst. So ist sowohl der Cultus zur Pflicht gemacht, als die sittliche That, und Gesinnung, mit oder ohne Beseitigung des Cultus, als zum Gottesdienst gehörig betrachtet.

Der Einfluss der Moral auf die Religion macht sich ferner an einem dritten Hauptpunkt geltend, in der Lehre von der Zukunft sowohl der Welt als der Individuen. Die Lehre von den Weltaltern, Weltkatastrophen, Welterneuerungen ist immer sittlich motivirt, nicht bloss in der persischen und nordischen Mythologie, sondern sogar bei

den Indern, bei Hesiodus, bei den Mexikanern. Auffallend ist aber die Art, auf welche die Moral den ursprünglich animistischen Gedanken der Fortdauer der Existenz beeinflusst hat. Bei vielen Völkern ist das Leben nach dem Tod nur ein Fortleben wie auf dieser Erde, sei es in schattenhaftem Dasein, sei es in glückseligen Verhältnissen. So ist es noch bei Homer. Aber darin mischt sich nun schon sehr frühe das sittliche Element: Belohnung oder Strafe harrt im Jenseits der Guten und der Bösen. Die Beschreibung der Unterwelt wird dann zur ernsten sittlichen Mahnung: discite justitiam moniti; und von der anderen Seite erhält die Sittlichkeit an dem Glückseligkeitstrieb einen mächtigen, wenn auch etwas gefährlichen Verbündeten. Gewiss hat die eudämonistische, utilitaristische Richtung, welche aus dem Zusammengehen von Religion und Moral in der Lehre vom Jenseits hervorspriesst, ihre bedenkliche Seite; ob man aber nicht allzu absolut das Bündniss zwischen der Moral und dem Glückseligkeitstrieb als ein unsittliches verschrieen hat, ist eine andere Frage.

So bestimmen und fördern Religion und Sittlichkeit einander auf mehrerlei Weise. Die Religion nimmt die sittlichen Gedanken, wie Pflicht, Tugend, in sich auf, und giebt dem sittlichen Gesetz ihre Sanction und damit den Charakter des positiven, geoffenbarten göttlichen Willens. Aber dieses innige Verhältniss bringt auch mehrfache Gefahren mit sich. Wir redeten schon von der einseitig eudämonistisch gerichteten Frömmigkeit und Sittlichkeit. Die asketische Richtung stellt das Widernatürliche als die Forderung der religiösen Sittlichkeit auf und treibt die Selbstzucht bis zur Selbstvernichtung, die Unabhängigkeit von der Welt bis zur Verneinung der Welt. Die ritualistische und nomistische Frömmigkeit frägt nur nach der stricten Observanz des Ritus oder des ceremoniellen Gesetzes und führt zu der der Sittlichkeit so verderblichen Casuistik, deren Früchte man im talmudischen Judenthum und im Jesuitismus sehen kann. Dass die Sittlichkeit an sich schon Frömmigkeit wäre, behauptet der Moralismus, der den braven Mann als Vorbild auch der Religiosität darstellt. Hingegen fasst der Methodismus (sowohl im Buddhismus, wo er vorherrscht, als in den protestantischen Kirchen, wo er grossen Einfluss übt) so ausschliesslich die Methode, um selig zu werden, ins Auge, dass er, trotz der vielen Uebungen, die er vorschreibt, das Sittliche auffallend vernachlässigt. Endlich giebt es noch eine Verirrung, welche daraus entsteht, dass man den Gegensatz zwischen dem sittlich-religiösen Ideal, der Idee der Vollkommenheit einerseits, und der Wirklichkeit anderseits anerkennt und fühlt, und sich dazu verleiten lässt, eine doppelte Moral zu bilden:

die eine für die, welche ihr Leben dem Ideal widmen wollen, die andere, niedere, für die, welche sich von den weltlichen Banden nicht losmachen können; eine Moral der Mönche, eine der Laien. Die erstere ist dann meist negativ: durch asketische Uebungen, Contemplation, Abstraction erreicht man die Vollkommenheit; jedenfalls hat man sich der Bedingungen des Lebens in der Welt entschlagen; die andere besteht aus den Pflichten, welche der in der Welt Lebende vollbringen kann und muss. Die bedenklichen Seiten dieser Trennung, welche wir wieder sowohl in Indien als im Christenthum finden, sind, dass die thätige Sittlichkeit als eine niedere Stufe, gar nicht oder nur in untergeordneter Weise zur Vollkommenheit gehörend, dargestellt wird, und dass das Ideal aus dem Leben der grossen Masse einfach weggestrichen wird, da diese sich mit der weltlichen Tugend begnügen muss.

So verschlungen sind die Fäden der Religion und der Sittlichkeit. Dass das religiöse Leben, neben der ethischen, noch eine mystische Seite hat, und in welchem Verhältniss beide zu einander stehen, ist ein Punkt, den wir nur berühren, nicht entwickeln wollen.

Noch einen anderen Gegensatz zur Sittlichkeit bildet die Kunst; so theilt z. B. Schleiermacher nach diesem Gegensatz die Religionen ein in solche, in denen eine ästhetische und solche, in denen eine teleologische Frömmigkeit vorherrscht. Haben wir § 9 die Zwecke des Cultus in symbolische und praktische eingetheilt, so ist deutlich, dass nur bei den ersteren die Religion der Hilfe der Kunst bedarf, weil hierbei die Aufmerksamkeit sich nicht auf das zu erreichende Resultat, sondern auf die Form der Darstellung richtet. Eine reiche Entwickelung der religiösen Kunst wird also die darstellende, symbolische Seite der Religion, mit Hintansetzung der praktischen Frömmigkeit, einseitig in den Vordergrund rücken. Die Dienste, welche die Kunst der Religion bietet, sind nicht zu unterschätzen. Indem sie den religiösen Gedanken und Gefühlen Ausdruck giebt, bildet sie sie aus und macht sie lebendig, gegenwärtig, concret. Hingegen versinnlicht sie sie auch und bringt also die Gefahr mit sich, dass man an der äusseren schönen Form hafte und den inneren Gehalt vergesse. Statt den Geist in eine höhere Sphäre zu erheben, strebt die Kunst oft darnach, ihn die Harmonie in dieser Welt erkennen zu lassen; dies gilt namentlich von der Plastik; darum ist es nur natürlich, dass der Streit über die Rechte der Kunst in der Religion vornehmlich über die Bilder geführt worden ist. Von der andern Seite hat die Kunst der Religion ihre höchsten Inspirationen und Gedanken zu verdanken, ist aber auch öfters auf

die Klippe einer geschmacklosen religiösen Symbolik gestossen und hat die Fesseln der durch die kirchliche Tradition allzusehr zur Norm gewordenen Typen wiederholt von sich abschütteln müssen.

Von den verschiedenen Künsten, die in den Dienst der Religion treten, finden wir den Tanz vorwiegend auf den niederen, die Architektur, die Plastik und das Drama auf den mittleren, die Poesie und Beredtsamkeit auf den höheren und höchsten, die Musik auf allen Stufen der Entwickelung. Im einzelnen weichen die verschiedenen Religionen, ihrem innern Wesen und Charakter gemäss, in der Ausbildung der Künste stark von einander ab. In unseren Paragraphen über den Cultus ist schon über die verschiedenen Künste Einiges gesagt worden. Hier fügen wir noch eine ganz richtige Bemerkung Réville's hinzu, welcher hervorhebt, dass man bei der Kunstlosigkeit mancher Religionen zwischen einem „noch nicht" und einem „nicht mehr" unterscheiden muss. Wenn die Semiten in den patriarchalischen Zeiten, die Vorfahren der Griechen in der pelasgischen Periode, die Germanen des Tacitus der Gottheit ohne Tempel und ohne, oder nur mit sehr rohen Idolen dienten, so ist dies unter denselben Gesichtspunkt zu stellen, wie ähnliche Erscheinungen bei den Wilden: es gab noch keine Kunst, die so weit fortgeschritten war, um der Religion ihre Hilfe leisten zu können. Aber dass die Perser, die Juden nach dem Exil und die Moslem keine Bilder zulassen, ist nicht aus artistischem Unvermögen zu erklären, sondern weil diese Religionen Gottesbegriffe haben, welche eine derartige bildliche Darstellung nicht dulden. Im Christenthum thun sich die verschiedensten Auffassungen von dem Verhältniss zwischen Kunst und Religion kund, im Zusammenhang mit den verschiedenen Fassungen des Religionsbegriffs und Richtungen der Frömmigkeit.

Ethnographischer Theil.

cf. Bd. II., S. XV.

Litteratur. Zu den Schriften, aus welchen wir das ethnographische Material der Religionswissenschaft zusammenlesen können, gehört die geographische und die Missionslitteratur in ihrem weitesten Umfang: Zeitschriften (z. B. PETERMANN's Mittheilungen, seit 1855; Journal of the Royal Geographical Society, seit 1830; Tijdschrift van het Aardrijkskundig Genootschap, seit 1876), allgemeine Uebersichten, Reisebeschreibungen u. s. w. Für die Religionswissenschaft besonders ergiebig sind: Zeitschrift für Ethnologie, seit 1869 (Redact.: A. BASTIAN, R. WARTMANN, R. VIRCHOW, A. VOSS); Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, seit 1869 (Red.: M. LAZARUS, H. STEINTHAL).

Für die Anthropologie sind die Werke von PRICHARD, DARWIN, HUXLEY, DE QUATREFAGES besonders wichtig. Eine reiche Thätigkeit sowohl auf anthropologischem als auf ethnographischem Gebiet hat der vielgewanderte A. BASTIAN entwickelt, der sowohl in systematischen Arbeiten (Der Mensch in der Geschichte, 3 Bde, 1860, Grundzüge der Ethnologie, 1884) als in zahlreichen und ausführlichen Werken über einzelne Gebiete das reiche Material, das er in allen Welttheilen gesammelt, verarbeitet hat, leider aber in so abstrusem Stil und in so ungeordneter Massenhaftigkeit, dass seine Bücher, mit wenig Ausnahmen unlesbar sind. Anregend, wenn auch vielfach zum Widerspruch reizend, ist der erste, leider einzige Band von G. GERLAND, Anthropologische Beiträge (1875). Von grossem Interesse ist die Sammlung von R. ANDREE, Ethnographische Parallelen und Vergleiche (1878). Von den allgemeinen Uebersichten sind zu empfehlen: E. B. TYLOR, Anthropology (1881); derselbe schrieb auch den Artikel Anthropology in Enc. Br.; O. PESCHEL, Völkerkunde (1874, die 6. Aufl. von 1885 ist nur wenig erweitert); auch die anderen Arbeiten dieses Verfassers über Erdkunde sind sehr ergiebig; FR. MÜLLER, Allgemeine Ethnographie (1873, 2. umgearb. Aufl. 1879); derselbe verfasste auch die Ethnographie für den anthropologischen Theil der Reise der österreichischen Fregatte Novara um die Erde (1868).

Von grösseren Werken ist G. KLEMM, Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit (10 Bde. 1843—52) durch die zahlreichen Nachrichten aus Reisebeschreibungen, die es enthält, noch immer werthvoll. KLEMM ist aber weit überholt durch TH. WAITZ, Anthropologie der Naturvölker (6 Bde, 1859—1872; der erste Band: Ueber die Einheit des Menschengeschlechtes und den Naturzustand des Menschen, in 2. Aufl. 1876, V[II] und VI nicht mehr von WAITZ, sondern von G. GERLAND), ein unentbehrliches Hauptwerk, mit reicher, wiewohl jetzt bei dem jährlichen Zuwachs schon etwas veralteter Litteratur; dem Material ist durchaus zu vertrauen, das Urtheil über religiöse Verhältnisse, namentlich

bei WAITZ, ist nicht immer zutreffend. Den etwas wunderlichen Gedanken, das anthropologische und ethnographische Material, sowohl in Betreff der Wilden, als der alten und neuen Culturvölker, in Tabellenform zu bringen, hat H. SPENCER gefasst und unter seiner Leitung und nach dem Schema seiner Philosophie ausführen lassen. Davon sind erschienen unter dem allgemeinen Titel Descriptive Sociology: 1. English by J. COLLIER, 2. Ancient Mexicans, Central Americans, Chibchas and ancient Peruvians by R. SCHEPPIG; 3. Types of lowest races, Negritto Races and Malayo-Polynesian Races by D. DUNCAN; 4. African races by D. DUNCAN; 5. Asiatic races by D. DUNCAN; 6. American races by D. DUNCAN; 7. Hebrews and Phoenicians by R. SCHEPPIG; 8. French by J. COLLIER. Obgleich das Material nicht immer aus den besten Quellen zusammengebracht und durchaus nach doctrinären Gesichtspunkten geordnet ist, so wird man doch, namentlich von den Sammlungen DUNCAN's, mit Nutzen, aber immer vorsichtig, Gebrauch machen können.

Ueber die Religion handeln die im allgemeinen Theil angeführten Werke von TYLOR, LUBBOCK, FR. SCHULTZE u. a., und die bei den einzelnen Gruppen unten zu nennenden Bücher. Eine angenehm geschriebene und gediegene Uebersicht über die Religionen der Wilden giebt A. RÉVILLE, Les religions des peuples non civilisés (2 vol. 1883), wo man die besten Quellen angeführt und gebraucht findet. Im Dienste der katholischen Polemik gegen die Entwicklungslehre, aber mit interessantem Material, schrieb neulich W. SCHNEIDER, Die Naturvölker; Missverständnisse, Missdeutungen und Misshandlungen (2 Bde, 1885—86).

§ 28. Anthropologie und Ethnographie.

Die Anthropologie beschäftigt sich mit der physischen, die Ethnographie mit der socialen Seite des menschlichen Lebens; die erstere behandelt den Menschen als Naturwesen, die zweite als vernünftig-sociales Wesen. Dass beide Gebiete nicht scharf zu trennen sind, versteht sich von selbst; an allen Punkten greifen ihre Untersuchungen in einander. Zwischen Ethnographie und Ethnologie noch einen Unterschied zu machen, wie Manche wollen, liegt kein Grund vor. Obgleich nun die Ethnographie die ganze geistige Entwickelung des Menschen in den Kreis ihrer Untersuchungen ziehen kann, so pflegt man gewöhnlich die ethnographische Beschreibung der niederen Rassen von der geschichtlichen Behandlung der Culturvölker zu unterscheiden, und also der Ethnographie eine Mittelstellung zwischen der Anthropologie und der Geschichte anzuweisen. In diesem ethnographischen Theil verfolgen wir ein doppeltes Ziel. Zuerst wollen wir, soweit die Wissenschaft darüber im klaren ist, die ethnographischen Verhältnisse der Menschheit übersichtlich darstellen, weil diese die Entwickelung der Religion zum Theil mit bestimmen. Sodann versuchen wir eine Ueberschau über die Religionen zu geben, welche bei den verschiedenen Gruppen der Menschheit sich vorfinden, und beschränken uns dabei nicht auf die Wilden, sondern

nehmen in unsere Darstellung auch diejenigen halb und ganz civilisirten Völker auf, deren historische Entwickelung sich unseren Blicken entzieht, wie Finnen, Kelten, Slaven, Japaner, Culturvölker Amerika's, sogar Phönicier.

Die eigentlich anthropologischen Fragen können wir bei Seite lassen. Eine der wichtigsten ist die nach der Einheit des Menschengeschlechts. Der Stand der Controverse zwischen Monogenisten und Polygenisten ist der, dass die Einheit der Abstammung weder historisch noch linguistisch zu beweisen ist, dass aber eine physische und psychische Einheit der Menschheit vornehmlich durch die Fruchtbarkeit der Mischrassen und durch die Uebereinkunft in Bedürfnissen, Sitten u. s. w. feststeht. Etwas näher müssen wir die Frage nach der Eintheilung der Menschheit in verschiedene Gruppen betrachten. Man gruppirt die Menschheit nach gewissen erblichen, typischen Unterscheidungsmerkmalen physischer Art in Rassen, nach sprachlicher und geschichtlicher Zusammengehörigkeit in Völker und Völkerfamilien; die erstere Eintheilung gehört der Anthropologie, die zweite der Ethnographie an, sie sind aber nicht von einander zu trennen. Bei den Wilden kommt fast nur die Rasse in Betracht, auf höherer Culturstufe bildet sie nur die Grundlage, worauf weiter gebaut wird. Denn überall ist die Rasse der Boden, worauf die Volksentwickelung sich vollzogen hat. Nur höchst selten sieht man, dass in einem Reich, das verschiedene Rassen politisch vereint, ein einheitliches Volksbewusstsein entsteht. Wohl aber können verschiedene Glieder derselben Völkerfamilie durch gemeinsame Schicksale zu einem Volk zusammenwachsen. Bekannte Beispiele für diese Behauptungen liefern Oesterreich und Frankreich.

Zur Classification der Menschheit sind mehrere Kriterien in Anwendung gekommen. Zuerst die Farbe der Haut. Schon die alten Aegypter kannten dieses Unterscheidungszeichen: auf den Denkmälern malten sie die Syrer braun, die Libyer hell, die Ethiopier schwarz, sich selbst roth. Auch die noch immer populäre Eintheilung von Blumenbach, welcher die fünf Rassen wesentlich nach den fünf Welttheilen bestimmt, legt auf die Farbe als Hauptmerkmal Gewicht, wodurch die Neger, Malaien, Kaukasier, Amerikaner und Mongolen sich unterscheiden. Auch Cuvier redet von einer weissen (kaukasischen), gelben (mongolischen) und schwarzen (ethiopischen) Rasse[1]); ähnlich Tylor von einer schwarzen, einer braunen, einer gelben und einer weissen.

---

[1]) J. F. Blumenbach, De generis humani varietate nativa (3. ed. 1795); Cuvier, Le règne animal (1817).

Aber es sind noch mehrere andere physische und anatomische Kennzeichen in Betracht gezogen worden. So hat QUETELET die Länge der Statur und die Proportion der Gliedmaassen bei dem Durchschnittsmenschen („homme moyen") verschiedener Gruppen gemessen: die längsten Menschen, die Patagonier, überragen durchschnittlich nur um $^1/_4$ die kürzesten, die Buschmänner. Wichtiger als Eintheilungsprincip ist aber die Form des Schädels. Der schwedische Anthropologe RETZIUS hat die Menschheit eingetheilt in dolichocephale-orthognathen, dolichocephale-prognathen, brachycephale-orthognathen, brachycephale-prognathen, in seinen verschiedenen Schriften aber die Rassen auf viererlei Weise unter diese Kategorien untergebracht. Daneben wird aber die Eintheilung der Menschheit hauptsächlich nach der Beschaffenheit des Haars empfohlen. So giebt FR. MÜLLER folgendes Schema:

I. Wollhaarige Rassen:
   a) Büschelhaarige (Hottentotten, Papua);
   b) Vliesshaarige (Neger, Kaffern).

II. Schlichthaarige Rassen:
   a) Straffhaarige (Australier, Hyperboreer, Amerikaner, Malaien, Mongolen;
   b) Lockenhaarige (Dravida, Nuba, Mittelländer).

Gegen das Haar als Eintheilungsprincip haben GERLAND u. A. geltend gemacht, dass kein Zoolog bei seiner Classification der Thiere dies als charakteristisches Merkmal gebrauchen würde. Aehnliche Bedenken gelten gegen alle nur auf einzelne physische Kennzeichen basirten Eintheilungen. Keines dieser Merkmale ist isolirt charakteristisch genug; die meisten sind auch nicht constant, sondern in hohem Grade durch äussere Umstände beeinflusst und bei Individuen innerhalb derselben Rasse schwankend. Darum verbinden die Meisten bei ihrer Eintheilung mehrere Gesichtspunkte: ethnologische (sprachliche) Erscheinungen werden den anthropologischen (physischen) untergeordnet oder beigefügt (auch bei FR. MÜLLER), oder man entlehnt das Eintheilungsprincip nicht einzelnen, sondern sämmtlichen Merkmalen. Auf diesem letzteren Weg gelangt PESCHEL zu 7 Rassen: Australier, Papua, mongolenähnliche Völker, Dravida, Hottentotten und Buschmänner, Neger, Mittelländer. Hier ist vornehmlich die freilich bei Mehreren ziemlich unbestimmte Gruppe der Mongoloiden anstössig, in welcher PESCHEL eine bunte Völkermenge (Mongolen, Amerikaner, Malaien) zusammenfasst. Die ethnologischen Momente, welche neben den physischen bei einer Eintheilung der Menschheit in Betracht kommen, geben für sich allein kein

genügendes Eintheilungsprincip ab, müssen aber doch mit in Anschlag gebracht werden. Es sind die Sprachen und Sitten; bei der Schwierigkeit aber, die letzteren in streng definirte Formeln zusammenzufassen, hauptsächlich die Sprachen. Erst nachdem die Sprachforschung ihr die Wege gebahnt und die Ziele vorgezeichnet hatte, ist der Ethnographie ihre gleichberechtigte Stellung neben der Anthropologie zu Theil geworden. Bei den vergleichenden Sprachstudien muss sowohl der Sprachbau (monosyllabisch, agglutinirend, flectirend), als der Sprachschatz (das Vocabularium) berücksichtigt werden. Die Probleme der Völkerverwandtschaft können aber auf diesem Wege nie ganz gelöst werden. Auch wenn noch manche Lücken unserer gegenwärtigen philologischen Kenntnisse ausgefüllt wären, bliebe noch immer die Unmöglichkeit, aus ihrer jetzigen Beschaffenheit die Geschichte mancher Sprachen genügend heraus zu lesen. Dazu kommt, dass manche Völker ihre Sprachen gegen die fremder Herrscher oder Immigranten vertauscht oder damit vermischt haben (das Negerenglische, das Arabische in Nord-Afrika, das Spanische in Süd-Amerika); ein ähnlicher Process kann sich auch da vollzogen haben, wo wir keine Kunde davon haben. Der Rückschluss aus der Sprache eines Volkes auf seine Herkunft ist also nicht immer sicher.

Noch eine Eintheilung wollen wir erwähnen, die welche GERLAND auf die Einflüsse der Naturumgebung basirt hat. Nach ihrem verschiedenen Verhältniss zu den Ländern, welche sie bewohnt, zerfällt die Menschheit in einen oceanischen, einen amerikanischen, einen mongolischen, einen arabisch-afrikanischen, einen indisch-europäischen Stamm, wozu schliesslich noch die isolirten Dravidavölker kommen. Am meisten Bedenken erregt hier die kühne Zusammenstellung der Araber und Semiten mit sämmtlichen Völkerschaften Afrika's, wobei GERLAND sich allerdings auf den Vorgang von LATHAM's Atlantidae und auf auffallende Aehnlichkeiten nicht bloss der Nord-Afrikaner, sondern sogar der Kaffern mit den Semiten berufen kann.

Behufs unserer ethnographischen Uebersicht, schliessen wir uns keinem der Versuche einer wissenschaftlichen Rasseneintheilung an, sondern folgen im wesentlichen der populären, geographischen Gruppirung. Wir wollen also kurz die verschiedenen Formen der Religion beschreiben, wie sie bei den Afrikanern, Amerikanern, Oceaniern, Mongolen, Mittelländern vorkommen. Innerhalb der einzelnen Rassen begegnen wir dem Unterschied der Culturstufen. Die Bezeichnungen Naturvölker und Culturvölker sind nur theilweise richtig, da kein Volk im reinen Naturzustand oder auch in gänz-

licher Wildheit verkehrt, sondern überall in Sprache und gesellschaftlichen Formen schon gewisse Culturelemente anwesend sind. Mit diesem Vorbehalt aber kann man immerhin die gewöhnlichen Bezeichnungen beibehalten. Am meisten empfiehlt es sich einem Vorschlag TYLOR's Folge zu leisten. TYLOR versteht unter Wilden die Stämme, die weder Ackerbau treiben, noch Hausthiere haben, sich von Jagd und Fischfang ernähren, vielfach im Walde leben und nur die rohesten Holz- oder Steinwerkzeuge gebrauchen. Sobald aber das Land bebaut, die Heerde erzogen wird, ist eine höhere Culturstufe erreicht. Die Völker auf dieser Mittelstufe nennt TYLOR Barbaren; meistentheils führen sie ein sesshaftes Leben, bewohnen Städte und Dörfer, oder, wenn sie als nomadische Hirten umherziehen, haben sie sich durch den festen Besitz der von ihnen gepflegten Heerde über den Zustand der Wildheit erhoben. Im allgemeinen verstehen die Barbaren sich schon auf Metallarbeiten. Für die dritte Stufe, die der Civilisation, ist Gebrauch der Schrift die Bedingung, womit ein historisches Leben beginnt, und das Resultat der Vergangenheit bewusst in das Leben der Gegenwart aufgenommen wird. Auch in der Religion kann man drei Stufen unterscheiden, welche sich aber nicht genau mit den drei Culturstufen TYLOR's decken. Auf der niedersten Stufe ist Alles, sowohl in der Anschauung als in der Praxis, ohne Zusammenhang und nicht organisirt, die Geister sind nicht individualisirt, die fast ausschliesslich magischen Cultushandlungen sind an die speciellen Veranlassungen des Lebens geknüpft. Auf der mittleren Stufe besteht ein fest geordneter Cultus, mit einer Priesterschaft, regelmässig wiederkehrenden Festen und Cultushandlungen, welche keine besondere Wirkungen bezwecken, sondern desshalb vorgenommen werden, weil sie zum System des Gottesdienstes gehören. Eine bewusst gepflegte und entwickelte, in Schriften überlieferte Religionslehre charakterisirt die höchste Stufe. Wir sahen aber bereits § 7, wie schwierig es ist, eine wirklich befriedigende Eintheilung der Religionen zu geben, und wollen also diese allgemeinen Bemerkungen nicht als Versuch zu einer solchen betrachtet wissen.

Es bleibt eine wichtige Frage übrig, wie nämlich diese grossen Unterschiede in Cultur und Religion zu erklären seien. Die Meisten denken dabei an Naturanlagen, welche die eine Rasse besitzt, die andere nicht. Früher war vielfach von activen und passiven Rassen die Rede, so u. A. bei KLEMM; gegenwärtig bestimmt man die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Gruppen feiner und tiefer. Wie schwer es nun auch hält, die ursprünglichen Stammes- und Volksanlagen von den historisch gewordenen, in dem Lauf der Ent-

wickelung erworbenen Eigenschaften zu sondern, so herrscht bei Vielen die Ansicht, dass das Blut gewisse Fähigkeiten mitbringt, und dass einer der Erklärungsgründe für höhere Civilisationen in der eigenthümlichen Blutmischung liegt. In weiteren Kreisen ist das Interesse für diese Frage besonders durch die lebhafte Controverse angeregt worden, welche RENAN's Beschreibung der Naturanlage der Semiten hervorrief. Nicht allgemein aber herrscht die Ansicht, dass gewisse Fähigkeiten und Anlagen schon von der Natur den Rassen und Völkern mitgegeben werden. Es giebt eine Schule, welche Alles aus der äusseren Umgebung und den Verhältnissen erklärt: ein materialistisches und demokratisches Vorurtheil, wie Andere meinen [1]). Aber sogar WAITZ neigt dazu, eine Verschiedenheit der ursprünglichen geistigen Begabung verschiedener Rassen als nicht bloss unerweislich, sondern auch unwahrscheinlich, bei Seite zu lassen. Dem gegenüber beruft man sich nicht bloss auf die Unzulänglichkeit der Erklärungen, welche ausschliesslich die äusseren Umstände in Anschlag bringen, sondern vornehmlich auf die schon oft bewiesene Unfähigkeit mancher Rassen, gewisse geistige Schranken zu überschreiten, und umgekehrt auf die Schnelligkeit und Kraft, womit ein Volk dasjenige auffasst und vollbringt, was zu seiner Anlage passt. Vergleicht man den sanguinischen Neger mit dem melancholischen Malaien, so ist es misslich zu behaupten, dass diese zwei Rassen, falls sie ihre Wohnsitze und Umstände mit einander vertauscht hätten, auch die umgekehrte geistige Anlage besitzen würden. Von solchen Unterschieden kann nur die ursprüngliche Anlage Rechenschaft geben.

§ 29. Die Völker Afrika's.

Litteratur. Eine reiche Bibliographie bis 1859 bei WAITZ II. Die Geschichte der neueren Forschung beschrieb ED. SCHAUENBURG, Reisen in Central-Afrika von Mungo Park bis auf DR. BARTH und DR. VOGEL (2 Bde, 1865), und übersichtlich C. M. KAN, der auch die Bibliographie der holländischen Werke sammelte. Sowohl die schon genannte allgemeine Litteratur, als zahlreiche Reisebeschreibungen und Missionsberichte liefern ein reiches Material. Wir erwähnen wenigstens die Namen der vornehmsten Entdecker und Sammler: BAKER, BARTH, BURTON (Ost-Afrika), CAILLIÉ (Tumbuktu), CAMERON (Across Africa), DU CHAILLU, HANOTEAU und LETOURNEUX (Kabylie), KLUNZINGER (Oberägypten), LIVINGSTONE, MOFFAT, MUNGO PARK (Inner-Afrika), ROHLFS, SCHWEINFURTH, SOLEILLET, SPEKE (Nilquellen), STANLEY (Congo), VOGEL (seine Reisen beschrieben von H. WAGNER). Freilich ist der Werth des ethnographischen und religions-

[1]) Hierüber ein wichtiger Artikel: Race in legislation and political economy (Anthropolog. Rev. 1866).

geschichtlichen Materials in diesen Werken sehr verschieden. Eine Uebersicht über sämmtliche Sprachen dieses Welttheils gab R. N. Cust, A sketch of the modern languages of Africa (2 vol. 1883). Auch die Forschungen von W. H. J. Bleek über die südafrikanischen Sprachen haben grossen Werth.

Als übersichtliche, aber auf selbständigen Forschungen beruhende ethnographische Schilderung empfehlen wir R. Hartmann, Die Völker Africa's (1879), derselbe gab eine ausführliche Darstellung: Die Nigritier (I, 1876). Von den Schriften, welche für die Religionsgeschichte besonders interessant sind, nennen wir: W. Bosman, Nauwkeurige beschrijving van de Guinese Goud-Tand-en Slavekust (3. ed. 1737); A. Bastian, Ein Besuch in San-Salvador (1859, die Schrift bildet eine günstige Ausnahme von dem gewöhnlichen Stil des Verfassers, sie liegt den meisten Erörterungen Fr. Schultze's über den Fetischismus zu Grunde); B. Cruickshank, Achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste (1834); J. L. Wilson, Western Africa, its history, condition and prospects (1856) u. A.

Ueber das gegenwärtige Aegypten ist die reiche Reiselitteratur, zum Theil illustrirt (wie Ebers' Aegypten), bekannt. Zum Theil steht die Beschreibung der alten Monumente im Vordergrund. Das beste Buch über neuere Zustände ist noch immer: E. W. Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians (2 vol. 1835), und auch K. Bädeker's Aegypten werden nicht bloss Reisende mit Frucht zu Rathe ziehen.

Für Süd-Afrika ist das Hauptwerk: G. Fritsch, Die Eingeborenen Süd-Afrika's (1872). Ausserdem für die Religion interessant: Casalis, Les Bassoutos (1859, von einem Missionar, der 23 Jahre unter ihnen lebte); Th. Hahn, Tsuni'-Goam, the supreme Being of the Khoi-khoi (1882); Callaway, The religious System of the Amazulu (1868—72 in 4 Heften erschienen, 1884 wieder abgedruckt durch Folklore Soc.).

Auch über Madagascar giebt es bereits eine reiche Litteratur von J. Sibree bibliographisch gesammelt. Die Hauptwerke von Ellis, Sibree u. A.

Die Völkermenge Afrika's bereitet den Ethnographen manche Schwierigkeiten. Noch abgesehen von den vielen fremden Einwanderungen und Eroberungen von der ältesten bis zur neuesten Zeit, wodurch die Afrikaner in den Weltverkehr hineingezogen worden sind, ist auch die Frage nach der ursprünglichen Verwandtschaft der Völker dieses Welttheils mit anderen Familien und Rassen eine höchst verwickelte. Auch unter einander zeigen die Völkerschaften Afrika's so viel Verschiedenheit, dass die meisten Forscher auf diesem Continent wohl fünf bis sechs Rassen annehmen. Die libyschen Bevölkerungen der Nordküste, die Aegypter und Aethiopier rechnet man zur mittelländischen Rasse, wovon sie die mit den Semiten am nächsten verwandte hamitische Familie bilden. Von der anderen Seite aber hat man wieder Spuren einer ursprünglichen Verwandtschaft der nordafrikanischen Berbern mit den Basken zu finden geglaubt. Südlich von dieser hamitischen Gruppe wohnen am obern Nil die Nuba und dem Südrande der grossen Wüste entlang die Fula, welche zusammen eine besondere Rasse bilden. Die Mitte

des Welttheils, bis ungefähr zum 20° südl. Breite, haben die eigentlichen Neger inne. Der Süden wird wieder von zwei bis drei Rassen bewohnt, den Kaffern, Hottentotten und Buschmännern. Diese letzteren hält man entweder für degenerirte Hottentotten, oder man betrachtet sie, zusammen mit zersprengten Zwergvölkern Mittelafrika's, als eine besondere Menschenart, vielleicht Reste einer uralten Bevölkerung.

Diese Eintheilung ist aber durchaus noch nicht als ein fest erworbenes Resultat der Wissenschaft zu betrachten. Namentlich ist die Herkunft der alten Aegypter unsicher. Alle Aegyptologen rechnen die Aegypter zur mittelländischen Rasse; höchstens räumen einige ein, dass die Cultur des alten Pharaonenreichs aus einer Mischung afrikanischen und semitischen Blutes hervorgegangen sei. Man legt sogar Gewicht auf die Vergleichungspunkte, welche die ägyptischen Anschauungen mit den indogermanischen haben (Le Page Renouf), oder sucht in Aegypten die prähistorische Einheit von Semiten und Indogermanen (Lieblein). Dass nun Aegypten in uralter Beziehung zu West-Asien gestanden hat, und dass sowohl Verkehr mit Babylonien, als wiederholte Einwanderungen von semitischen Stämmen und Ansiedelungen von Phöniciern im Delta stattgefunden haben, hat u. A. Ebers einleuchtend bewiesen. Ob man aber darum dem alten Herodot ganz Unrecht geben muss und jeden Zusammenhang zwischen den Aegyptern und den Völkern des innern Afrika's läugnen, ist eine andere Frage. Die Sprache kann hier nicht endgültig entscheiden; sie weist allerdings nach Asien hin. Die Charakterzüge, wodurch die alten Aegypter sich unterscheiden, sind auch solche, welche der Negerrasse nicht zukommen: Initiative, Originalität, Ausdauer, wie Ebers besonders betont. Hingegen sind aber Thierdienst (worauf schon de Brosses aufmerksam machte), Fetischismus, Todtencultus, Beschneidung wichtige Punkte von Aehnlichkeit zwischen den Aegyptern und der Negerrasse. Ueberaus wichtig, wenn nicht ganz entscheidend, wären die Resultate der anatomischen Untersuchung der Mumien: diese sind aber noch mehr in Aussicht gestellt, als sicher gewonnen. Im Ganzen steht die Frage so, dass der Zusammenhang der alt-ägyptischen Cultur mit West-Asien die allerdings nicht unwichtigen Spuren von Verwandtschaft mit den Negern noch überwiegt.

Die Einheit der afrikanischen Menschheit, welche schon Gerland, der auch Araber und Semiten darin aufnahm, behauptet hatte, wird gegenwärtig eifrig von R. Hartmann verfochten. Er will den „blauschwarzen, dicknackigen, schafwollbehaupteten Phantasienigger“ ganz aus der Anthropologie vertreiben und dafür den „Nigritier“

an die Stelle setzen, der wohl in der Mitte des afrikanischen Welttheils am reinsten auftritt, aber doch von Norden bis Süden seine Verwandten hat. R. HARTMANN beruft sich darauf, dass nirgends in Afrika scharfe Uebergänge die angeblich verschiedenen Rassen von einander trennen; die Berabra, Bedja u. A. im Norden, die Bantu im Süden zeigen mit den Nigritiern der Mitte auffallende Verwandtschaft; trennt man die Rassen von einander, so weiss man von manchen Stämmen nicht, ob man sie zu den Nubiern oder zu den Negern zählen muss. Die Frage ist gewiss noch nicht spruchreif, und es ist fraglich, ob anatomische und linguistische Studien sie je lösen werden. Jedenfalls lässt sich Afrika für eine ethnographische und religionsgeschichtliche Uebersicht passend in drei grosse Theile zerlegen: den Süden, die Mitte, den Norden.

Den südlichen Theil Afrika's bewohnen im Osten die Kaffern, im Westen die Hottentotten, und, überall zurückgedrängt und unterjocht, die Buschmänner. Der Kaffername ist von den Portugiesen den arabischen Händlern entnommen, die mit diesem Wort (Kâfir) die Ungläubigen bezeichneten, selbst nennen sich diese Völker A-bantu, die Menschen. Gleichbedeutend ist der Name Koi-koin, mit dem die andere Familie sich benennt; den Schimpfnamen Hottentotten gaben ihnen holländische Colonisten wegen ihrer schnalzenden und gluchzenden, stotternd ausgestossenen Sprache. Die Buschmänner gehören körperlich und geistig zu den niedrigsten Menschenrassen, sie unterscheiden sich als Wilde von den zwei andern Gruppen, die vielmehr als Barbaren zu betrachten sind. Hottentotten und Kaffern sind Hirtenvölker, sie besitzen eine feste Stammverfassung. Bei den Kaffern, die aus dem Norden eingewandert sein sollen, meint man sogar Spuren früherer Cultur und historische Erinnerungen von früheren Häuptlingen und Kriegen zu finden. Ihre vornehmsten Stämme sind die Amaxosa, die Amazulu, die Bechuana (zu denen die Basuto gehören) und mehr im Westen die Ovaherero (oder Damara). Zu den Hottentotten gehören Namaqua, Korana, während Griqua und Bastardhottentotten aus Vermischung mit europäischem Blut entstanden sind. Die Geschichte der Colonisation Süd-Afrika's, wodurch seit 1652 diese Stämme immer mehr zurückgedrängt wurden, behandeln wir hier nicht. Gegenwärtig leben die Kaffern und Hottentotten zum Theil als dienende und arbeitende Classe in friedlichen Verhältnissen auf dem Gebiet der vier Colonialstaaten; so z. B. geniesst im Capland der Kaffernstamm der Amafengu den Schutz der Colonie. Zum Theil aber leben die Eingeborenen unabhängig ausser den Grenzen der Colonien, denen

sie oft lästig und gefährlich werden. Das Verhältniss zu den Eingeborenen ist für die Süd-Afrikanischen Colonialregierungen eines der schwierigsten Probleme.

Was die nicht unbedeutenden Fortschritte betrifft, welche das Christenthum schon unter den Eingeborenen Süd-Afrika's gemacht hat, verweisen wir auf die einschlägige Missionslitteratur. Hier handelt es sich nur um die religiösen Zustände der heidnischen Stämme. Diese sind so verworren und dürftig, dass die Behauptung mehrfach ausgesprochen worden ist, namentlich in Bezug auf die Kaffern, diese Stämme hätten gar keine Religion. Dies ist nun allerdings falsch; denn wir wissen bei allen diesen Völkern von vielen religiösen Riten, wenn auch eine ausgeprägte Gottesidee fehlt oder jedenfalls sich unsern Blicken entzieht. Wir kennen mehrere Namen, welche verschiedene Stämme ihren Gottheiten geben; bei den Hottentotten: Utixo, Tsui'goab, Heitsi-eibib; bei den Kaffern: Morimo, Umkulumkulu. Aber ob es Naturgötter, oder Kobolde, oder gestorbene grosse Zauberer, oder Ahnen sind, wissen wir nicht. Tsui'goab hat TH. HAHN auf das Morgenroth, RÉVILLE auf den Mond gedeutet, auch Heitsi-eibib soll ein Mondgott sein. Diese Deutungen sind unsicher, wenn auch die Tänze, welche die Hottentotten bei Neu- und Vollmond halten, auf Mondcultus weisen. Mit grösserer Gewissheit kann man Umkulumkulu, den sehr grossen, als den Urahnen betrachten, der aus dem Urstamm (Andere übersetzen aus dem Röhricht) hervorgegangen ist. Der Todten- und Ahnencultus ist bei allen diesen Stämmen sehr verbreitet. Die Todten erscheinen, meistens in Thiergestalt, ihren Verwandten; die Sitte, dass jeder Vorübergehende an gewissen Stellen einen Stein hinwirft, wodurch die zahlreichen Steinhaufen entstehen, bezieht sich nicht unwahrscheinlich auch darauf. Neben dem Gedanken, dass die Menschen von Bäumen herkommen, ist die Abstammung von Thieren, im Zusammenhang mit Stammverfassung und Speiseverboten (also Totemismus) für manche Stämme, wie die Damara, bezeugt. Dass diesen Stämmen die poetische Phantasie nicht ganz abgeht, ersieht man aus mehreren ihrer Mythen und Fabeln. So erzählen die Damara, wie der Mensch das Feuer fand, wodurch die wilden Thiere erschreckt entflohen, während die Hausthiere in der Gesellschaft des Menschen blieben. Dieser Stamm lässt auch ein heiliges Feuer durch Jungfrauen pflegen. Eigenthümlich ist die Geschichte vom Ursprung des Todes, welche man in Süd-Afrika in verschiedener Fassung erzählt. Bei den Hottentotten ist es der Mond, der den Hasen als Boten zum Menschen schickt, um ihm zu sagen: Wie ich (der Mond) sterbe und wieder lebe, so wirst

auch du (Mensch) sterben und wieder leben. Der Hase richtete aber seine Botschaft schlecht aus: wie der Mond sterbe, so werde auch der Mensch sterben und nicht auferstehen. Die Amazulu erzählen: Umkulumkulu sandte den Chamäleon zum Menschen mit der Nachricht, der Mensch werde nicht sterben; der Chamäleon aber zögerte auf dem Wege, und unterdessen hatte Umkulumkulu seine Meinung geändert und den Salamander nachgeschickt, um dem Menschen den Tod anzukündigen; der Salamander beeilte sich und brachte die verhängnissvolle Nachricht, noch ehe der Chamäleon angelangt war. In einem weit entfernten Welttheil haben die Fidschiinsulaner eine ähnliche Geschichte vom Ursprung des Todes. Die Religion der Hottentotten und Kaffern unterscheidet sich von der der Neger durch die Abwesenheit des Fetischismus. Seelen und Geistern werden Gaben dargebracht, aber eigentliche Fetische kommen nicht oder kaum vor. Wohl gebraucht man Amulette, und treten Zauberkünste aller Art sehr in den Vordergrund. Die Zauberer, Aerzte und Wahrsager in derselben Person, verfügen über allerlei geheime Macht. Die Art, wie sie sie üben, ist verschieden: manchmal bilden sie eine Körperschaft, in welche man durch Weihen aufgenommen wird, auch geschieht es oft, dass sie sich durch Gesang und Tanz in ekstatische Zustände versetzen müssen, um die Geister zu beschwören. Man erwartet von ihnen Heilung von Krankheiten, von Schlangenbissen, Sieg, Regen, Entdeckung und Beschwörung feindlichen Zaubers u. s. w. Im Bündniss mit den Häuptlingen haben sie dadurch eine fürchterliche Macht, sich an persönlichen Feinden zu rächen, oder missliebige Personen zu beseitigen; sie selbst aber müssen es oft mit dem Leben büssen, wenn sie nicht leisten, was man von ihnen erwartet.

Unter die religiösen Handlungen rechnet man in Süd-Afrika, wie überhaupt in diesem Welttheil, allerlei Verstümmelungen: Ausstossen von Zähnen, das Opfer eines Fingergliedes der Wittwe, die sich wieder verheirathet, vor Allem die Beschneidung. Dieser letzteren unterliegen die Knaben im Alter der Pubertät; sie müssen sich dann eine gewisse Zeit strengen Regeln unterwerfen, um gleich darauf sich geschlechtlicher Zügellosigkeit hinzugeben. Im Allgemeinen kommen Ausschweifungen vielfach vor, auch wilde Tänze, so dass es vom neubekehrten Christen heisst: „Er tanzt nicht mehr“. In allen diesen Anschauungen und Sitten lässt sich dasjenige, was den einzelnen Gruppen eigenthümlich ist, schwer sondern. Kaffern und Hottentotten mögen wohl Manches von einander entlehnt haben.

Die eigentlichen Neger bewohnen die Mitte des Welttheils, aber die Grenze ihrer Wohnsitze ist weder im Norden noch im Süden

scharf zu bestimmen. Auch zu einer ethnographischen Eintheilung fehlen noch allzu sehr die sicheren Anhaltspunkte. Wir kennen manche Stämme in den Gegenden der grossen Seen und in den Stromgebieten des Zambesi und des Congo noch allzuwenig. Schon mehr wissen wir von den Völkerschaften, welche vom Senegal bis Darfur eine Reihe von Staatenbildungen schufen, deren Geschichte sogar uns zum Theil bekannt ist. Dort wohnen die Jolof (Wolof), die Hausa, die Sonray, die schon im 10. christl. Jahrhundert ein mächtiges mohammedanisches Reich gründeten, die Mandingo, deren ebenfalls mohammedanischer Staat Melle im 13. Jahrhundert erobernd auftrat, vor Allem die Fulan (Fellatah, Pulbe, Peuls), die früher von Osten gekommen waren, im Anfang dieses Jahrhunderts aber von Westen her unter dem fanatischen Regenerator des Islam Danfodio erobernd sich ausbreiteten. In diesen Gegenden sind aber die politischen und ethnischen Verhältnisse sehr verwickelt. Die noch von sehr wenig Europäern betretene Stadt Tumbuktu am oberen Niger soll ein Tummelplatz verschiedener Stämme sein, die sich den Besitz dieses wichtigen Emporiums untereinander streitig machen.

Seit vielen Jahrhunderten hat der Islam im inneren Afrika eine civilisatorische Mission erfüllt. Recht und Sitten der Staaten im westlichen Sudan sind mohammedanisch, und auch weiter nach Süden breitet sich der Islam aus. Er ist hier die Volksreligion, für welche man fanatisch eifert; jährlich besuchen viele Pilger aus dem innern Afrika das mekkanische Fest. Allerdings hat auch hier der Islam den Volksaberglauben geschont und manche heidnische Anschauung und Praxis nicht ausgerottet. Viel weniger ist noch das Christenthum unter den Negern verbreitet. Früher hat es seine raschen Triumphe gehabt. Bei den ersten Entdeckungen und Ansiedelungen der Portugiesen auf der Westküste, schon am Ende des 16. Jahrhunderts, verbreitete sich das Christenthum in Benin und später im Congoreiche. Hier war es mehr als zwei Jahrhunderte lang die Religion eines grossen mit Portugal verbundenen Reiches, dessen Hauptstadt San Salvador war, wo es seitdem aber fast spurlos wieder verschwunden ist. Reifere aber weniger glänzende Früchte hat die protestantische Mission unseres Jahrhunderts aufzuweisen. Mit Ausnahme der Colonien von bekehrten Negersklaven (Sierra Leone 1787 von Engländern, Liberia 1823 von Amerikanern gegründet), ist das Christenthum unter den Negern immer noch die Religion der Fremden, zu der nur Einzelne sich bekehren, nirgends einheimische Volksreligion, wenn auch schon von Negern selbst am obern Niger eine gesegnete Mission getrieben wird.

Die Negerrasse gehört durchaus nicht zu den wenig begabten Theilen der Menschheit. Der Neger hat im allgemeinen eine erregbare Phantasie, eine lebhafte Auffassung, ist sanguinisch, sinnlich, im Grunde gutmüthig und nur im Zorne grausam, sehr impulsiv aber ohne Ausdauer oder feste Ziele. Réville wirft den Negern Sinn für das Barocke und das Unzusammenhängende ihrer Gedanken vor. Im ganzen fehle ihnen die Energie, um ihre geistige Anlage zu bethätigen. Zu den Wilden gehören sie keineswegs. Sie bilden eine Reihe von Staaten, in welchen sich sogar Grossstädte finden. Grausame Kriege und Sklavenhandel zerrütten aber die socialen Zustände. Einen rührenden Beleg von dem Gefühl seiner Inferiorität dem Europäer gegenüber gibt der Neger in der Geschichte der zwei Brüder, wovon der älteste, der schwarze, die Wahl hatte zwischen dem Golde und dem Buche und sich das Gold erkor, wodurch der jüngere das Buch bekam, das ihn sehr klug und seinem schwarzen Bruder überlegen machte. Einen ähnlichen Mythus haben amerikanische Rothhäute in Florida gebildet.

Die Negerländer sind die Heimath des crassesten Fetischismus, den man hier in allen seinen Formen studiren kann. Die Fetische, kleine und grosse, öffentliche und private, heissen gris-gris, ju-ju. Im Zeitalter der Pubertät geht die Wahl des Fetisches mit Beschneidung und Fasten zusammen; auch die Zeichen, welche mehrere Stämme sich in die Haut einschneiden und bemalen (tättowiren), deuten die Zugehörigkeit zum Fetisch an. Die Grenzlinie zwischen Fetischen und Amuletten ist hier nicht scharf, namentlich bei den Stämmen, wo der Islam das Heidenthum nur dürftig verdeckt; von der anderen Seite nähern sich manche Fetische den Idolen, indem ein menschlicher Kopf oder Glieder darauf angedeutet sind, in der Weise der Hermen. Die Fetische haben ihre Tempel oder Hütten, manche nimmt man auf die Reise mit, andere trägt man immer bei sich. Wie stark nun auch dieser Fetischismus unter den Negern hervortritt, so darf man doch nicht übersehen, dass die Religion hier durchaus nicht lauter Fetischdienst ist, dass daneben Geisterglaube, Ahnencultus, Naturdienst sehr allgemein sind. Allerlei Naturwesen, Himmel, Sonne, besonders der Mond, Berge, Flüsse, werden verehrt; ja sogar taucht der Glaube an einen höchsten Gott, den Schöpfer der Welt, hier und dort auf, freilich so, dass dieser Gott nicht verehrt wird, wie denn im allgemeinen die Neger den bösen, gefürchteten Gottheiten viel mehr dienen als den guten. Der Ahnencultus ist auch sehr allgemein. In Dahome und Asanti werden den gestorbenen Herrschern grosse menschliche Hekatomben ge-

schlachtet. Unter den Thieren geniessen besonders die Schlangen religiöse Verehrung. Der Schlangencultus ist noch unter den Negern in Amerika (Haiti, Louisiana) als Vodudienst aufgetaucht und ist dort ausschweifend und grausam.

Die Leitung der religiösen Angelegenheiten liegt dem Fetischmann, Zauberer, Priester ob, der Fetizero, Ganga, Chitome heisst. Er bringt die Sühnopfer (zur Abwehrung von Uebel) den Geistern, die Speise den Todten, er weissagt, macht Regen, heilt Krankheiten u. s. w. Eines seiner Hauptgeschäfte ist das Ausfindigmachen der Missethäter. Allgemein herrscht der Glaube, dass Krankheit und Tod keine natürlichen Ereignisse sind, sondern durch bösen Zauber bewirkt werden. Nun gilt es also, die Schuldigen zu entdecken. Mit grossem Lärm, wie der Neger ihn bei allen Gelegenheiten gerne macht, wird der Verdächtige herbeigeschleppt und einem Ordal unterworfen, das meistens im Trinken des Gifttranks (Rothwasserprobe) besteht, den der Unschuldige einfach zurückgiebt, während der Schuldige zusammenbricht.

Eine auffallende Erscheinung bei den Negern bilden die Geheimbünde, deren mehrere bekannt geworden sind, darunter auch solche, die schon einige Jahrhunderte lang bestehen, wie die Empacasseiro. Den Zweck dieser Geheimbünde kennen wir nur dürftig; manche scheinen eine civilisatorische Aufgabe zu verfolgen, andere bezwecken vielleicht nur gegenseitigen Schutz ihrer Mitglieder. Ihnen eine höhere Einsicht, sogar reine monotheistische Lehre zuzuschreiben, liegt kein Grund vor. Im allgemeinen redet man allzuviel von der natürlichen Tendenz der Neger zum Monotheismus, wodurch sie auch für den Empfang des Islam vorbereitet gewesen wären.

Wir wollen hier auch das Nöthige über die Insel Madagascar bemerken, die wohl geographisch aber nicht ethnographisch zu Afrika gehört. Freilich scheinen die Ureinwohner, die in den Vazimba der Westküste fortleben, und die ihre Steinhaufen über die ganze Insel errichtet haben, mit den Negern verwandt zu sein. Sie sind aber schon früh durch fremde Einwanderer verdrängt worden oder haben sich mit ihnen vermischt. Zuerst waren es Araber, später Malaien, die sich hier ansiedelten. Sowohl der herrschende Stamm der Hova, als ihre Gegner die Sakalaven, sind Malaien, was sowohl aus ihrer physischen Beschaffenheit, als aus manchen psychischen und socialen Eigenthümlichkeiten hervorgeht. Die Religion der heidnischen Malgaschen zeigt übrigens keine stark hervortretenden Merkmale: Geisterglaube, Ahnencultus, Ordale sind auch hier an der Tagesord-

nung. In unserem Jahrhundert hat die Insel merkwürdige Geschicke gehabt, seitdem der energische Hovafürst Radama (1810—1828) Christenthum und europäische Cultur einführte, ein Werk, das unter seinen Nachfolgern bisweilen durch Verfolgungen unterbrochen, aber nicht ausgerottet wurde. In neuester Zeit sind alle Zustände Madagascar's durch die Eingriffe Frankreichs wieder in Frage gestellt worden.

Am meisten aus verschiedenen Bestandtheilen gemischt ist die Bevölkerung im Norden Afrika's. Das Problem, ob Verwandtschaft mit den Negern oder asiatische Herkunft hier das Maassgebende sei, haben wir schon oben erwähnt. Aegypten ist immer von allerlei Nationen überschwemmt worden: im Alterthum von Semiten, Persern, Griechen, Römern, im Mittelalter und in der Neuzeit von Arabern, Türken, Klein-Asiaten, Europäern. Südlicher, unter den Völkern der sog. ethiopischen Gruppe, ist auch ziemlich viel arabisches Blut hinzugekommen; das Alpenland Abyssinien ist einige Jahrhunderte v. Chr. sogar von Süd-Arabern (Himjariten) colonisirt worden, wesshalb die Sprache (Ethiopisch, Geez) eine semitische ist. Westlich von Aegypten, der Nordküste entlang, lebt die Urbevölkerung in den Berbern (Imoshag, Berabra), wie in den Tuarech und Tibbu der Saharawüste, fort; aber semitische Colonien und römische Eroberungen im Alterthum, syro-arabische Heere und türkische Herrschaft im Mittelalter und der Neuzeit, wobei die vielen dorthin verschleppten Christensklaven wesentlich mit in Anschlag zu bringen sind, haben eine Art Mischbevölkerung hervorgebracht, welche man gewöhnlich mit dem Namen Mauren (Morisken) bezeichnet.

Im Norden Afrika's herrscht fast überall der Islam. Nur einige Stämme am oberen Nil sind noch heidnisch, und bei den Kopten Aegypten's wie bei den Abyssiniern herrscht das monophysitische Christenthum. Die Kopten, unter ihrem Patriarchen, haben in vielen Jahrhunderten des Drucks zäh am Christenthum festgehalten, freilich sind sie in jeder Hinsicht ziemlich verkommen. Noch gesunkener sind aber die religiösen und sittlichen Zustände in Abyssinien, wo das Christenthum nicht bloss mit mohammedanischen und jüdischen (die abyssinischen Juden heissen Falasha), sondern sogar mit heidnischen Elementen stark versetzt ist. Zauberei und allerlei Aberglaube, Furcht vor dem bösen Blick und vor Behexung, die Vorstellung von Budda d. h. Wichten, welche sich in Thiere verwandeln, herrschen allgemein. Das Christenthum selbst besteht fast ausschliesslich aus der Observanz gewisser Ceremonien; die Priesterschaft zeichnet sich durch Unwissenheit und Unsittlichkeit aus. Das

Christenthum ist in Abyssinien also kaum dem Heidenthum überlegen, und es wäre eher ein Fortschritt als ein Rückschritt, wenn das Land dem vordringenden Islam anheim fiele.

Der Islam in Nord-Afrika ist der orthodoxe, der ausser dem Koran auch die Sunna anerkennt. Aegypten ist seit Jahrhunderten einer der Hauptsitze mohammedanischer Cultur; die Stadt Kairo mit ihren prachtvollen Moscheen, worunter die zugleich als Universität benutzte Al-Azhar-Moschee, ist noch jetzt ein Mittelpunkt mohammedanischer Wissenschaft. Dass am oberen Nil, in Nubien und im Sudan, der Islam die Bevölkerungen fanatisiren kann, beweist die neueste Zeitgeschichte der dort wiederholt auftretenden Mahdi. In den Wüstengebieten hat die puritanische Secte der Snussi viele Anhänger. Der Nordküste entlang verschliessen sich die Staaten, insofern sie nicht von Europäern colonisirt werden, wie Algier und jetzt Tunis, so viel wie möglich gegen fremde Einflüsse; Marocco ist noch ganz ein für unsere Cultur unzugängliches Gebiet. Von den ersten Zeiten des Islam an haben diese Länder sich durch Glaubenseifer ausgezeichnet; im Mittelalter haben sie den schlaff gewordenen Spaniern zwei Dynastien (die Almoraviden und die Almohaden) geliefert. Heute blüht dort besonders der Cultus todter und lebender Heiligen (Marabout). Von einer Blüthe mohammedanischer Cultur, die im Mittelalter dort ihren Höhepunkt erreicht hat, ist aber gegenwärtig weder viel zu spüren noch zu erwarten.

§ 30. Die Wilden Amerika's.

Litteratur. Die Bibliographie bei WAITZ III (1862) und IV (1864). Von den Specialkatalogen erwähnen wir einen sehr reichen, besonders in geographischer aber auch in ethnographischer Beziehung, von FRED. MULLER (Amsterdam, 1877). Die älteren Reisebeschreibungen, schon seit dem 17. Jahrhundert, haben nur noch bibliographischen Werth. Ebenso die zu ihrer Zeit werthvollen Sammelwerke der katholischen Missionare des 18. Jahrhunderts (LAFITEAU und CHARLEVOIX) über Nord-Amerika. Noch immer von Bedeutung sind die eingehenden Schilderungen der Zustände der Eingeborenen in den grösseren historischen Werken von ROBERTSON, The history of America, und von PRESCOTT, Conquest of Mexico, und Conquest of Peru. Von den neueren Reisebeschreibungen sind sowohl durch ihren Inhalt als durch Abbildungen am ergiebigsten die von A. VON HUMBOLDT und von MAXIMILIAN PRINZ VON WIED.

Eine Uebersicht sämmtlicher Religionen dieses Welttheils, mit reichem Quellenmaterial belegt, gab J. G. MÜLLER, Geschichte der amerikanischen Urreligionen (2. Aufl. 1867), eine reiche Fundgrube, bei deren Gebrauch man aber sich erinnern muss, dass die Theorie des Verfassers es mit sich bringt, überall einen nördlichen Geisterglauben und einen südlichen Sonnencultus zu unterscheiden. Für Grönland ist noch immer die Hauptquelle P. EGEDE, Nachrichten von Grön-

land (1790). Ueber die Indianer Nord-Amerika's enthalten die Werke von Catlin, Schoolcraft und die zahlreichen Bücher von D. G. Brinton, die man allerdings nicht ohne Kritik gebrauchen kann, wichtige Nachrichten. Eine unschätzbare, fast allzu massenhafte Sammlung veranstaltete H. H. Bancroft, Native Races of the Pacific States of North America (5 vol. 1875).

Ueber die Religionen der Culturvölker handelt A. Réville, Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou (1885); über denselben Gegenstand hatte er schon die Hb. Lect. 1884 in England gehalten. Ueber Mexico: E. B. Tylor, Anahuac, or Mexico and the Mexicans (1861), ders. in Enc. Br. Ueber Mittel-Amerika: Brasseur de Bourbourg, Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale, durant les siècles antérieurs à C. Colomb (1857—59. 4 vol.). Bd. II., S. XV.

Die Quellen bestehen aus einheimischen Schriftstücken und aus alten spanischen Berichten, sind gesammelt von Kingsborough, Antiquities of Mexico (1831—48), in der werthvollen französischen Sammlung von Ternaux-Compans (seit 1837) und in mehreren Ausgaben der Hakluyt-Society.

Die Fragen, welche in Bezug auf diesen Welttheil die Ethnographie beschäftigen, sind die nach der Einheit und Unabhängigkeit der amerikanischen Rasse. Auch diejenigen, welche sämmtliche Amerikaner als eine einzige Menschenart auffassen, sondern davon die Eskimo und Grönländer, welche den nördlichsten Theil bewohnen, ab; diese rechnet man entweder zu den Mongolen oder fasst sie mit einigen Stämmen in den Polarländern Asien's zu einer besonderen Rasse, der der Arktiker oder Hyperboreer, zusammen, die dann allerdings sowohl mit der mongolischen, als auch namentlich mit der amerikanischen Rasse vielfache Berührungspunkte hat. Die Aufstellung einer besonderen amerikanischen Rasse wird von verschiedenen Seiten angefochten. Es war und ist zum Theil noch sehr gewöhnlich, sie als eine Abart der Mongolen oder als eine Mischung von Mongolen und Malaien darzustellen. Während Fr. Müller neben ihrer Besonderheit auch ihre Einheit vertheidigt, lieben es namentlich amerikanische Anthropologen und Ethnographen, dabei zwei oder mehrere von einander unabhängige Gruppen zu unterscheiden. Diese Probleme mit Sicherheit zu lösen, wird die Wissenschaft vielleicht nie die Mittel besitzen. Kein zwingender Beweis ist für den Zusammenhang der Amerikaner mit anderen Rassen beizubringen. Spuren von Verbindungen zwischen Amerika und der alten Welt vor der Entdeckung giebt es allerdings einige. Dass die Isländer des Mittelalters Grönland gekannt haben und vielleicht auch der Küste entlang weiter südlich vorgedrungen sind, sehen wir aus ihrer Litteratur. Dass die Stämme der Westküste Nord-Amerika's mit asiatischen Völkern in Verkehr gestanden haben, ist zum wenigsten wahrscheinlich. Allein in diesen beiden Fällen

weiss man nicht, wie weit sich dieser Verkehr erstreckt, und welche Bedeutung er gehabt hat. Weder die physische Beschaffenheit der Menschen, noch die Fauna und Flora scheinen hier sichere Schlüsse zu gestatten. Hingegen hat man aus der Civilisation, namentlich Mexico's und Peru's, einen Zusammenhang mit alten Culturvölkern gefolgert. So allein, meinte und meint man bisweilen noch, können auffallende Aehnlichkeiten in Kunst, Sitte und Anschauungen dieser Völker mit denen der alten Welt erklärt werden. Man hat als ihre Lehrer zersprengte Juden, phönicische Seeleute und Colonisten, Buddhisten aus Asien u. A. in Vorschlag gebracht. Noch neuerdings ist die Kunde, welche in China im 5. Jahrhundert von einem östlichen Lande Fusang bestand, auf Amerika gedeutet worden, und hat man von einer anderen Seite mexikanische Anschauungen von den alten Kelten ableiten wollen[1]). Diese Versuche sind aber alle als misslungen zu betrachten. Die Ansicht FR. MÜLLER's bleibt die wahrscheinlichste, wenn sie auch ihre Hauptstütze bis jetzt noch an der Unzulänglichkeit aller anderen Erklärungen hat. Ob die Linguistik je die Einheit der amerikanichen Rasse beweisen wird, müssen wir auch dahingestellt lassen. Bis jetzt ist man noch in der Periode der Erforschung der einzelnen Sprachfamilien, worin u. A. J. C. E. BUSCHMANN für die sonorischen Sprachen (Mexico) und J. J. VON TSCHUDI für die Kechuasprache (Peru) Erhebliches geleistet haben.

Eine wissenschaftlich sichere Gruppirung der Urbewohner Amerika's kann man also noch nicht erwarten. Folgende gedrängte Uebersicht dürfte zo ziemlich die wahrscheinlichsten Resultate zusammenfassen. Von den Indianern Nord-Amerika's, die man im engeren Sinn Rothhäute nennt, unterscheidet man als eine besondere Gruppe die im Westen des Felsengebirgs und im Oregongebiet bis zum Meere wohnenden Stämme. Die Hauptstämme der Rothhäute sind die Athapasken (Chippeway), Irokesen, Algonkin, Dakota (Sioux), Appalachen (Creeks), während die Natchez am unteren Mississipi einerseits mit den Appalachen, anderseits mit den mexicanischen Bevölkerungen sich eng berühren. In Mexico kann man drei Schichten erkennen, die der Urbewohner, zu welchen u. A. die Chichimeken gehört haben werden, die der ersten, toltekischen, und der zweiten, aztekischen Einwanderung. Tolteken und Azteken sind verwandt, beide Nahuatlvölker. Die Tolteken wanderten aus dem

---

[1]) CH. G. LELAND, Fusang or the discovery of America by chinese buddhist priests in the fifth century (1875); E. BEAUVOIS, L'Élysée des Mexicains comparé à celui des Celtes (R. H. R. 1884 II.).

Norden ein, scheinen aber, nachdem ihre Herrschaft einige Jahrhunderte gedauert hatte, von den Urbewohnern nach dem Süden verdrängt worden zu sein, worauf die ihnen verwandten kriegerischen Azteken aus dem Norden das Land eroberten. In Mittel-Amerika befand sich der Mayastamm, wozu die Quiche gehörten. Der Nordküste Süd-Amerika's entlang und auf den Antillen lebten die Arowaken und die Cariben. Besonders in Bezug auf die südamerikanischen Stämme sind unsere Kenntnisse dürftig. Wir unterscheiden die Stämme Brasilien's (Tupi, Guarani), die Abiponen und Pampasindianer, die Araucaner, die Patagonier (Tehuelhet) und Feuerländer. Der Westküste entlang war ein ziemlich schmaler Streifen durch Culturvölker bewohnt, im Norden (im heutigen Neu-Granada) waren die Chibcha oder Muisca angesiedelt, südlicher blühte die peruanische Cultur, deren ältester Sitz am Titicacasee gewesen ist, während später der Inkastamm aus der Gegend von Cuzco die herrschende Stellung einnahm. Die Inka gehörten zu dem Volk der Quichua (Kechua), deren Verwandte die Aymara sind.

Der amerikanische Rassencharackter erinnert vielfach an den malaiischen. Der Amerikaner ist verschlossen, hat ein ernstes und würdiges Betragen und grosse Ausdauer, namentlich im Ertragen von Schmerz. Er ist schweigsam und schlau, tapfer, tückisch, grausam, rachgierig. Das Neue rasch aufzufassen, den Umständen sich anzupassen, vermag er nicht; er brütet für sich selbst hin, sein inneres Leben ist aber reicher als das mancher anderen niederen Rassen, sogar der Neger, welche ihn in materieller Cultur meistens übertreffen. Mit diesen Charakterzügen, wie von der anderen Seite mit dem grossen Mangel an Culturpflanzen und Nutzthieren, hängt die amerikanische Cultur eng zusammen. Der Amerikaner ist ein Jäger, ein Fischer, ein Krieger zu Land und zur See, kein Ackersmann oder Hirte. Merkwürdig ist in diesem Welttheil das Fehlen der Mittelstufe der Civilisation: die Amerikaner sind entweder Wilde oder Culturvölker, freilich der barbarischen Stufe kaum entwachsen. Alte Cultursitze in Amerika sind Peru, Mittelamerika, namentlich Yucatan und Honduras, Mexico, während auch die Hügel am Mississipi und Ohio von einer alten Civilisation zeugen. Im übrigen lebten in diesem Welttheil die Stämme in wilden Zuständen. Die kriegerischen Rothhäute, die seeräuberischen Cariben stehen freilich höher als die Eingeborenen Brasilien's und die Feuerländer, die man gewöhnlich zu den allerniedrigsten Menschenarten rechnet.

Bis jetzt war noch bloss von den Ureinwohnern Amerika's die

Rede. Diese sind aber fast überall von den europäischen Colonisten und Eroberern verdrängt, ausgerottet worden und haben sich nur zum Theil mit ihnen vermischt. Die Stämme der Rothhäute sind durch Kriege und eigene Laster aufgerieben worden; die meisten Ethnographen prophezeien ihnen einen sicheren Untergang und erwarten nicht viel von ihren sporadischen Versuchen sich einer sesshaften und ackerbauenden Lebensweise anzubequemen. Von den einst so mächtigen Cariben sind nur noch wenige Tausende übrig. In Süd-Amerika haben übrigens die Europäer sich mit den Ureinwohnern ziemlich vermischt, so auch in Mittel-Amerika und Mexico; in den Vereinigten Staaten Nord-Amerika's ist dies fast gar nicht der Fall gewesen. Im Norden sind es meistens germanische (englische) Colonisten gewesen, die sich des Landes bemächtigten, freilich nicht ohne Beimischung französischer Elemente in Canada und Louisiana; in Mexico und im ganzen südlichen Theil ist die Bevölkerung mit romanischem (spanischem und portugiesischem) Blut vermischt. Als dritter Factor sind die Neger in Anschlag zu bringen, welche massenhaft als Sklaven nach Amerika geschleppt wurden, weil die Urbewohner zur regelmässigen Arbeit nicht taugten. Namentlich in Mexiko, Mittelamerika und auf den Antillen giebt es zahllose Varietäten von Mischrassen: Mulatten (Europäer und Neger), Mestizen (Europäer und Amerikaner) u. s. w. Wir müssen aber zu den Urreligionen Amerika's übergehen und ziehen zuerst die der Wilden in Betracht. Wie wir bereits sahen, müssen wir die Grönländer und die Eskimo, die sich selbst Innuit (die Menschen) nennen, für sich behandeln. Bei diesen Völkern hat die Mission im letzten Jahrhundert sehr Viele zum Christenthum bekehrt, ohne natürlich, auch bei den Christen, allen heidnischen Aberglauben auszurotten. Die Urreligion bietet wenig Eigenthümliches: Glaube an Elementargeister, an Fortdauer nach dem Tode, an Zauberei. Der Zauberer, Angekok, hat grossen Einfluss.

Auch von den Wilden Amerika's werden wir diejenigen Züge nicht behandeln, welche sie mit allen oder den meisten Wilden gemein haben, und wofür wir auf unsere Beschreibung des Animismus und des Naturdienstes verweisen können. Eigenthümliche oder wenigstens stark hervortretende Merkmale müssen wir hingegen erwähnen, zuerst den Totemismus bei den Rothhäuten. Ein Stamm oder Geschlecht hat sein heiliges Thier, das verehrt und als Ahnherr betrachtet wird. Leider sind wir nicht mehr im Stande, bei den amerikanischen Wilden die ganze sociale Einrichtung, welche mit dem Totemismus zusammenhängt, genau zu studiren. Wohl

treten im ganzen Welttheil lockere Eheverhältnisse, Polyandrie, Exogamie (z. B. bei den Cariben, wo Männer und Frauen eine andere Sprache reden), Mutterverwandtschaft sehr in den Vordergrund. Aber in der Zeit, da man noch die Gelegenheit hatte, eingehendere Nachrichten über die Uramerikaner zu sammeln, war die Aufmerksamkeit noch nicht in genügendem Maasse auf diese Fragen gerichtet. Die andere Seite des Totemismus ist der Thiercultus. Dieser tritt im ganzen Welttheil, aber besonders bei den Rothhäuten, in allerlei Formen auf. Die Geister wurden als Thiere vorgestellt, als Vögel, Hasen, Schildkröten u. s. w. Pantomimische Tänze in allerlei Thiergestalten hatten religiöse Bedeutung, indem man sich also mit den verehrten Wesen identificirte. Ein Jüngling, der sich im Pubertätsalter seinen, ihn das Leben hindurch begleitenden Medicinsack wählen musste, verfertigte diesen aus dem Balg des Thieres, von dem er zuerst geträumt hatte. Die Religion der Rothhäute ist eine Geisterverehrung. Diese Geister, Manitu, sind noch wenig individualisirt, sie scheinen öfters mit den Naturelementen verbunden. Unter ihnen wird der höchste als „grosser Geist“ gedacht, eine Vorstellung, die oft ausgebeutet wird, um diesen Rothhäuten eine reine, fast monotheistische Religion zuzusprechen. Dies ist aber durchaus irrig; wie mächtige Wirkungen auch dem „grossen Geist“ zugeschrieben werden, gehört er noch ganz auf eine niedere Religionsstufe. Auch er wird meistens in Thiergestalt gedacht. Der Mangel an Individualisirung bringt es mit, dass er so ziemlich alle Seiten des Göttlichen, welche der Wilde verehrt, in sich vereinigt; sowohl mit den Naturelementen, als mit den Urahnen steht er in Zusammenhang, und sein Cultus ist nicht über die Zauberei erhaben. Zuweilen wird er auch als Mensch gedacht, und dann erzählt man von ihm allerlei Mythen. Der Held eines epischen Mythencyclus ist meistens Manabozho, der Westwind, von dem allerlei Abenteuer erzählt werden, die jetzt noch im Volke leben. SCHOOLCRAFT hat sie gesammelt und LONGFELLOW ihnen den Stoff für sein Hiawathalied entlehnt. Eine merkwürdige Vorstellung, welche nicht bloss bei den Rothhäuten, sondern auch bei anderen Stämmen sich findet, ist die, welche dem grossen Geist eine Mutter oder Grossmutter zuschreibt, worin J. G. MÜLLER die Anerkennung einer Schicksalsmacht über die Geister entdecken will.

Unter den Cultusverrichtungen sind Menschenopfer und Anthropophagie in diesem ganzen Welttheil verbreitet. Ein eigenthümliches Opfer, namentlich bei den Rothhäuten, ist das Tabakopfer, auch das Rauchen der Friedenspfeife ist eine religiöse Handlung. Schwitz-

bäder zur Erregung religiöser Exaltation, purgirende Getränke und Vomitive als Reinigungsmittel kommen vielfach vor.

Merkwürdig ist in Amerika, auch bei den Wilden, eine Entwickelung der religiösen Vorstellung, die für diese Culturstufe verhältnissmässig hoch ist. Schöpfungs-, Fluth- und Culturmythen finden sich in allen Theilen Amerika's, in der Form etwas verschieden, im Inhalt ziemlich ähnlich. Der höchste Geist ist Schöpfer, und die Entstehung der Welt denkt man sich auf verschiedene Weise. Meistens nicht ohne Kampf und Katastrophen; das feindliche Element, dem die Welt entrissen werden muss, ist das Wasser; die Fluthgeschichten gehören hier durchaus zu den kosmogonischen Mythen. Aber nicht bloss über die Entstehung der Welt, sondern auch über die des Menschen bildet man sich Gedanken: der Mensch ist aus den Bäumen hervorgewachsen oder aus den Höhlen hervorgegangen; anfangs lebte er in düsteren, thierischen Verhältnissen, bis ein Gott oder Culturheros ihn mit den Elementen eines würdigeren, höheren Lebens bekannt machte. Dies sind die allgemeinsten Züge dieser Hauptmythen.

Noch zwei Bemerkungen müssen wir hinzufügen. Zuerst, dass es einen seltsamen Eindruck macht, wenn man im 18. Jahrhundert gerade an diesen Kannibalen Amerika's zeigen wollte, dass der Gedanke eines reinen Naturzustandes der Menschheit sich bewähre. Zweitens fällt die starke Uebereinkunft zwischen den Vorstellungen und Sitten der Wilden und denen der Culturvölker Amerika's stark ins Auge und zeugt für die selbständige, autochthone Bildung dieser Cultur.

§ 31. Die Culturvölker Amerika's.

Wenn wir von amerikanischer Cultur reden, so denken wir an die ackerbauenden Bevölkerungen Mexico's, Central-Amerika's, Neu-Granada's (die Chibcha), Peru's und an die Spuren von Cultur im Mississipi- und Ohio-Gebiet. Die Cultur Central-Amerika's ist mit der mexikanischen eng verwandt; die peruanische ist so unabhängig, dass sogar keine Spuren von wechselseitigem Einfluss zu entdecken sind. Wenn wir die Bauwerke, die socialen Einrichtungen, die religiösen Vorstellungen Mexico's und Peru's mit denen der alten Welt zusammenhalten, so finden wir namentlich in der assyrischen und ägyptischen Cultur Vergleichungspunkte: auch in Mexico liebten es mächtige Fürsten, Tempel und Paläste, Gräber und Pyramiden zu errichten; von einer hohen Entwickelung zeugt der Calender, der ebenfalls in Mexico ganz nach dem Sonnenjahr eingerichtet war.

Nehmen wir aber, mit Tylor, als die Grenzlinie zwischen barbarischen und civilisirten Völkern die schriftliche Fixirung der Tradition an, so steht Peru noch nicht, und Mexico kaum auf der höchsten Culturstufe. Wohl genossen in Peru die Söhne königlichen Blutes in Schulen eine sorgfältige Erziehung und wurden von weisen Männern unterrichtet in aller Wissenschaft, deren Priester und Fürsten bedurften, auch in den Thaten ihrer Vorfahren, aber die Erinnerung an diese Landesgeschichte war nur durch die mündliche Tradition bewahrt, und die Quipu, Erinnerungsstricke mit verschiedenen Fäden und Knoten in mehreren Farben, mussten dem Gedächtniss zur Hülfe kommen. Wie unsicher und willkürlich die Auslegung dieser Quipu war, braucht kaum gesagt zu werden. Erst später, nach der Eroberung, wurden die peruanischen Geschichten gesammelt von einem mütterlicherseits von den Inka abstammenden Verfasser, der sie in seinen spanischen Commentaren zusammenstellte: Garcilasso de la Vega (sein Werk erschien 1609—17). Etwas anders stellt sich der Sachverhalt für Mexico dar. Hier waren die historischen und priesterlichen Ueberlieferungen schriftlich aufbewahrt, wenn man unregelmässige und wohl nicht fest geordnete, gezeichnete und gemalte Bilder zur Unterstützung des Gedächtnisses, eine Hieroglyphik, welche sich von den rohen Zeichnungen selbst der Rothhäute nicht viel unterscheidet, eine Schrift nennen kann. Immerhin aber waren zahlreiche Documente in dieser Schrift vorhanden, über die indess ein böses Geschick gewaltet hat. Der fanatische Eifer der ersten Bekehrer hat viele vernichtet, später sind noch etliche verloren gegangen, manche sind jedoch in Museen gekommen und werden von Kingsborough in seinem Sammelwerk mitgetheilt. Die Entzifferung dieser Documente ist aber noch nicht gelungen; dass sie schwer ist, empfand schon der Nachkomme der Könige von Tezcuco, Ixtlilxochitl, der aus diesen einheimischen Documenten, die er nur mit Hülfe Anderer verstand, seine Geschichte der Chichimeken verfasste. Ausser diesem Werk besitzen wir aus Mexico noch den Codex Chimalpopoca, aus Guatemala den Codex Cakchiquel, und ebenfalls aus Mittelamerika das Popol Vuh oder Volksbuch, eine Sammlung einheimischer Traditionen, welche von einem Eingeborenen veranstaltet wurde, als die Ueberlieferung allmälig auszusterben drohte. Dies letztere Buch wurde von Brasseur de Bourbourg übersetzt. Alle diese Schriften wurden in den amerikanischen Sprachen, aber mit lateinischen Buchstaben, nach der Eroberung von Eingeborenen verfasst. Im Uebrigen ist man auf die Nachrichten spanischer Schriftsteller, worunter Bernal Diaz, Sahagun, angewiesen.

Die Mexikaner verehrten eine grosse Anzahl von göttlichen Wesen, sowohl kleinere Hausgötter (Tepitoton), als auch Naturgötter, z. B. Tlaloc, den Regengott (auch im Plural), Centeotl, die Erdgöttin u. a. Die drei Hauptgötter sind aber Quetzalcoatl, Tetzcatlipoca und Huitzilopochtli (Vitzliputzli). Der erste hat die geflügelte Schlange, der zweite den glänzenden Spiegel, der dritte den Kolibri zum Symbol, auch die Namen sollen diese Bedeutung haben. Obgleich diese Götter in ihren Tempeln Idole in Menschengestalt haben, so sind doch diese und andere Symbole sehr verbreitet. Sowohl in Mexico als in Centralamerika, wo die Hauptgötter Gucumatz, Votan, mit den mexicanischen wohl gleichen Ursprungs sind, kommen die Symbole der Schlange und des Kreuzes besonders häufig vor. Das letztere, worüber die spanischen Eroberer sich so stark wunderten, deutet man gegenwärtig meistens auf den Windgott, wie man Quetzalcoatl und Gucumatz gewöhnlich identificirt und als Luftgott auffasst. Immerhin aber ist die Erklärung dieser Symbole und der Naturbedeutung dieser Götter durchaus nicht so leicht und sicher. Quetzalcoatl ist der Gott der Tolteken, deren Cultur er repräsentirt. Seine Gestalt und Geschichte bietet die meisten Anhaltspunkte für euemeristische Erklärung: die Erzählungen über seine Regierung in Tula, von wo er durch die Ränke Tetzcatlipoca's vertrieben wurde, und in Cholula, über seine Irrfahrten, machen ganz den Eindruck, als wenn ihnen die Schicksale eines irdischen Fürsten zu Grunde lägen. Von der anderen Seite ist aber sein göttlicher Charakter unverkennbar. Er ist der Culturgott, der die Anfänge der Civilisation und der Sitte den Menschen gebracht hat. Er ist ein sanfter Gott, den Menschenopfern abhold; eine ehrwürdige Prophetengestalt, führte er das asketische Leben ein. Der Gedanke eines goldenen Zeitalters knüpft sich an seine Regierung; damals herrschten ungestörter Friede und Wohlfahrt, und die Fruchtbarkeit der Erde war eine ungeheuere. Aber seitdem ist er verschwunden, er schläft zu Tula oder zu Cholula, wo er des Erwachens harrt, er ist über das Meer gegangen, von wo er wieder kommen wird; die Ankunft der Spanier hielten die Mexikaner anfangs für die Zurückkehr Quetzalcoatls. Viel weniger entwickelt sind die Mythen von Tetzcatlipoca, der aber im Cultus mehr in den Vordergrund tritt, an den man sich am meisten im Gebet richtet. Er ist hauptsächlich der Schöpfer der Welt, an ihn knüpfen sich die meisten kosmogonischen Mythen. Der Hauptgott der Azteken ist aber Huitzilopochtli; er ist der tapfere Kriegsgott, der den Stamm der Azteken auf seinen Wanderungen geleitet und ihnen bei der Eroberung

des Landes geholfen hat. Ihm gelten die blutigen Menschenopfer am meisten, obgleich sie auch dem Tetzcatlipoca, ja sogar dem Quetzalcoatl, dessen Dienst sie ursprünglich nicht zuliess, gebracht werden. Die Versuchung ist gross, aus den Wandersagen, die in den Mythen von Quetzalcoatl und von Huitzilopochtli so stark hervortreten, historisches Capital zu schlagen. Allerdings soll nicht geläugnet werden, dass geschichtliche Erinnerungen und ethnische Verhältnisse sich darin abspiegeln, allein auch hier wird es wohl nicht möglich sein, den historischen Kern aus der mythischen Schale herauszuschälen.

Der Cultus war in Mexico vollkommen organisirt. Grosse Tempel (Teocalli, Götterwohnung) mit kostbaren Idolen waren den Göttern errichtet. Zahlreiche Feste, meistens jährliche, wurden zu Ehren der einzelnen Götter, oder mehrerer Hauptgötter zugleich, gefeiert. Am meisten traten dabei die Menschenopfer hervor. Diese bestanden nicht bloss aus Kriegsgefangenen; edle Jünglinge, welche dazu ein Jahr vorher auserlesen wurden und den Gott selbst darstellten, wurden jährlich dem Tetzcatlipoca wie dem Huitzilopochtli geopfert. Die ganze Religion Mexico's hat einen grausamen Charakter, die Schmerzen der gemarterten Opfer sind den Göttern angenehm. Daneben constatiren wir auch einen asketischen Zug: Klöster mit Mönchen und Nonnen gab es etliche. Gegen diese härteren Seiten sticht der innige Ton mancher Gebete merkwürdig ab, die SAHAGUN mittheilt, worin die Frommen bei Gott als dem barmherzigen ihre Zuflucht suchen.

Wir erwähnten schon die sehr entwickelte Chronologie der Mexicaner. Die Einschaltungen, welche das Sonnenjahr von 365 Tagen nöthig machte, bedingten einen Jahrescyclus von 52 Jahren, dessen Anfang mit religiösen Ceremonien begangen wurde. Aber die Mexicaner wussten noch von grösseren Weltperioden von mehreren tausend Jahren, im Zusammenhang mit den Mythen von den grossen Weltkatastrophen. Solcher Weltalter gab es fünf. Das Weltalter der Erde, worin die Riesen lebten, war durch Hunger oder durch Erdbeben untergegangen; das folgende durch Feuer zerstört; dem Weltalter der Luft machten gewaltige Orkane ein Ende. Das vierte war das des Wassers und endete mit der grossen Fluth. Endlich lebten die Mexicaner bei der Eroberung im fünften Weltalter.

Aus der mexicanischen Religionsgeschichte müssen wir eine Gestalt besonders erwähnen, die des grossen Fürsten von Tezcuco, Nezahualcoyotl, der im 15. Jahrhundert lebte. Nachdem er lange von seinem Erbrecht ausgeschlossen als Flüchtling umhergeirrt war,

kam er endlich auf den väterlichen Thron und zeichnete sich durch eine überaus weise und glückliche Regierung aus. Auch als religiöser Reformator war er wirksam, indem er dem „unsichtbaren Gott der Welt“ ein Teocalli errichtete, wo dieser ohne Bilder verehrt wurde und nur unblutige Gaben empfing.

Obgleich sie auf derselben Stufe stand, so war doch die Cultur und Religion Peru's vielfach anders gestaltet als die Mexico's. In Peru stand der Sonnendienst im Vordergrund. Es waren die Kinder der Sonne, Manco Capac und Mama Oello, welche zuerst den Menschen die Cultur brachten; sie wurden die Ahnen des Inkageschlechts. Von den Töchtern fürstlicher Geschlechter lebten etliche als Sonnenjungfrauen in klösterlicher Absonderung. Neben der Sonne wurden andere Götter, wie Viracocha, Pachacamac (vielleicht ein Wasser- und ein Feuergott), und viele Geister, Huacas, verehrt. Der Cultus war nicht minder organisirt, aber viel weniger blutig als in Mexico. Ein Hauptunterschied lag in der religiösen Stellung der Fürsten. Während in Mexico der Fürst dieses Bezirks nur der erste war unter mehreren anderen mehr oder weniger von ihm unabhängigen Herrschern, so hatte der Inka in Peru, der Sohn der Sonne, unbeschränkte weltliche und geistliche Gewalt und wurde selbst als Gott betrachtet und verehrt. Unter diesen Inka soll es aufgeklärte Leute gegeben haben; sogar dem Sonnendienst scheinen einige durch rationalistische Betrachtungen entwachsen zu sein. So soll Tupac Yupanqui (im 15. Jahrhundert) behauptet haben, dass die Sonne immer denselben Lauf gehe, beweise, dass sie nicht wirklich frei sei; über „unserem Vater, der Sonne“ muss also noch ein höherer sein, der sie zu diesem Dienst zwingen konnte. In ähnlicher Weise sollen noch andere räsonnirt haben, ohne dass dies auf die Religion und die hierokratische Staatseinrichtung Einfluss gehabt hätte.

§ 32. Die Völker der Südsee.

Litteratur. Eine reiche Litteratur, bis 1870, in WAITZ-GERLAND, V und VI; diese grösstentheils durch GERLAND bearbeiteten Bände sind für die Ethnographie ergiebiger als die vorigen Bände von WAITZ selber, der mehr Anthropologe ist. Für das ganze Gebiet ist die ältere und neuere Reise- und Missionslitteratur von grossem Werth, über manche Inseln sind wir aber noch recht dürftig unterrichtet. Ueber die Polynesier im allgemeinen schrieb A. FORNANDER, An account of the Polynesian Race, its origin and migrations (2 vol. 1880), mit sehr gewagten Combinationen. In den Werken von W. MARINER (Tonga), W. ELLIS (Sandwich), TURNER (Samoa) u. a. findet man im allgemeinen gute Nachrichten über ein mehr oder weniger beschränktes Gebiet. Für

die Religion besonders interessant sind: G. GREY, Polynesian Mythology and ancient traditional history of the New-Zealand race (1855); C. SCHIRREN, Die Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythus (1856); W. W. GILL, Myths and Songs from the South Pacific, with preface by M. Müller (1876).

Ueber den malaiischen Archipel ist die Litteratur viel reicher. Die älteren englischen Werke von CRAWFURD (1820) und von RAFFLES (1817), besonders die über Java, haben noch ihren Werth. Für die indischen Einflüsse auf die Inselwelt kann man LASSEN's Indische Alterthumskunde, besonders Band IV, zu Rathe ziehen. Ueber Java ist jetzt P. J. VETH, Java (3 vol. 1875—82), über Borneo ebenfalls P. J. VETH, Borneo's wester afdeeling (2 vol. 1854—56), über Sumatra das Sammelwerk Midden-Sumatra (4 vol. 1880—84), worin die Resultate der holländischen Expedition beschrieben sind; über die Molukken J. G. F. RIEDEL, De Sluik- en Kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua (1886, eine sehr sorgfältige ethnographische Beschreibung) am meisten zu empfehlen. Ueber die Alfuren im Norden von Celebes (Minahassa) giebt die Missionslitteratur, und über die Bewohner des Südens der Insel (Makassaren und Buginesen) mehrere Arbeiten von B. F. MATTHES Auskunft. Vieles für die Ethnographie und Religionsgeschichte Interessante enthalten auch die Verhandelingen und die Tijdschrift des seit 1778 bestehenden Bataviaasch Genootschap, ferner Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indie (seit 1853); Indische Gids (seit 1879). In diesen Zeitschriften kommen in den letzten Jahren besonders bedeutende Studien und Beiträge vor von P. A. TIELE über die Europäer im malaiischen Archipel, von C. SNOUCK-HURGRONJE über den Islam unter diesen Bevölkerungen, und besonders von G. A. WILKEN, der u. a. eine Abhandlung schrieb: Het animisme bij den volken van den indischen Archipel (Ind.-Gids 1884—85), ferner über Ehe- und Erbrecht und sonstige Bräuche bei diesen Völkern.

Geographisch kann man die Inselwelt des grossen Ocean's in fünf Theile gruppiren. Asien am nächsten liegt der indische oder malaiische Archipel; nordöstlich davon Mikronesien, wozu die Marianen und Carolinen, die Marschall- und Gilbertinseln gehören; in der Mitte Melanesien, welches Neu-Guinea, die Neu-Hebriden, Neu-Caledonien, die Fidschi-Inseln und einige andere in sich begreift; südlich davon Neu-Holland, oder das feste Land von Australien, mit Tasmanien; den grossen östlichen Theil bilden die zahlreichen Inselgruppen Polynesien's. Dieses Gebiet nun wird von mehreren Rassen bewohnt. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme von drei Rassen. Die erste ist die australische, welche Neu-Holland und Tasmanien inne hat. Die zweite die Papuarasse, welche sich am reinsten in Neu-Guinea zeigt. Man will bisweilen diese beiden dunkeln Rassen zu einer einzigen machen, allein die Unterschiede zwischen den krausharigen Papua und den schlichthaarigen Australiern scheinen dafür zu gross zu sein. Die Papua sind in Melanesien und Mikronesien mit polynesischem und malaiischem Blut vermischt; dasselbe ist auch auf mehreren anderen Inseln, wie den Philippinen, Molukken u. a.,

der Fall, wo im Innern und auf den Bergen Ueberbleibsel der dunkeln Rasse (Negrito) von malaiischen Immigranten, welche die Küste inne haben, zurückgedrängt leben. Man will, dass die Papua ursprünglich den ganzen malaiischen Archipel inne gehabt haben und dort die Ureinwohner bilden, die sich vor der malaiischen Einwanderung zurückgezogen haben. Hiermit stünde im Einklang, wenn die Mincopie der Andamaninseln zu den Papua gehörten, wie Manche behaupten. Die Hauptrasse in der Inselwelt ist aber die malaio-polynesische, an deren Einheit ebenso wenig gezweifelt wird, wie an deren Herkunft aus Asien. Allein die Frage nach ihrem möglichen Zusammenhang mit anderen Rassen ist sehr verschieden beantwortet worden. Während Peschel sie zu den Mongolen zählt, hat Fornander sie aus einer Mischung arischen und kushitischen Blutes hervorgehen lassen: Beides wohl mit wenig Grund. Ob ihre Urheimath auf der Halbinsel Malakka zu suchen ist, oder mehr landeinwärts, so dass sie die Ureinwohner Hinterindien's wären, lässt sich noch nicht entscheiden. Dass weit im Westen die herrschende Bevölkerung Madagascar's zur malaiischen Rasse gehört, haben wir bereits bei unserem Ueberblick über Afrika gesehen.

Die Australier rechnet man gewöhnlich zu den hinsichtlich der Entwickelung am tiefsten stehenden Rassen, obgleich Gerland auch bei ihnen Spuren des Verfalls von früheren besseren Zuständen zu finden meint. Sie scheinen aber zu den am wenigsten lebensfähigen Rassen zu gehören. Allem Anschein nach sind sie im Verschwinden begriffen. Ihre religiösen Vorstellungen und Handlungen sind wenig bekannt; was man davon weiss, stimmt zu den auch anderswo bei niederen Rassen vorkommenden Zuständen. Sie glauben an allerlei Geister und Gespenster, und ihre religiöse Praxis geht in Zauberei auf. Besonders beschäftigt sie der Gedanke an das Leben der Seele nach dem Tode; sie glauben, dass die weissen Menschen die zurückkehrenden Todten sind. Höher sind schon die religiösen Zustände bei den Papua; freilich muss man in Melanesien und namentlich auf den Fidschi-Inseln Manches auf Rechnung der Vermischung mit Polynesiern setzen, mit welchen diese Völker manche Mythen und Gebräuche gemein haben. Vielfach glauben sie an einen höchsten Gott und besitzen Schöpfungsmythen, übrigens aber dienen sie allerlei Geistern, sowohl Elementargeistern, als den Seelen Verstorbener. Aus den neueren ethnographischen Untersuchungen, z. B. von Riedel, Wilken u. A., kann man ersehen, dass sowohl die Papua, als die malaiischen Bevölkerungen reichliches Material liefern, um den Charakter des Animismus zu studiren. Uebrigens ist der

Rassencharakter sehr verschieden. Der Papua ist lebhaft und leidenschaftlich, reizbar und geräuschvoll, der Malaie zurückgezogen, von gemessenem Betragen, aber blutdürstig und grausam. Der Polynesier, obgleich von derselben Rasse wie die Malaien, steht ziemlich in der Mitte zwischen diesen zwei Extremen. Allerdings ist die Uebereinstimmung zwischen den Malaien und Polynesiern sehr stark. Keine Rasse ist so durchgehend kannibalisch wie diese, obgleich jetzt fast überall die Anthropophagie durch die fremden Einflüsse beseitigt ist. Was aber sowohl den Malaien als den Polynesier noch immer charakterisirt, ist, dass beide auf Höflichkeitsceremonien und überhaupt auf den Anstand, die sociale Etikette, hohen Werth legen. In äusserer Haltung und Sprachform bezeugt er seine Ehrfurcht nicht bloss den Fürsten, sondern allen Vorgesetzten gegenüber, und auch gegen Geringere befleissigt er sich eines würdigen Betragens.

Polynesien ist kaum seit mehr als einem Jahrhundert durch Reisende (Wallis, Bougainville, Cook) den Europäern bekannt geworden. Damals fand man dort kriegerische, kannibalische Bevölkerungen. In diesem Welttheil hat aber die Mission ihre schönsten Triumphe gefeiert und Christenthum und Gesittung fast überall eingeführt. Während die Colonisten auf dem australischen Continent die Eingeborenen zurückgedrängt und aufgerieben haben, hat auf den polynesischen Inselgruppen, deren mehrere europäischer Herrschaft unterworfen sind, die einheimische Bevölkerung meistentheils für unsere Religion und Cultur sich empfänglich gezeigt. Aber auch für die Lieder und Mythen der Eingeborenen haben Missionare und Beamte einen offenen Sinn gehabt und auf Tonga, Samoa, Tahiti, Raiatea, den Hervey-Inseln, dem Sandwich (Hawai)-Archipel, vor Allem auch auf Neu-Seeland eifrig gesammelt, was sie von den Häuptern und Priestern der Maori, so heisst das Volk Neu-Seeland's, erfahren konnten.

Die polynesische Religion hat unverkennbar viele Punkte von Uebereinstimmung mit den Religionen aller Wilden und Barbaren. Auch hier Animismus und Naturdienst, Zauberei und allerlei Aberglauben. Viele Götter werden verehrt; sie heissen Atua, ein Name, der verschieden erklärt wird, während die Geister, sowohl die Schutzgeister im allgemeinen, als die Seelen Gestorbener, Tiki heissen. Das Merkwürdige in Polynesien ist aber die starke Entwickelung der Mythologie, die sogar nicht ohne poetischen Reiz ist, wovon man sich durch die Lesung der Sammlungen von Grey und von Gill überzeugen kann. Einige dieser mythischen Vorstellungen wollen wir hier wenigstens

erwähnen. Der Hauptgott in ganz Polynesien ist Tangaloa (Tangaroa, Taaroa), der meistens als Himmels- und als Meeresgott aufgefasst wird. Er ist der Schöpfer. Die Art, wie die Welt geschaffen wurde, stellt man sich sehr verschieden vor. Abgesehen noch von den symbolischen Bildern des Weltenvogels und des kosmogonischen Eies, welche man auch hier antrifft, wird die Schöpfung durch die höchste Gottheit auf folgende Weisen gedacht. Bald ist die Welt die Schale, der Leib des Tangaroa, bald kommt sie erst nach misslungenen Versuchen zu Stande, bald wird sie aus dem Meere emporgefischt. Auch von einer Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern ist mehrfach die Rede: die Menschen sind aus der Götterwohnung verirrte himmlische Wesen.

Eine eigenthümliche Fassung hat die Kosmogonie auf Neu-Seeland im Mythus der Scheidung von Papa und Rangi (Himmel und Erde) durch ihre Kinder erhalten. Bei den Maori fällt die Hauptrolle in den Mythen Maui zu, der auch sonst in Polynesien vielfach erwähnt wird, ohne dass es uns gelingen kann, sein Wesen und seine Functionen scharf gegen die Tangaroa's abzugrenzen. In Maui sehen die Meisten einen Sonnengott, wozu mehrere seiner Mythen, die von Wanderungen und Sterben erzählen, oder worin er als Weltenfischer, Feuerholer vorkommt oder sogar die Sonne einfängt, wohl zu stimmen scheinen. Im Ganzen sind seine Mythen ziemlich ins Märchenhafte entwickelt. Auch mit den Wandersagen steht er in Verbindung, als der erste Mensch oder als der Culturheros. In diesen Wandersagen sind wohl historische Erinnerungen mit mythischen Elementen vermischt, und SCHIRREN ist im Unrecht, wenn er das Vorhandensein der ersteren verkennt und alle Züge mythisch auf die Sonne oder die Unterwelt deutet. Uebrigens sind auch die Vorstellungen der Polynesier von den himmlischen Götterwohnungen und dem unterirdischen Todtenreich (Po, Pulotu) ziemlich entwickelt, aber nicht deutlich begrenzt. Wie verhältnissmässig reich nun auch die Nachrichten sind, welche wir über den polynesischen Götterglauben haben, so reichen sie doch immer nicht aus, um mit GERLAND einen Entwickelungsgang der polynesischen Religion skizziren zu können. Er unterscheidet drei Stufen: auf der untersten wirkte die Furcht den Glauben an Tiki, Schutzgeister in Thiergestalt; auf der zweiten erwuchsen aus der bewundernden Naturbetrachtung die Gestalten der Hauptgötter, welche auf der dritten wieder erblassten, um den Seelen und Dämonen Platz zu machen. Die Construction ist in sich selbst unwahrscheinlich und lässt sich auch nicht genügend belegen.

Unter den religiösen Sitten müssen wir in erster Linie das Tättowiren nennen, das wohl auch bei anderen Rassen vorkommt, nirgends aber so allgemein und so umfangreich als bei den Polynesiern. Die schmerzhafte Operation wurde meistens im Pubertätsalter angefangen, aber das Einritzen von Figuren, namentlich in den Lenden- und Bauchtheilen, oft Jahrelang fortgesetzt. Männer wurden am meisten, Frauen weniger, Sklaven gar nicht, Fremde bisweilen gezwungen, bisweilen unter keiner Bedingung, tättowirt. Dass die Handlung einen religiösen Sinn hatte, ist unzweifelhaft; sie wurde von Priestern unter dem Absingen religiöser Lieder vorgenommen, und man führte ihren Ursprung auf die Götter zurück. Unter den verschiedenen Deutungen hat die GERLAND's am meisten Zustimmung gefunden. „Man malte sich das Zeichen des Gottes auf, dem man angehörte, sei es als Einzelner, sei es als Stammgenosse; vielleicht auch schmückte man sich mit der Marke beider Götter, des Schutzgeistes und des Stammgottes.“ Bei dieser Fassung steht der Brauch mit dem Totemismus in engem Zusammenhang, um so mehr als die eingeritzten Figuren oft Thiere abbilden: Schlangen, Eidechsen, Fische, Vögel. Jetzt ist unter dem Einfluss des Christenthums die Tättowirung vielfach in Abgang gekommen und auf einige entlegenere Punkte beschränkt. Neben der Tättowirung war auch die Beschneidung bei den Polynesiern ein religiöser Brauch.

Dieser Rasse eigenthümlich und mit den strengen socialen Unterschieden der aristokratischen Einrichtung im Einklang sind die Tabugesetze. Personen, Dinge, Zustände wurden getheilt in Tabu, mit den Göttern in Beziehung stehend, und Noa, dem allgemeinen Gebrauch überlassen. Es gab allgemeine und Privat-Tabu, Tabu, welche bleibend und andere, welche nur für eine Zeit dauerten. Tabu war Alles, was mit dem Cultus in Beziehung stand, ferner Fürsten und Adlige, Weiber aber nur ausnahmsweise und in gewissen Zuständen. Die Tabuirung gewährte Schutz und Privilegien, aber legte auch allerlei Beschränkungen auf; das Wort selbst soll „streng bezeichnet, verboten“ bedeuten. Sowohl das Auferlegen als das Aufheben des Tabu geschah mit religiösen Ceremonien, beim letzteren war das Mittel meistens das Wasser. Besonders Tabu war die Gesellschaft der Areoi, welche in Tahiti ihren Ursprung hatte und von dort aus auch auf anderen Inseln auftrat. Diese Corporation leitete mythisch ihren Ursprung vom Gotte Oro ab und beanspruchte göttliche Würde. Man wurde in ihr nur nach einem Noviciat und mit vielfachen Ceremonien aufgenommen; es gab unter diesen sieben Grade, die sich auch durch verschiedene Tättowirung von einander unterschieden. Den nie-

deren Graden blieb es überlassen, die Tänze und Schauspiele aufzuführen, womit sie von Insel zu Insel herumzogen, Episoden aus den Göttergeschichten darstellend. Ein strenges Tabu wollte, dass man alle Kinder, welche aus den Vereinigungen der vielfach ausschweifenden Areoi mit Weibern geboren wurden, tödtete.

Viel verwickelteren Verhältnissen als in Polynesien stehen wir gegenüber, wenn wir uns jetzt dem malaiischen Archipel zuwenden. Hier ist die Bevölkerung nicht bloss aus den malaiischen Einwanderern und den (vielleicht mit den Papua verwandten) Ureinwohnern gemischt, sondern schon von früh an unter allerlei Einflüssen von Culturvölkern gestanden. Wiewohl es unmöglich ist, die Zeit der ersten Berührungen zwischen Hindostan und dem Archipel zu bestimmen, so sind sie wohl nicht später als die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung anzusetzen; allerdings fällt die Blüthe hinduistischer Cultur auf Java bedeutend später. Im 15. Jahrhundert begann der Islam seinen Siegeszug auf der Insel. So hatte Java schon eine Culturblüthe, mächtige Staatenbildungen und eine Geschichte mehrerer Jahrhunderte vor der Ankunft der Europäer hinter sich. Die Eroberungen und Colonisation europäischer Staaten, zuerst der Portugiesen, später der Holländer, erwähnen wir bloss, um die vielseitigen Einflüsse und Mischungen hervorzuheben, welche bestimmend auf die ethnographische Gestaltung des Archipels eingewirkt haben. Dasselbe gilt von der bedeutenden Menge chinesischer Arbeiter und Händler, welche sich an mehreren Punkten festsetzen.

Die alte heidnische Religion hat fast überall bei den Malaien den höheren Religionen, welche hier im allgemeinen mehr auf dem Wege der Mission, als auf dem der Eroberung verbreitet worden sind, den Platz geräumt. Früher herrschte hier Animismus und Naturdienst, die aber zu früh in den Hintergrund geschoben wurden, um die Blüthe einer poetischen Mythologie, wie in Polynesien, hervorzubringen. Allerdings sind noch mehrere der rohesten Stämme bis heute heidnisch geblieben. So die Dajak auf Borneo, bei denen das Kopferbeuten als Opfer für den Todten galt; die Battak des inneren Sumatra's, die noch heute Kannibalen sind; unter beiden ist freilich die christliche Mission nicht ohne Frucht wirksam. Die Tagala der Philippinen dagegen sind unter spanischer Herrschaft und die Alfuren der Minahassa durch die protestantische Mission christianisirt worden. Unter den Stämmen auf den Inseln zwischen Celebes und Neu-Guinea, die Riedel beschrieben hat, ist das Christenthum nur ausnahmsweise (wie auf Ambon) einheimisch geworden; bei den

meisten dauern die heidnischen Zustände noch immer fort. Freilich sind sie überall, sogar auf Java, noch vorhanden und durch die Hinducultur und die mohammedanische oder christliche Religion nur dürftig verdeckt. Geisterglaube, Naturdienst, Todtencultus, Opfermahlzeit, allerlei Zauber kommen auf Java ebenso gut vor, als unter der Bevölkerung gemischter Rasse auf den Molukken. Besonders entwickelt ist die Kenntniss von allerlei Zaubermitteln und -Formeln (Ngelmu). Den Todten bringt man auch vielfach Gaben dar; man glaubt an ihre Verwandlung in Thiergestalten, man fürchtet ihre Rache oder Strafe. So ist der Glaube verbreitet, dass die Seelen der in den Wochen gestorbenen Frauen den Männern und Kindern gefährlich werden. Aber wir können hier die verschiedenen, mit den bei anderen Rassen vorkommenden in der Hauptsache identischen Vorstellungen und Bräuche nicht erwähnen, in welchen der Geister- und Seelenglaube sich äussert; nur dies wollen wir betonen, dass sie, sei es unverhüllt, sei es unter der Decke der Civilisation und des Islam, im ganzen Archipel vorkommen.

Die Hinducultur hat sich hauptsächlich über Java, Bali und Madura erstreckt; aber auch auf anderen Inseln, sogar unter den Dajak Borneo's, kommen Gebräuche vor, die man auf indische Einflüsse zurückführt. Die Litteratur ist auf Java in Abhängigkeit von indischen Gedanken und Formen entstanden und gross geworden; die alt javanische oder Kawisprache, deren Studium seit A. W. VON HUMBOLDT durch FRIEDERICH, COHEN STUART, KERN u. A. grosse Fortschritte gemacht hat, ist ein unter dem Einfluss des Sanskrit stehendes malaiisches Idiom. In dieser Sprache sind sowohl Inschriften als litterarische Erzeugnisse aufbewahrt, die letzteren zum Theil epischen Charakters, Themata aus dem indischen Mahabharata in local javanischer Fassung umgearbeitet. Später kam in der javanischen Litteratur auch die einheimische Heldensage an die Reihe. Uebrigens gibt es mehrere Proben religiöser, moralischer, mystischer Schriften in mohammedanischem Geist verfasst, auch eine Volkslitteratur, wie die dramatisirten Wajang- (Puppen) Erzählungen. Kehren wir aber zu den indischen Einflüssen zurück, die auch in religiöser Hinsicht bedeutend gewesen sind. Zahlreiche Götterbilder, Symbole (Linga, Phallus) und vornehmlich Ueberreste von Bauwerken, welche jetzt von der Natur mehr als von Menschenhand grösstentheils zerstört sind, aber wovon genug übrig ist, um über ihre frühere Grösse urtheilen zu lassen, zeugen von der Verbreitung indischer Culte auf Java. Hindutempel kamen hauptsächlich im Gebirge Dieng vor, buddhistische in der Provinz Kadoe. Unter den

letzteren ist das colossale Bauwerk Borobudur das merkwürdigste, dessen zahlreiche Mauern, Umgänge, Terrassen, mit reicher Sculpturarbeit und Basreliefs und seinem, wie man meint, vorsätzlich unvollendeten Buddhabild, uns einen Einblick in die Bedeutung gönnen, zu welcher der Buddhismus auf Java gelangt ist. Immerhin aber scheint der Hinduismus noch verbreiteter gewesen zu sein. Wir finden auf Java Vishnu und Brahma, vor Allem aber Siva mit Durga und Ganesa. Sowohl das strenge asketische Leben, dem sich viele Javaner hingaben, als die ausschweifende Lingaverehrung sind von sivaistischer Herkunft. Jetzt, nachdem schon lange die indische Religion aus Java verschwunden ist, bestehen diese ihre Früchte noch; das asketische Leben hat aber ein mohammedanisches Kleid angelegt, und die Ungebundenheit ist in der Volkssitte geblieben, zuweilen mit heidnischer Praxis verbunden. Eine eigenthümliche Gestalt des Pantheon, nicht bloss auf Java, sondern auch sonstwo im Archipel, ist Batara Guru, der meistens als höchster, schöpferischer Gott verehrt wird. Sein Name zeigt indische Herkunft an, und er mag mit Siva verwandt sein; jedenfalls sind mit ihm etliche einheimische Vorstellungen verschmolzen.

Der Islam ist im Archipel sehr verbreitet, ohne dass er hier eine selbständige Gestalt angenommen hat. Im allgemeinen ist die mohammedanische Frömmigkeit der Malaien weder sehr rein, noch innig: sie verdeckt nur dürftig die heidnischen Anschauungen und Sitten, welche überall durchblicken, wenigstens im Volk; an den Höfen der Fürsten ist die mohammedanische Sitte gewöhnlich etwas fester. Es giebt unter den mohammedanischen Malaien viele durchaus Ungläubige, auch viele, die sogar eine Hauptpflicht, wie die fünf täglichen Gebete, regelmässig versäumen. Die Wallfahrt nach Mekka ist nur den wenigsten möglich; bei denen, welche sie unternehmen, pflegt sie freilich den Glaubenseifer anzufeuern und sie zu Vorkämpfern des Glaubens zu machen. Bei alledem besteht die grösste Kraft des Islam darin, dass er die nationale Religion geworden ist und also den Hass gegen die europäische Herrschaft und die Freiheitsgelüste immer wieder erweckt und nährt. Darum ist das Verhältniss zum Islam für die holländische Regierung eine äusserst schwierige politische Frage.

Das Christenthum hat im malaiischen Archipel eigentlich nur unter den Alfuren der Minahassa einen glänzenden Sieg errungen. Uebrigens arbeiten die zahlreichen Missionsgesellschaften auf den Inseln nicht ohne Frucht, aber sie sind im allgemeinen über das Stadium der Einzelbekehrungen und der kleineren Gemeindebildungen

nur ausnahmsweise hinausgekommen. In der Regel reifen diese Früchte auch eher unter den Wilden und ganz heidnischen Stämmen, als z. B. auf Java, wo allerdings auf verschiedenen Punkten auch Gemeinden von Eingeborenen gesammelt wurden, wo aber im allgemeinen der Islam dem Christenthum den Rang abgelaufen hat. Ueberall wo dies der Fall ist, zeigt die Erfahrung, dass die christliche Mission in der ungünstigsten Lage arbeiten muss.

§ 33. Die mongolische Rasse.

Litteratur. Ein nicht ersetzter Mangel ist, dass das WAITZ'sche Werk uns hier im Stiche lässt, und der Stoff in Reisebeschreibungen, ethnographischen Berichten über die Bevölkerung des russischen Reiches, in verschiedenen Zeitschriften und Sitzungsberichten gelehrter Gesellschaften u. s. w. zerstreut ist. Für eine Gesammtübersicht kann man die einschlägigen Partien von FR. MÜLLER, Allgemeine Ethnographie, gebrauchen, die über diesen Gegenstand, wie überall, zuverlässig, aber namentlich über die Religion allzu kurz ist.

Für Sibirien sind von grossem Interesse A. CASTREN, Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838—44 (1853) und: Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845—49 (1856), beide herausg. von A. Schiefner; W. RADLOFF, Das Schamanenthum und sein Kultus (1885, ein kleiner Sonderabdruck aus einem grösseren Werke). Für die Vorstellungen der Tartaren und Kalmüken sind interessant: A. SCHIEFNER, Heldensagen der minussinschen Tataren (1859); B. JÜLG, Kalmükische Märchen (1866), Mongolische Märchen (1868). Ueber Mittelasien handeln von älteren Schriften besonders die von I. J. SCHMIDT, Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literärischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens (1824) u. a.; unter den Neueren hat besonders ARM. VAMBERY, Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen (1879), sowie in mehreren anderen Werken, der Ethnographie der Mongolen wichtige Dienste geleistet, auch seine Reise in Mittelasien (1864) und Skizzen aus Mittelasien (1868) sind äusserst lehrreich und zugleich unterhaltend. Ueber Japan giebt es auch noch keine befriedigende übersichtliche Darstellung. Das beste und zuverlässigste Material suche man in den Werken und Abhandlungen von PH. F. VON SIEBOLD, J. HOFFMANN, LÉON DE ROSNY, A. PFIZMAIER. Insofern auch in den Sprachen Vorder- und Hinterindiens mongolische Elemente anzunehmen sind, kann man die werthvolle Uebersicht der Sprachen beider Länder vergleichen von R. N. CUST, A sketch of the modern languages of the East-Indies (1878).

Der Mongolenname ist eigentlich der einer Völkerfamilie, welche einen kleinen Zweig einer grossen Rasse bildet, wird aber oft für diese ganze Rasse gebraucht, welche Andere lieber die „hochasiatische" nennen. Wir haben bereits erwähnt, dass diese Rasse bei vielen Ethnographen der grosse Sack ist, worin sie alles Mögliche hineinwerfen. So zählt PESCHEL alle Amerikaner und Malaio-Polynesier

unbedenklich zu den „mongolenähnlichen“ Völkern, ebenso wie Max Müller die Malaio-Polynesier und die Dravidabevölkerungen Hindostan's, welche letztern bei Peschel, wie bei den meisten Ethnographen, eine Rasse für sich bilden. Am meisten hat Fr. Müller das Gebiet der Mongolen eingeschränkt, da er sogar die Völker des Nordrandes Sibirien's und die Kamtschadalen, Aino u. a. mit den amerikanischen Eskimo zu einer besonderen Rasse, der der Arktiker oder Hyperboreer zusammenfasste. Auch in dieser Fassung aber bleibt die mongolische Rasse nicht bloss die zahlreichste von allen, sondern auch diejenige, deren Einheit und Zusammenhang sich am meisten unseren Blicken entzieht. Von den Wanderungen der mongolischen Stämme in der Urzeit, von ihren Verhältnissen zu anderen Völkern, die sie etwa aus ihren Sitzen vertrieben, oder mit denen sie sich vermischten, bringt selbst die Sage keine Kunde mehr; das Sprachstudium ist das einzige, freilich durchaus nicht ausreichende Mittel, um davon etwas zu erfahren. So ist die Gruppirung der verschiedenen Aeste dieses Stammes sehr unsicher. M. Müller unterscheidet eine nördliche und eine südliche Abtheilung; Fr. Müller, nach den Sprachen, die Völker, welche mehrsilbige und die, welche einsilbige Sprachen haben. Ohne eine sichere Eintheilung zu geben, wollen wir die Hauptstämme dieser Rasse aufführen. Zuerst die grosse Ural-altaische Familie, zu welcher, von den untergegangenen Völkern, die eine gewisse Rolle in der Geschichte gespielt haben, die Hunnen, Avaren, Bulgaren, und von den noch, wenn auch zum Theil nur in kümmerlichen Ueberresten, existirenden, die Samojeden, Finnen, Lappen, Ehsten, Liven, Tungusen, Mongolen, Kalmüken, Türken, Tataren, Kirgisen, Usbeken u. a. gehören. Diese Familie kann man in einen turko-tatarischen und in einen finnisch-ugrischen Zweig eintheilen; als Beweis, wie wenig Sicherheit auf diesem Gebiet noch herrscht, kann man anführen, dass die Magyaren, welche die Meisten (z. B. Hunfalvy) als mit den Finnen nahe verwandt betrachten, von Vambéry zu den Turko-tataren gerechnet werden. Im Osten dieses Welttheils finden wir die Chinesen, Koreaner und Japanesen. Unsere Kenntnisse reichen bei weitem nicht aus, um die ethnographischen Verhältnisse China's genau zu erörtern. Dass die „hundert Familien“, auf welche die chinesische Cultur zurückgeführt wird, und die in der Urzeit von Nordwesten einwanderten, eben wie die Mandschu, die in der neueren Zeit sich der Herrschaft über China bemächtigten, zur hochasiatischen Rasse gehörten, ist wohl gewiss, aber in welchem Verwandtschaftsgrad diese zu den Ureinwohnern standen, ist schlechterdings nicht mehr zu er-

mitteln. In Japan ist die Bevölkerung wohl gemischt, aus den Aino, welche die wilden Urbewohner waren, und zu den Hyperboreern gehören, und aus mongolischen Einwanderern, die vom Festland Asien's herübergekommen sind; auch malaiisches Blut scheint in nicht unbedeutendem Maass hinzugekommen zu sein; Manche wollen sogar eine Verwandtschaft mit den Papua entdecken. Gehen wir wieder nach dem Festland zurück, so finden wir in Tibet und am nördlichen Rande des Himalaya Völker und Stämme, welche unbedenklich zur mongolischen Rasse zu rechnen sind. Mit den Barmanen machen wir den Uebergang nach Hinterindien, wo die Tai- und Annamvölker ebenfalls gewöhnlich dazu gezählt werden. Hinterindien ist aber ethnographisch wenig bekannt, und da die Völker, die es bewohnen, die buddhistische Religion und die chinesische Cultur angenommen haben, so ist ihre ursprüngliche Stellung schwerlich zu entdecken. Jedenfalls gehört eine Berührung oder Vermischung mit malaiischen Bestandtheilen, wenn nicht sogar ursprüngliche Verwandtschaft, zu den Wahrscheinlichkeiten. Die neueren Untersuchungen über die Sprache und Alterthümer der Khmer (in Kambodja) reichen nicht über die freilich alte Zeit der Einflüsse Hindostan's hinaus und beleuchten also keineswegs die ursprünglichen Zustände.

Den Rassencharakter des Mongolen beschreibt man oft als phlegmatisch, sanft, nüchtern. Als Steppenbewohner ist er gewöhnlich ein Nomade, seine Beschäftigung ist meistens die Viehzucht; auch den Landbau betreibt er; nur wo die Natur ihm andere Beschäftigungen versagt, ist er Jäger und Fischer. So ist er der Typus des Barbaren. Poetische Begabung ist in dieser Rasse eigentlich nur bei den Finnen vorhanden; von dem Erzählungsstoff der mittel- und hochasiatischen Nomaden ist das Meiste den Indern entlehnt; die Chinesen haben freilich einen alten Liederschatz, dem man aber keinen hohen poetischen Werth zuerkennen kann. Auch in kriegerischer Hinsicht sind die Mongolen nicht besonders tüchtig; in grossen Horden, die mehr einem wandernden Nomadenvolk als einem Heere gleichen, können sie weite Strecken überschwemmen, Alles durch ihre Masse erdrückend und verheerend, aber ohne dass grosses kriegerisches Geschick oder Tapferkeit dabei zur Verwendung kommt. Am meisten fehlt ihnen aber die politische Organisationsgabe; ihre Reiche fallen mit dem Tode des Eroberers oder wenige Geschlechter nach ihm zusammen; wo sie durch das Talent einzelner Herrscher etwas länger dauern, wie es mit der Herrschaft des Grossmogols in Delhi der Fall war, da zeigen sie doch keine Lebens-

fähigkeit. Zur Zeit des Ausgangs der alten Welt haben die Hunnen den Anstoss zur grossen Völkerwanderung gegeben, aus welcher das Europa des Mittelalters hervorgegangen ist. Im Mittelalter haben die Mongolen innerhalb zweier Jahrhunderte drei grosse Eroberer, wie Tschingiskhan, Kubilai, Timur hervorgebracht, China erobert, das Kalifat von Bagdad gestürzt, Persien, Russland, Klein-Asien sich unterworfen, sind in Deutschland eingedrungen, und haben doch nie ihr Gepräge der Weltgeschichte aufgedrückt. Vielleicht haben sie dieses im Alterthum wohl gethan, wenn nämlich die Ansicht richtig ist, dass die Urbevölkerung Chaldaea's, die Wiege der assyro-babylonischen Cultur, zu der hochasiatischen Rasse gehört und sogar mit den Chinesen Beziehungen gehabt hat. Dies ist aber wohl schwer zu entscheiden. Ebenso unsicher ist die Frage nach dem Antheil, welcher dieser Rasse an der persischen Cultur zukommt. Dass die Perser zu den Indogermanen gehören, ist ebenso gewiss, als dass die Civilisation in Iran im bewussten Gegensatz zu den feindlichen Turaniern, und also unter ihrem Einfluss sich entwickelt hat. Der Name Turanier ist eine ethnographische Bezeichnung, die noch bisweilen zur Kennzeichnung der hochasiatischen Rasse gebraucht wird.

In religiöser Beziehung kennzeichnet die Mongolen ein starker Indifferentismus. Die grossen Eroberer des Mittelalters, die vom Osten bis zum Westen Asien's mit mehreren Religionen Bekanntschaft gemacht hatten, zeigten sich nicht bloss tolerant, sondern legten sogar eklektische Gelüste und Interesse für verschiedene Glaubensweisen an den Tag; Gott im Himmel und der Chakan auf Erden, das blieb am Ende ihr Wahlspruch. In der Religionsstiftung des indischen Kaisers Akbar erreichte diese eklektische Tendenz ihren Höhepunkt. So kann man sich nicht darüber wundern, dass fast überall unter den Mongolen fremde Religionen verbreitet sind. Mehrere Stämme Hochasien's haben den ererbten Shamanismus noch nicht vertauscht oder durch andere Religionen verdeckt; sonst aber herrscht unter diesen Völkerschaften, wie auch in Tibet, China, Japan, Hinterindien, der Buddhismus, bei den Türken der Islam, während Magyaren, Finnen und vereinzelte Stämme Asien's Christen sind. Merkwürdig ist die grosse Verschiedenheit der Stämme, nomadische und sesshafte, welche sowohl das europäische als das asiatische Russland bevölkern, worunter mohammedanische Tataren und Kirghisen, buddhistische Kalmüken u. s. w. sind. Ueber den Buddhismus in Tibet und China, wie über die chinesische Reichsreligion handeln wir im historischen Theil. Hier sei nur hervorgehoben, dass die letztere die

Verwandtschaft mit dem mongolischen Heidenthum, mit dem sie den Geisterglauben und die eigenthümlichen Formen der Zauberei gemein hat, nicht verläugnet.

Die eigenthümliche Form, welche der Animismus und die Zauberei hier annehmen, heisst Shamanismus. Fetischismus lässt sich, nach Vambéry, nur wenig nachweisen, von Totemismus jedoch finden sich bei den Turko-Tataren untrügliche Spuren. Im allgemeinen glauben diese Stämme an einen höchsten Gott, Tengere, der im Himmel wohnt, und an einen mächtigen gefährlichen Gott in der Unterwelt, Erlik (Irle-Khan). Uebrigens wird das menschliche Leben von allerlei Schutzgeistern und von den Ahnen beeinflusst. Um nun auf diese zu wirken, ruft man den Zauberer, Wettermacher, Medicinmann, Wahrsager, Kam oder, mit einem schliesslich aus Indien herrührenden Namen, Shamane herbei. Das Shamanisiren ist eine erbliche Fähigkeit und wird nicht als eine traditionelle Lehre, sondern als ein übermenschliches Vermögen aufgefasst, das der Vater auf den Sohn, bisweilen auf die Tochter fortpflanzt. Der Hauptgedanke dabei ist, dass der Geist der Vorfahren in den Shamanen fährt, so dass er in Krämpfen, Verzückungen und wilder Raserei sich selbst und der Welt entrückt wird und ins obere Lichtreich oder in die finstere Unterwelt eindringt. Dieses Shamanisiren kommt bei den meisten hochasiatischen Völkern, in Europa noch bei den Lappen vor. Der Shamane bedient sich dabei immer einer mit allerlei Figuren bemalten Zaubertrommel, die er schlägt und mit welcher er seine wilden oder dumpfen Gesänge begleitet. In seinem ekstatischen Zustande steigt der Shamane zum Himmel hinauf, um sich dort bei den Geistern Auskunft zu holen, über das, was man von ihm verlangt. In der Shamanenkunst giebt es aber Grade; bei Manchen reicht die Zauberkunst nur so weit, dass sie sich zu den niederen Himmelskreisen emporschwingen können; die grossen berühmten Shamanen dringen bis in die höchsten Himmel. Aber auch in die Unterwelt müssen sie hinabfahren. Dies geschieht namentlich, wenn sie nach einem Todesfall die Jurte (Wohnung) reinigen. Es herrscht nämlich der Glaube, dass die Seele des Gestorbenen dort noch umherschweift und gerne einen der Lebenden mit sich hinabziehen möchte. Darum gilt es diese Seele einzufangen und ins Todtenreich zu den anderen Seelen hinabzuführen, was der Shamane mit dramatischer Lebendigkeit und eindrucksvoll verrichtet. Eine andere Function des Shamanen ist das Darbringen des Opfers, namentlich des grossen Pferdeopfers, das mit allerlei Riten und Zauberformeln geschlachtet und vertheilt wird. Inte-

ressant ist bei mehreren dieser Völker der Zusammenhang zwischen dem Opfer und dem Eid, indem sowohl beim Schwur als bei Uebereinkünften und Gelübden vom Blut des Opferthieres getrunken wird.

Wenden wir uns jetzt den Culturvölkern dieser Rasse zu, so lassen wir China vorläufig bei Seite, um Einiges über Japan, Nippon, das Reich der aufgehenden Sonne, das Zipangri des Marco Polo, zu sagen. Die Cultur und Religion, obgleich man sie allgemein als vom Festland herübergekommen betrachtet, ist doch eigenthümlich entwickelt und unterscheidet sich, wie freilich der ganze Volkscharakter, beträchtlich von der chinesischen. Die einheimische Religion heisst Kami-no-mitsi, der Weg der Götter, in chinesischer Uebersetzung Shin-tao, daher man meistens von Sintoismus redet. Sie besteht aus dem Dienst vieler Götter und Geister, der Sonnengöttin, deren Symbol ein Spiegel ist, und von welcher der Mikado abstammt, anderer Naturgottheiten, Heroen und Ahnen. Der Cultus besteht aus der Unterhaltung reinen Feuers durch die Priester in den Vorhöfen der Tempel, aus Opfer, Gebet, manchen Reinigungen namentlich bei Todesfällen, vielen Festen, die mit Processionen, Musik, Gesang, Tanz, dramatischen Aufführungen, Wettrennen, Mahlzeiten gefeiert werden. Dazu gehören die Neu- und Vollmondstage, die jährlichen grossen Volksfeste, die Familienfeste, die Jahrestage der Kami. Der heiligste Ort des Sintoismus ist Ise, wohin jährlich, hauptsächlich in den Frühlingsmonaten, aber auch das ganze Jahr hindurch, Zehntausende von Pilgern die Wallfahrt unternehmen, um von dort den Zettel zu holen, auf welchem der Name der Gottheit geschrieben steht, der als schützender Zauber im Hause aufbewahrt wird. Auch im Gebet richtet der Kamidiener das Haupt nach der Gegend, wo die „göttlichen Paläste der heiligsten Götter von Ise“ stehen. Neben dem Sintoismus besteht in Japan, seit dem 6. Jahrhundert, der Buddhismus, Fu-tao, Buttoo. In neuester Zeit hat das Studium der buddhistischen Texte, welche in Japan aufbewahrt waren, durch M. Müller und seinen Schüler, den buddhistischen Priester Bunyu Nanjio, merkwürdige historische Aufschlüsse geliefert. In Japan, wie in China, ist der Buddhismus, namentlich in den unteren Volksschichten sehr verbreitet. Mehrere Secten, u. a. Robiu Shinto im 9. Jahrhundert, haben eklektisch die einheimische und die buddhistische Religion zusammengeschmolzen. Noch jetzt haftet diese letztere im Volk', wiewohl sie seit 1874 der officiellen Unterstützung des Staats beraubt ist. Der gebildete Japanese bleibt dem sintoistischen Cultus treu, hat dabei eine Art Moralphilosophie von chinesischer Herkunft (aus der Schule

Kong-tse's), ist aber im allgemeinen skeptisch und religiös indifferent. Daher erklärt es sich, dass, während Japan sich in letzterer Zeit der europäischen Cultur so unbedingt öffnet, das Christenthum nur bescheidene Fortschritte macht.

§ 34. Die Finnen.

Litteratur. A. SCHIEFNER, Kalewala, das National-Epos der Finnen (1852); eine französische Uebersetzung dieses Epos gab L. LÉOUZON LE DUC (1868); J. GRIMM, Ueber das finnische Epos (Kleinere Schriften, II); A. CASTREN, Vorlesungen über die finnische Mythologie (deutsche Ausg. v. SCHIEFNER 1853); E. BEAUVOIS, La magie chez les Finnois (R.-H.-R. 1881—82).

Der finnische Zweig der mongolischen Rasse, zu welchem die Lappen, Finnen, Ehsten, Liven gehören, hat wahrscheinlich in der Vorzeit einen grossen Theil Nord-Europa's inne gehabt und ist durch die Einwanderungen der germanischen Stämme immer mehr verdrängt und mit ihnen vermischt worden. Schon Tacitus erwähnt in seiner Germania die Finnen, hatte aber von ihrer mira feritas nur dunkle Kunde erhalten. Von diesem Zweig nun ist das Volk der Finnen der Hauptast. Seine Mythologie hat innerhalb der hochasiatischen Rasse ungefähr dieselbe Stellung wie die polynesische unter den Südseevölkern, und obgleich Finnland christianisirt ist, so hat man doch da, und nicht im roheren, noch heidnischen Lappland, die alten Götter- und Heldensagen zusammengelesen. Für die Kenntniss von Finnland oder Suomi, wie die Finnen ihr Land nennen, liegt ein verhältnissmässig reichhaltiges Material vor. Die nordische Litteratur des Mittelalters wirft so zahlreiche Streiflichter auf Finnland, dass die Sammlung der einschlägigen Stellen, wie z. B. BEAUVOIS in Bezug auf die Zauberei sie gemacht hat, sehr lohnend ist. Schon am Ende des vorigen Jahrhunderts fingen Männer wie PORTHAN, LENCQUIST, GANANDER an, auch alte Runen zu sammeln und zu erklären. Ihre Arbeit ist aber ganz überflügelt worden von der von E. LÖNNROTT, der Jahre lang unter diesem Volke lebte, aus dem Munde der Sänger die Lieder aufzeichnete, zum Theil selbst als ein nationaler Sänger die Sagen in poetischer Gestalt vollendete und zusammenfügte. Aus dieser Wirksamkeit sind drei Werke hervorgegangen. Das wichtigste ist die Sammlung des epischen Stoffs, Kalewala, wovon LÖNNROTT 1835 eine Ausgabe in 32 Büchern, 1849 eine vermehrte in 50 Büchern oder Runen veröffentlichte. Die lyrischen Lieder sammelte er in Kanteletar, eine Bezeichnung, welche der einheimischen Harfe (Kantele) entlehnt war. Endlich hat er 1880 eine dritte nicht weniger wichtige Sammlung herausgegeben,

die der magischen Sprüche und Lieder, welche BEAUVOIS seinem gediegenen Aufsatz zu Grunde gelegt hat. So fehlt es nicht an Stoff, und dieser ist von CASTREN in seiner finnischen Mythologie meisterhaft bearbeitet worden.

Der höchste Gott bei den Finnen heisst Jumala, auch Num, oder Jilibeambaertje, als Beschützer der Heerden, dies letztere nur bei einigen Stämmen. Das Wort Jumala deutet aber oft mehr die Gottheit im allgemeinen, als ein göttliches Individuum an; auch den christlichen Gott bezeichnet man oft als Jumala. Darum steht in den Runen ein anderer, Ukko, der Alte, der Grossvater, der den Donner schickt, mehr in dem Vordergrund. Beide rechnet CASTREN zu den Luftgottheiten; ausserdem gibt es noch andere Elementargötter, wie die des Wassers und der Erde. Die als böse Wesen gefürchteten Hiisi waren vielleicht ursprünglich Waldteufel. Sehr entwickelt sind die Vorstellungen von der Unterwelt, Tuonela, wahrscheinlich nicht ohne dass dabei auch christliche Gedanken mit hineinspielen. Dort herrscht Mana oder Tuoni, der Herr der Unterwelt, während für den Todesgott noch eine besondere Figur gebildet wird. Ausser den Göttern giebt es noch eine Anzahl von Schutzgeistern, Haltia, von denen jeder Finne einen hat, und die durch die Zauberer vorzüglich beeinflusst werden. Was die Zauberei betrifft, so ist sie hier ihrem Wesen und ihren Formen nach mit der auch anderswo vorkommenden identisch; dass aber durch LÖNNROTT eine Anzahl von Zauberformeln mitgetheilt werden, eröffnet die Gelegenheit sie mit den magischen Sprüchen anderer Völker zu vergleichen.

Die grosse Anziehungskraft der finnischen Mythologie liegt aber darin, dass ihr in dem epischen Cyclus Körper und Gestalt gegeben ist. Das Kalewala beginnt mit einer Kosmogonie, die gewiss interessante Züge zur Vergleichung bietet, in der aber wohl Manches den ursprünglichen heidnischen Vorstellungen fremd ist. Dann behandelt das Epos die Abenteuer der drei Helden Wäinamöinen, Ilmarinen, Lemminkäinen. Diese Helden von Kalewa ziehen in das feindliche Nordland Pohjola zuerst als Freier, um sich die Braut zu holen, welche schliesslich Ilmarinen gewinnt, später um den Schatz Sampo zu rauben. Zu den Werken, welche Louhi, die Wirthin Pohjola's, ihnen auferlegt, gehört auch die Fahrt nach Tuonela, woran sich eine Beschreibung der Unterwelt knüpft. Die Runen sind mythologisch und culturhistorisch gleich wichtig. In ersterer Beziehung ist es wohl gewiss, dass hinter den Gestalten der drei Haupthelden alte Götter stecken, nur ist es schwer, sie als solche zu deuten; auch geschieht dies auf sehr verschiedene

Weise. Jedenfalls aber sind die alten mythischen Gestalten ins Geistige umgebildet: so versinnlicht „Wäinamöinen die göttliche Weisheit, wie sie in Wort und Gesang schöpferisch wird, Ilmarinen, die mit Hilfe des Feuers formengebende, bildnerische Künstlerkraft, Lemminkäinen, den kühnen, in die Ferne dringenden Muth, die „Thatfreude" (Carriere). Auch dieses Epos ist voll von magischen Vorstellungen; Wäinamöinen ist der grosse Runenkenner und Zauberer, und manche Zauberworte und -Mittel treten in den Vordergrund. Am schwierigsten ist wohl die Deutung des Sampo, des Schatzes, den Ilmarinen geschmiedet hatte, und von dessen Besitz Wohlfahrt und Segen abhängig war. Manche haben den Sampo als einen wirklichen Gegenstand, Andere mythisch, als die Dämmerung, die Sonne, wieder Andere symbolisch, als den Inbegriff aller Güter betrachtet, aber nichts will recht passen und nichts reicht hin, um alle Züge zu erklären. Jedenfalls haben wir genug gesagt, um die grosse Bedeutung dieses epischen Cyclus fühlbar zu machen. Er steht auf dem ganzen Gebiete der mongolischen Rasse einzig in seiner Art da. Allerdings haben auch die Ehsten ihre ebenfalls von Kalewahelden erzählenden Heldensagen, die unter dem Namen Kalewipoeg gesammelt sind. Wie werthvoll diese nun auch sein mögen, so kommen sie doch dem finnischen Kalewala an Bedeutung nicht gleich.

§ 35. Die semitische Familie.

Litteratur. Die wichtigsten Handbücher der alten Geschichte werden später (bei der Litteraturübersicht über Aegypten) angeführt werden; hier empfehlen wir bloss das äusserst sorgfältige Buch von Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums (I. 1884), das alle bisherigen Uebersichten weit übertrifft.

Ueber die Semiten handeln: F. Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen (I. 1883, das auf 5 Bände angelegte Werk soll zum ersten Mal eine Encyklopädie der semitischen Sprach- und Alterthumswissenschaft enthalten); E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (I. 1. éd. 1855; weitere Bände sind nicht erschienen, aber dieser erste ist wiederholt neu gedruckt worden); Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme (J. A. 1859); die Behauptungen Renan's haben eine Menge Artikel hervorgerufen, worunter wir als die bedeutendsten hervorheben die von M. Müller (in Chips-Essays I), von L. Diestel (Jahrb. f. d. Theol. 1860), und das vielgelesene, gewandte, nur die Frage zu wenig selbständig beurtheilende apologetische Schriftchen von R. F. Grau, Semiten und Indogermanen (1. Ausg. 1864); eine ungleich gediegenere Vergleichung dieser beiden Völkerfamilien lieferte A. M. Fairbairn (in seinen Studies in the philosophy of religion and history). E. Schrader, Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten (Z.-D.-M.-G. 1873); W. W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte (2 Hefte, 1876—78). Viel Wichtiges enthalten: Transactions of the society of biblical archeology

(seit 1872). Eine Uebersicht über die neueren Entdeckungen mit Bezugnahme auf die Bibel gab A. H. SAYCE, Fresh light from the ancient monuments (neulich ist eine vermehrte deutsche Uebersetzung erschienen).

Wenden wir uns zu den einzelnen Völkern, so verdient J. SELDEN, De diis Syris (1628) noch immer Erwähnung; D. CHWOLSOHN, Die Ssabier und der Ssabismus (2 Bde. 1856). Die neueren Entdeckungen in Bezug auf die Hittiten findet man in W. WRIGHT, The empire of the Hittites (2. ed. 1886). Ueber die Phönicier bietet das grosse Werk von F. C. MOVERS, Die Phönicier (4 Bde 1841—56), nur wenig Zuverlässiges und Vieles, das sehr verwirrend gewirkt hat. Gutes inschriftliches Material ist zusammengestellt von M. A. LEVY, Phönicische Studien (4. H. 1856—70); eine brauchbare Uebersicht giebt PH. BERGER (bei Lichtenberger). Das Hauptwerk über Phönicien ist aber das Buch, in dem E. RENAN, Mission de Phénicie, die Ergebnisse seiner Reise niedergelegt hat. Im ganzen liegt das Studium der alten semitischen Religionen noch sehr im Argen, was nicht Wunder nehmen kann, wenn man weiss, wie sehr man hier von der Sammlung und Deutung der Inschriften abhängig ist, woran allerdings eifrig gearbeitet wird, z. B. in Corpus Inscriptionum Semiticarum. Eine wichtige Quelle für diese Religionen ist das Alte Testament, und die wissenschaftliche Kritik hat Wichtiges geleistet, um zu der rechten Verwerthung des Alten Testamentes als Quelle für die alte Geschichte zu gelangen. Die israelitische Religion lassen wir hier grösstentheils ausser Betracht, die Werke von EWALD, REUSS, KUENEN, WELLHAUSEN, ROB. SMITH, neuerdings von STADE, welche die israelitische Religionsgeschichte oder einen Theil derselben beleuchten, sind bekannt. Der Versuch von J. GOLDZIHER, Der Mythos bei den Hebräern (1876), aus den Namen des Alten Testamentes und aus einzelnen Zügen eine Naturmythologie zu construiren, hat wohl Nachfolge gefunden, ist aber doch als misslungen anzusehen.

Wir kommen jetzt zu derjenigen Rasse, welche die Wetlgeschichte beherrscht, der mittelländischen, von BLUMENBACH wenig richtig die kaukasische genannt. Der ursprüngliche Zusammenhang der verschiedenen Völker, welche zu dieser Rasse gehören, entzieht sich völlig unserem historischen Wissen. Wir bringen es nicht weiter, als dass wir innerhalb dieser Rasse zwei grosse Gruppen unterscheiden, die semitische und die indo-germanische Familie. Allerdings lassen nicht alle Völker, die wir zu den Mittelländern rechnen, sich unter die Semiten oder Indogermanen unterbringen. Die Basken z. B. sind das Ueberbleibsel eines in der Urzeit viel mehr verbreiteten iberischen Zweiges, der wohl zu der mittelländischen Rasse, aber nicht zu einer der zwei genannten Familien gehört. Dasselbe ist mit mehreren Stämmen in der Kaukasusgegend (u. a. Georgien) der Fall, mit den diesen wahrscheinlich verwandten Alarodiern im Lande Ararat, zwischen dem Vansee und dem Araxes in Armenien, wahrscheinlich auch mit den Hittiten, welche wohl Träger semitischer Cultur geworden sind, deren Eigennamen aber ein durchaus nicht semitisches Idiom verrathen.

Den Umfang des Gebiets der semitischen Familie bestimmt man verschieden, je nachdem man die Semiten im engeren Sinne ins Auge fasst, oder auch die Bevölkerungen Nord-Afrika's dazu rechnet und auf diese Weise eine hamito-semitische Gruppe erlangt. Die Völkertafel Gen. X. führt bekanntlich eine besondere Gruppe auf, deren Stammväter Ham und seine Söhne Kusch, Misraim, Put, Kanaan sind. Viele fassen die hier gegebene Eintheilung noch immer mehr oder weniger ethnographisch (Andere geographisch oder culturhistorisch) auf, nehmen dann aber selbstverständlich eine nähere Verwandtschaft zwischen Hamiten und Semiten an und machen aus diesen beiden Gruppen eine Familie. Der hamitische Zweig dieser Familie geht dann wieder in drei Aeste auseinander, den libyschen, den ägyptischen, den ethiopischen (so u. A. Fr. Müller und Hommel); im allgemeinen wird dann das hamitische als das vorhistorische Element in Asien und als das mit den Semiten verwandte in Nord-Afrika betrachtet. Nun fällt allerdings die Verwandtschaft der Aegypter (Ham ist Kem, Aegypten) mit den asiatischen Semiten sehr ins Auge und überwiegt wohl die Punkte von Uebereinstimmung mit der afrikanischen Rasse, wovon früher die Rede war. Unheilvoll ist der Name Kuschiten in der Ethnographie dadurch geworden, dass Gen. X. den Kusch zum Vater Nimrods und allerlei arabischer Stämme macht. Diese Angabe wirkt noch nach, selbst bei Fr. Müller, der einen Zusammenhang zwischen dem ethiopischen Zweig der Hamiten und den Vorsemiten in Babylonien, wie den Urbewohnern Arabien's annimmt. Dass hier aber eine Verwechslung vorliegt, ist wenigstens für Chaldaea nachweisbar, indem die Kassi oder Kossäer, die eine Zeit lang über das alte Babylon herrschten, mit den Kuschiten (d. h. den Ethiopiern) nichts zu schaffen haben.

Für die semitische Familie im engeren Sinn hat man auch andere Namen in Vorschlag gebracht, u. A. will Renan von Syro-Arabern reden. In diesem Namen sind die zwei Abtheilungen dieser Familie, wie die Linguistik sie bestimmt, richtig angegeben: sprachlich unterscheidet man einen südsemitischen (Araber und Ethiopier) und einen nordsemitischen (Assyrer, Syrer, kanaanaeische Völker) Zweig. Als Heimathland der Semiten gilt jetzt Vielen (u. a. Schrader) Arabien, von wo aus die semitische Einwanderung in Mesopotamien und von dort weiter gen Westen stattgefunden hätte. Andere (wie Hommel) wollen die Ursitze der Semiten noch weiter suchen, wo möglich in einem Land, wo sie mit dem Urvolk der Indogermanen zusammen gewesen wären, in Centralasien; dies liegt aber ebensosehr

jenseits der geschichtlichen Forschung, wie die Wanderungen der Kuschiten aus Afrika bis nach Babylonien; unser Blick reicht nicht weiter als bis zu einem semitischen Heimathland in Arabien. Die südsemitische Abtheilung hat sich am wenigsten mit fremden Bestandtheilen vermischt und den ursprünglichen Typus der Familie am reinsten bewahrt. Der Araber der Wüste ist der ächte Semite. Freilich ist auch hier ein Unterschied zwischen den Nord- und Süd-Arabern eingetreten. Von diesen letzteren ist, im Anfang der christlichen Aera, Abyssinien colonisirt worden. Diese semitischen Ethiopier, die das Bergland Abyssinien bewohnen, sind von den Ethiopiern (Kuschiten) der alten Welt, welche das gegenwärtige Nubien und Sudan inne hatten, zu unterscheiden. Im südlichen Arabien hat eine eigenthümliche Cultur geblüht, die wir aus Inschriften und Bautenresten kennen: die sabaeïsche oder himyaritische, um deren Entdeckung und Erforschung in unserer Zeit FRESNEL, HALÉVY, FR. LENORMANT, OSIANDER, MORDTMANN und D. H. MÜLLER sich besonders verdient gemacht haben. Diese Sabaeer waren das Volk von Saba in Yemen, und völlig verschieden von den Sabiern in Harran, über welche CHWOLSOHN eingehende Forschungen angestellt hat. Diese waren eine syrische, heidnische Völkerschaft, welche den den Semiten ursprünglich fremden Gestirncultus besonders eifrig betrieb und also zu der in älteren Werken manchmal vorkommenden Fiction einer besonderen Religionsform (Sabaeismus, Sternendienst), Veranlassung gegeben hat. Bei der mohammedanischen Eroberung im neunten Jahrhundert nahmen diese harranischen Syrer den Namen Sabier an, um die Vortheile, welche der Koran den Sabiern neben Juden und Christen zuerkannte, zu geniessen, und konnten solches um so eher, als niemand zu sagen wagte, was Mohammed unter diesen Sabiern eigentlich verstanden hatte. Von diesem syrischen Stamm müssen wir wieder die babylonischen Sabier unterscheiden. Diese Sabier, Mandäer, oder Johanneschristen sind eine religiöse Gemeinschaft, welche, in der Zeit der Verbreitung des Christenthums, aus alt-babylonischen, persischen und gnostischen Elementen eine neue Religion zu bilden strebte. Ihre heiligen Bücher sind inhaltlich und sprachlich studirt worden, und ihre noch heute in Babylonien lebende Gemeinde hat man besucht; namentlich haben die Arbeiten von PETERMANN, EUTING, NÖLDEKE auf diesem Gebiet Früchte getragen. Dies zur Erklärung der Namen Sabaeer und Sabier.

Der nordsemitische Zweig ist auf der Weltbühne viel mehr mit anderen Völkern und Rassen in Berührung gekommen, als der süd-

semitische. Zuerst war dies schon der Fall in Mesopotamien, wo die semitischen Einwanderer und Eroberer eine Urbevölkerung von Proto-Babyloniern (von der hochasiatischen Rasse?) fanden, deren Cultur sie zum Theil annahmen, und wo noch andere Nachbarvölker, wie Kossäer, Elamiten, wiederholt sich geltend machten. Diese babylonische Völkermischung lässt sich jedenfalls jetzt noch nicht im einzelnen verfolgen. Gewiss ist, dass die fremden Elemente mehr in Babylonien überwogen, während die semitischen in Assyrien die Ueberhand hatten. Freilich ist die Cultur aus dem Süden hervorgegangen. Gen Westen finden wir dann die unter einander nahe verwandten aramäischen (syrischen) und kanaanaeischen Stämme; der Küste entlang die Phönicier und Philister. Die letzteren, welche das Alte Testament als fremde Einwanderer aus (dem unbekannten) Kaftor darstellt, hatten gewiss semitische Cultur und Religion, sind also hierher zu rechnen. Fraglich ist, wie schon bemerkt, die Herkunft der Hittiten, die im oberen Orontesthal ansässig waren und ein grosses Reich gegründet haben, von dessen Macht schon früher aus den ägyptischen Berichten von Kriegen mit den Cheta etwas bekannt war. Im letzten Jahrzehnt aber sind die Denkmäler und Inschriften dieser Hittiten zu Hamath, Aleppo, Jerabis und bis weit in Klein-Asien gefunden worden, wodurch die Ausdehnung ihrer Macht einigermaassen bestimmt worden ist. Wenn sie vielleicht keine Semiten waren, so sind sie doch gewiss in Cultur und Religion semitisirt. Was nun die kleinasiatischen Völker selbst betrifft, so ist ihre Classificirung noch sehr unsicher. Höchst wahrscheinlich aber müssen wir die meisten zu der indogermanischen Familie rechnen; höchstens mögen der Südostküste entlang, im späteren Kilikien, semitische Bewohner von alters her ansässig gewesen sein. Aber wie gesagt, sichere Resultate gibt es auf diesem Gebiet fast keine. Für die alte Geschichte aramäischer, kanaanaeischer und kleinasiatischer Völker besteht das Quellenmaterial, ausser den ägyptischen, assyrischen und späteren griechischen Berichten, nur aus Inschriften, Münzen, Ueberresten von Denkmälern. Hiezu kommt noch, dass wohl die phönicischen Inschriften wenig Schwierigkeit mehr bieten, dagegen aber das Studium der hittitischen und kleinasiatischen noch in der Periode der Entzifferung steht. Bei diesem Sachverhalt ist der Besitz eines litterarischen Denkmals wie das Alte Testament von grossem Werth. Freilich darf man die historischen Angaben des Alten Testaments nur kritisch verwerthen, aber sie mit Ed. Meyer als fast ganz werthlos zu verwerfen, heisst die Skepsis etwas zu weit treiben, weil doch die litterarische Kritik

des Alten Testaments nicht bloss negative, sondern sehr positive Resultate aufzuweisen hat, und auch Männer wie KUENEN und WELLHAUSEN nicht anstehen, die alte Geschichte Israel's in den Hauptzügen festzustellen.

Diese Völker, welche zwischen Assyrien und Aegypten in der Mitte lagen, abwechselnd beiden als Beute zufielen und schliesslich in der persischen Weltmacht alle aufgingen, haben keine selbständige Cultur und Religion entwickelt, sondern sind von den Babyloniern abhängig gewesen. Eine Ausnahme muss nur für die israelitische Religion gemacht werden, welche, obgleich auf demselben Boden wie die übrigen syrischen Religionen gewachsen, dennoch im jahvistischen Prophetenthum eine Frucht trug, welche sie über alle anderen semitischen Religionen erhebt. Aber obgleich dasselbe von keinem der anderen genannten Völker gilt, so haben sie doch eine wichtige Aufgabe für die Menschheit gelöst. Wie ihre Cultur vorwiegend auf dem Handel beruht, so ist ihre Bedeutung die, dass sie die grossen Vermittler der Civilisation im Alterthum gewesen sind; sie sind die Mäkler, welche die geistigen Erzeugnisse Babylonien's den Griechen überbracht haben. Dies ist auf zweierlei Arten geschehen, durch die Phönicier auf dem Seewege und durch die Hittiten über Klein-Asien. Diesen Beziehungen im einzelnen nachzugehen, ist noch mit vielen Schwierigkeiten verbunden, an ihrer grossen Bedeutung zu zweifeln ist aber nicht mehr zulässig.

Wohl nie ist über die allgemeine Charakteristik einer Völkerfamilie so viel geschrieben und gestritten worden als, nach RENAN's epochemachenden Behauptungen, über die der Semiten. RENAN hat von einem monotheistischen Instinkt der Semiten geredet; dieser sei aber nicht als eine hohe religiöse Begabung, sondern vielmehr als eine grosse Beschränktheit, eine geistige Armuth zu betrachten. Der Sohn der Wüste hat kein Gefühl für die Vielseitigkeit des Lebens. Sein Geist ist unfruchtbar wie die Natur, die ihn umgibt, sein Monotheismus ist ein Minimum von Religion. Dagegen hat man mancherlei geltend gemacht: das Wort Instinkt passe hier durchaus nicht und sei nur ein leeres Gerede; viele Semiten seien Polytheisten; der israelitische Monotheismus sei nur aus einer Offenbarung an Abraham oder an die Propheten zu erklären. Bei alledem bleibt aber eine besondere Naturanlage der Semiten, welche auch in ihrer Religion hervortritt, anerkannt. Als stark hervortretende Charakterzüge nennt ED. MEYER „grosse Nüchternheit des Denkens, scharfe Beobachtung des Einzelnen, ein berechnender, stets auf das Praktische gerichteter Verstand, der die Gebilde der Phantasie

durchaus beherrscht und jedem freien Fluge des Geistes in ungemessenen Regionen abhold ist". Auch in der Religion bewährt sich diese Charakteristik. Keine reiche Mythologie, wie bei den Indogermanen, hat sich hier entwickelt, die Göttergestalten sind viel weniger individualisirt, die religiösen Vorstellungen viel mehr symbolisch. Die Götter sind die Erhabenen, die Mächtigen, die Herrscher: das Wort Theokratie, das Josephus speciell für Israel gebildet hat, ist auf die semitischen Anschauungen im allgemeinen anwendbar. M. Müller geht aber wohl zu weit, wenn er den Gegensatz zwischen Semiten und Indogermanen so zuspitzt, dass die ersteren Gott in der Geschichte, die letzteren Gott in der Natur erkannten; denn auch Naturwirkungen stehen bei den semitischen Göttern oft sehr im Vordergrund. Ebenso wenig lässt sich Baudissin's Meinung, die semitischen Götter seien nur himmlische, nie tellurische Wesen, streng durchführen. Wohl aber ist richtig, dass die Religion bei den Semiten eine grosse Entfernung zwischen Mensch und Gott voraussetzt. Der Mensch ist der Diener der Gottheit; Unterwerfung, Furcht, Resignation sind die Grundzüge der Frömmigkeit; im Islam schneidet der Satz „Allah ist Allah" alle Fragen, alle Verwunderung, alle Forschung, alle Anstrengung ab. Endlich ist noch hervorzuheben, dass bei den Semiten die eigentliche Heimath des Prophetismus ist. Freilich ist dieser allgemeinen Charakteristik der semitischen Anlage desshalb nicht unbedingt zu trauen, weil es dabei nicht möglich ist, von den fremden, proto-babylonischen Elementen abzusehen, welche auf die Bildung derjenigen semitischen Cultur, deren Reinertrag in die allgemeine Entwickelung der Menschheit übergegangen ist, bestimmend eingewirkt haben.

Ueber die syrischen und phönicischen Culte sind wir nur unvollständig benachrichtigt. Ausser den Angaben des Alten Testamentes kommen einige Stücke bei Josephus in Betracht, auch Strabo bietet Einiges, und von Lucian haben wir ein inhaltreiches Schriftchen über die syrische Göttin, worin er den Cultus des Heiligthums zu Hierapolis (Bambyce, Mabog) beschreibt. Ein Hauptgewicht legt man aber gewöhnlich auf die sog. Fragmente Sanchoniaton's. Bei Eusebius nämlich finden sich ausführliche Stücke einer phönicischen Geschichte eines gewissen Philo von Byblos, der im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. lebte. Dieser Philo Byblius soll seine Geschichte aus dem phönicischen Original eines gewissen Sanchoniaton übersetzt haben. Nun ist aber die Frage, ob diese phönicische Urschrift je existirt hat, oder ob Philo seine eigene Arbeit nur durch die Autorität eines alten, mehr oder weniger mythischen Namens

hat decken wollen. Dies Letztere war schon früher durch MOVERS und ist neuerdings mit wichtigen Gründen durch BAUDISSIN vertheidigt worden. Für diese Ansicht spricht auch die stark synkretistische und die euemeristische Richtung der Fragmente, die viel zu viel Kenntniss von ägyptischen, griechischen, vielleicht sogar persischen Anschauungen verrathen, um als zuverlässige Berichte über die ursprüngliche Form der phönicischen Religion gelten zu können. Den Hauptinhalt der Fragmente bilden verschiedene Kosmogonieen, die man vergeblich zu einer einheitlichen Kosmogonie zusammenzuschmelzen sich bemühen würde, deren einzelne Züge aber kostbares Material zur Vergleichung mit anderen semitischen Kosmogonieen enthalten. Uebrigens ist man, wie schon bemerkt wurde, grösstentheils auf Inschriften angewiesen. Diese Inscriptionen auf Stelen, Votivtafeln, Münzen u. s. w. sind meistentheils ganz kurz und enthalten oft kaum mehr als einige Namen; von verhältnissmässig grosser Bedeutung ist die grosse sidonische Inschrift, worin der König Eshmunazar befiehlt, seinen Sarg nicht zu öffnen und sein Grab nicht zu zerstören, und worin er seine Tempelbauten in Sidon aufzählt.

Die semitischen Götternamen, wie El, Baal, Moloch, Adon, sind mehr Titel als Namen, deuten mehr die Art als das Individuum an, wesshalb z. B. Baal oft mit dem Artikel oder im Plural gebraucht wird. Freilich stehen sie auch öfters so nicht als Titel, sondern als Eigennamen; mehrfach tritt dann aber noch eine nähere Bezeichnung hinzu, wie der Baal dieses oder jenes Orts, der König des Volks oder der Stadt: Milkom der Ammoniter, Melkart in Tyrus. Neben dem Gott steht die Göttin Baalat (Baaltis) oder Ashtoreth (Astarte), auch im Plural Ashtaroth, und mit näherer Bestimmung wie Atargatis, Derketo. Diese Gottheiten sind theils grosse Naturgötter des Himmels, der Sonne, des Mondes, theils, wie schon manche ihrer Namen und wie auch die Mauerkrone auf dem Haupte der Göttinnen beweist, Schutzherren des Volkes und der Stadt. Mit ihrem Cultus ist die uralte semitische Stein- und Baumverehrung zusammengeschmolzen, und neben ihren Altären finden sich die Steinsäule (Masseba, στήλη, cippus) und der Holzblock oder der heilige Baum (Ashera).

Dass die semitischen Götter auch mit dem Naturleben in enger Verbindung stehen, beweist der Mythus und Cultus von Gebal (Byblos), wo die Göttin um ihren von einem Eber getödteten Geliebten wehklagt, der aber mit der neuen Jahreszeit wieder auflebt. Dieses feiert man nun in dem Trauer- und Freudenfest des Adonis,

den man zuerst sucht und beweint, um sich später über seine Wiederbelebung zu freuen [1]). Dieser Cultus ist aber nicht auf Byblos beschränkt gewesen, er ist von babylonischer Herkunft, wie der Name Tammuz-Dumuzi (vgl. auch Ezech. VIII, 14) für den gestorbenen Gott beweist, und auch an anderen Orten tritt er auf. Später ist der Astarte-Adonismythus mit dem von Isis und Osiris verschmolzen worden. Ein anderer sehr verbreiteter Mythus erzählt von dem Gotte, der sich selbst entmannt oder auch durch seinen Sohn entmannt wird, in Folge dessen seine Diener und Priester sich verschneiden. Diese Castration der Priester der syrischen Göttin ist auch über Kleinasien verbreitet, wo sie noch unter der römischen Herrschaft geübt wurde. Die Gallen (Cinaedi) verschnitten sich selbst, zogen dann in wilder Raserei, vielfach in Weibertracht umher. Diese Verwechslung des Männlichen und Weiblichen begegnet uns in den semitischen Mythen und Culten vielfach: man denke an die bärtige Astarte zu Paphos und Karthago, die kriegerischen Amazonen Klein-Asien's, die männliche Semiramis, dagegen an den weichlichen Sardanapal und an Herakles, der bei Omphale Weiberdienste leisten musste.

Die Gottheiten der Syrer und Phönicier haben einen doppelten Charakter, wohlthätig und verderblich. „Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, rursus eadem quae est pernicies, mors, interitus" [2]). In Karthago sind diese zwei Seiten im Schwesterpaar Dido und Anna verkörpert. Dementsprechend geht auch im Cultus eine strenge, grausame, mit einer ausschweifenden Sitte zusammen. Blutige Opfer, namentlich der eigenen Kinder, kommen oft vor; für die kanaanaeischen Völker zeugen das Alte Testament und der Mesastein dafür; auch in Karthago waren sie sehr gebräuchlich; das Weinen der Kinder wurde durch Musik übertönt, und die Mütter mussten ohne Thränen dem Opfer der eigenen Kinder zusehen [3]). Daneben ist auf dem ganzen Gebiet des Semitismus die heilige Prostitution, welche auch in Babel geübt wurde, verbreïtet, indem sowohl männliche als weibliche Hierodulen (Kadesh und Kedesha) sich im Dienste der Göttin preisgaben und ihren Verdienst dem Tempelschatze zuwandten [4]).

Die Tempel der grossen Götter waren auch oft politische Mittel-

[1]) Eine Beschreibung des Adonisfestes, Macrob. Saturn. I, 21.

[2]) Plautus Mercator (in den jetzt fast allgemein verworfenen Schlussscenen des vierten Actes).

[3]) Diod. Sic. XIII, 86; XX, 14; cf. auch Silius Ital. IV, 767.

[4]) Cf. Firmicus, De err. prof. rel. 15; Arnob., Adv. nat. V, 212; Clemens Alex., Protrept. 13; Justinus, XVIII, 3.

und Vereinigungspunkte; so werden im Alten Testament der Tempel von Baal-Berith in Sichem und der Dagontempel der Philister erwähnt. Den Phöniciern eigenthümlich sind die Culturmythen, welche von den Kriegsfahrten und weiten Reisen des tyrischen Melkart und der Astarte erzählen; hier mögen auch wohl naturmythische Züge mit hineinspielen, wesentlich stehen diese Mythen aber mit der Schifffahrt und der Stiftung der Colonien im Zusammenhang. Bei der Behandlung dieser Colonialmythen hat MOVERS seiner Phantasie besonders die Zügel frei gelassen und mit der Astarte allerlei Gestalten identificirt. In der phönicischen Mythologie liegt Manches nun einmal noch sehr wenig aufgehellt vor. So wird die Gruppe der Kabiren, in der philonischen Kosmogonie Kinder des Sydyk, oft auch mit dem Heilgott Eshmun verbunden, im samothrakischen Cultus mit dem Mythus von Kadmus und Harmonia in Verbindung gebracht; so sind ferner die Pygmäen, so die Pataiken, welche in Memphis mit dem Ptah verbunden, dennoch gewiss ursprünglich von rein phönicischer Herkunft sind, lauter Gestalten, deren Ursprung und Geschichte noch unbekannt ist.

Ueber den Einfluss der semitischen Anschauungen und Gebräuche auf die griechischen werden wir bei der historischen Uebersicht der griechischen Religion das Nöthige bemerken. Hier sei nur noch einmal daran erinnert, dass dieser Einfluss auf zwei Wegen sich kundgethan hat und sowohl über Klein-Asien als über Phönicien zu den Griechen gekommen ist. In Klein-Asien finden wir die semitische grosse Göttin namentlich auf Bergen (Ida) verehrt; sie heisst Kybele. Der Mythus der Klage der Göttin über ihren Geliebten (hier Attis), der stirbt, aber auch wieder auflebt, die Entmannung des Gottes und die dementsprechenden Cultusbräuche finden wir hier, aber mit einheimisch klein-asiatischen Mythen vermischt.

§ 36. Die indogermanische Familie.

Litteratur. Ueber den Zusammenhang der verschiedenen Glieder dieser Familie und ihren gemeinschaftlichen Anschauungen und Sitten kann man manche Werke über vergleichende Sprachwissenschaft (namentlich M. MÜLLER's Lectures on the science of language, 2. ser.) und vergleichende Mythologie zu Rathe ziehen. Eine verdienstvolle, jetzt schon etwas antiquirte Uebersicht der Resultate der Sprachvergleichung gab A. PICTET, Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs (neue Ausg. in 3 vol. 1878). Ein äusserst lehrreiches Buch ist P. ASMUS, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung (2 Bde. 1875. 77). Zwei kurze aber wichtige Artikel über die Urreligion der Arier gaben R. ROTH, Die höchsten Götter der arischen Völker (Z.-D.-M.-G. 1852) und J. DARMESTETER, Le Dieu Suprême dans la mythologie

indo-européenne (R.-H.-R. 1880[I.], später auch aufgenommen in die Essais Orientaux, 1883).

Ueber die Inder, Perser, Griechen, Römer und Germanen werden wir später, bei unserer historischen Uebersicht, die Litteratur zusammenstellen. Ueber die Slaven, eine übersichtliche Darstellung, die durchaus Vertrauen verdient, von L. LEGER, Esquisse sommaire de la mythologie slave (R.-H.-R. 1881[II.]), wo auch eine kurze Bibliographie zu finden ist. Wir nennen hier die wenig zugänglichen Werke nicht, welche in russischer oder tschechischer Sprache geschrieben sind (von AFANASIEV, ERBEN u. A.), auch nicht die allgemeineren Werke über slavische Alterthumskunde und Litteratur (von SCHAFARIK, KREK), sondern bloss einige für die Religionsgeschichte und die Kenntniss des Volksglaubens wichtige Bücher wie W. R. S. RALSTON, The songs of the russian people (1872), Russian folktales (1873); A. RAMBAUD, La Russie épique (1876); W. WOLLNER, Untersuchungen über die Volksepik der Grossrussen (1879); F. S. KRAUSS, Sagen und Märchen der Südslaven (2 Bde. 1883—84), Sitte und Brauch der Südslaven (1885); G. KREK, Ueber die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie (1869); L. LEGER, Cyrille et Méthode, Etude historique sur la conversion des Slaves au Christianisme (1868); Gottesidee und Cultus bei den alten Preussen (1870). Ueber die Kelten: H. GAIDOZ, Esquisse de la religion des Gaulois (bei Lichtenberger, V); H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, Introduction à l'étude de la littérature celtique (1883), Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique (1884); W. K. SULLIVAN, Celtic Literature (in Enc. Br. V, mit reicher Litteraturübersicht).

Es giebt keine Völkerfamilie, deren Einheit mit grösserer Sicherheit fest steht, und über deren ursprüngliche Zustände und Anschauungen die Sprachvergleichung so viel Licht verbreitet hat, als die indogermanische. Dennoch geht aus der Natur dieser Aufschlüsse selbst hervor, dass sie viele Fragen unerledigt lassen. So wissen wir nicht, wo das Stammland zu suchen ist, wo das indogermanische Urvolk gewohnt hat. Dafür sind das Pamirplateau von den Quellen des Oxus bis zum Hindukusch, Armenien, Südrussland, Mitteleuropa in Vorschlag gebracht worden. Wenn sich das Stammland unserer Forschung entzieht, so können wir natürlich auch über die Wanderung der verschiedenen Stämme nichts mit Gewissheit aussagen.

Die ganze Familie nennt man, nach ihren zwei äussersten Zweigen, die indogermanische, auch wohl die indoeuropäische, weniger gut die arische, eine Bezeichnung, die man besser für den östlichen Zweig, den indopersischen, aufbewahrt. Wir können nicht alle einzelnen Stämme und Unterabtheilungen der Indogermanen aufzählen, sondern müssen uns auf die Hauptvölker beschränken. In diesen grossen Zügen steht die Ethnographie dieser Familie wohl fest, wenn sie auch im einzelnen noch viel Unsicheres hat.

Fangen wir im Osten an, so begegnen wir hier zuerst den Indern und den Persern, die, nachdem andere Gruppen sich schon

vom Stammvolk getrennt hatten, noch beisammen geblieben waren. Dies sind die Arier, die Edlen, oder, nach Anderen, die Treuen. Als die Inder sich dem Süden zuwandten und im Lauf der Jahrhunderte Indien eroberten, fanden sie dort Ureinwohner, einer anderen Rasse angehörend, welche sie vor sich hertrieben, die aber noch im Süden den grössten Theil der Bevölkerung ausmachen. Diese Dravida bei einer der uns bekannten Rassen unterzubringen (etwa mit M. Müller bei der turanischen) ist nicht gerechtfertigt; die meisten Ethnographen machen sie zu einer Rasse für sich. Ueber den Einfluss, den sie auf die Gestaltung der indischen Religion geübt haben, wie anderseits auf das indische Volk selbst, wird unsere historische Behandlung sich näher verbreiten. Hier sei nur noch ein Stamm erwähnt, der sehr wahrscheinlich indisch ist, der der Zigeuner oder Rom, wie sie sich selbst nennen, die im 14. Jahrhundert zuerst in Europa erschienen sind, deren Herkunft aber immer noch grösstentheils im Dunkeln liegt.

Ein historisches Volk im vollen Sinn des Worts ist ebenfalls das altpersische. Ist seine Verwandtschaft mit den Indern vollkommen gewiss, so sind dagegen seine Beziehungen zu den westlichen und nördlichen Völkern (in Mesopotamien, Medien, Turan) nicht klar. Dass die nördlichen nomadischen und kriegerischen Stämme, welche die Perser unter dem Namen der Saken, die Griechen unter dem der Scythen zusammenfassten, ebenfalls zu den Indogermanen gehörten, ist gewiss. Fraglich bleibt aber, ob der Gegensatz zwischen Iran und Turan, der die persische Heldensage beherrscht, mit Ed. Meyer bloss von den sesshaften und nomadischen Indogermanen zu verstehen ist, oder ob, wie die Meisten meinen, hier die Erinnerung an Zusammenstösse der indogermanischen Perser mit Völkern der hochasiatischen Rasse zu Grunde liegt.

Gehen wir gen Westen, so finden wir die am wenigsten bekannte Abtheilung der Indogermanen, welche wir die armenisch-phrygisch-thrakische nennen können. Dass diese drei Völker zu einander gehören, weiss schon Herodot, der sie aus Thrakien kommen lässt, während diejenigen, welche die Heimath der Indogermanen in Asien suchen, natürlich den umgekehrten Weg für die Wanderung annehmen. Sowohl in Armenien als auch in Klein-Asien sind diese Indogermanen mit Kaukasusvölkern vermischt. Die alte Geschichte Armenien's liegt sehr im Argen, da die Geschichtswerke aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. (Moses von Chorene) wohl kaum mehr als einzelne Körner einheimischer Tradition aufbewahrt haben. Von den kleinasiatischen Völkern indogermanischen Stammes sind neben den Phrygiern die

wichtigsten die Lyder, über deren Geschichte Herodot Wichtiges berichtet, die Mysier, die Karer und Leleger, die sich auch über die Inseln des aegäischen Meeres verbreitet haben, die Lykier (Tramilen). Zu den Thrakiern rechnen wir auch die illyrischen Völkerschaften, von denen jetzt die Albanesen (Arnauten, Schkipetaren) unter türkischer Herrschaft noch fortbestehen.

Mit der griechischen und der italischen Gruppe sind wir wieder auf historischem Boden, was nicht heissen will, dass die Verhältnisse der einzelnen griechischen Stämme und italischen Völker keine Schwierigkeiten mehr bieten. Unter den Völkern Italien's nahmen die Etrurier einen eigenen Platz ein. Dass sie nicht zu den nahen Verwandten der übrigen Italioten (Umbrer, Samniter u. s. w.) gehörten, ist ebenso gewiss, als dass sie auf die römische Cultur einen grossen Einfluss ausgeübt haben. Ihre ethnographische Stellung, die man aus den ~~spärlichen~~ Ueberbleibseln ihrer Sprache auf Inschriften bestimmen muss, wird sehr verschieden aufgefasst. Manche finden einen Zusammenhang mit sibirischen Sprachen der mongolischen Rasse; Andere halten die Etrurier (Rasenai, wie sie sich selbst nennen) für einen Theil einer früher viel weiter verbreiteten Familie, ähnlich wie die Basken; wieder Andere meinen, dass ihre Sprache sich sehr gut als eine indogermanische erklären lässt. Neuerdings haben Entdeckungen von Inschriften auf Lemnos die Identität der Etrurier mit den pelasgischen Tyrrhenern des Mittelmeers wahrscheinlich gemacht.

Die letto-slavischen Völker bewohnen den östlichen Theil Europa's von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer, von der Donau bis zur Wolga. Zu ihnen gehören die Litauer, die alten Preussen, die Letten, die Russen, die Polen, die Serben, Kroaten, Slovenen, Bulgaren, die Tschechen in Böhmen und Wenden oder Serben in der Lausitz. Die drei erstgenannten, die man als den lettischen Stamm bezeichnen kann, stehen mit den anderen in entfernterer Verwandtschaft, als diese unter einander. Die eigentlichen Slaven wieder in eine östliche und eine westliche Gruppe einzutheilen, scheint nicht zu empfehlen. Eigenthümlich sind die vielen Berührungspunkte zwischen dem slavischen und dem persischen Zweig der Indogermanen, worin eine der kräftigsten Stützen für die Ableitung der Indogermanen aus Europa liegt.

Die Germanen mit den Scandinaviern, deren Ursitz namentlich scandinavische Gelehrte im südlichen Schweden suchen, haben sowohl die Slaven gen Osten als die Kelten gen Westen zurückgedrängt und nicht bloss die Mitte, sondern auch den westlichen Theil Europa's bevölkert. Als eine grosse weltgeschichtliche Macht treten die

Germanen zuerst in der Völkerwanderung auf und später bei ihrem Uebergang zum Christenthum; ihre heidnischen Zustände gehören zum Theil in ihre prähistorische Zeit. Dennoch ist dieselbe uns bekannt genug, so dass wir sie in unserem historischen Theil besonders beleuchten wollen.

Die Kelten sind wohl die ältesten indogermanischen Einwanderer in Europa gewesen und bewohnten den ganzen westlichen Theil, Spanien, Nord-Italien, Gallien, die Schweiz, Belgien, Brittanien, wo ihre Spuren überall noch nachweisbar sind. Sie sind aber zurückgedrängt worden und haben sich mit den romanischen und germanischen Völkern vermischt, in denen (namentlich in Frankreich) viel keltisches Blut fliesst. Ihre Spuren streng von denen der noch älteren Ureinwohner zu sondern, ist auch der prähistorischen Archäologie nicht mehr möglich. Fast unvermischt findet man noch Kelten in der Bretagne und in Wales (die Kymren), sowie in Irland, Schottland und auf der Insel Man (die Gaëlen). Viele Volkssagen und Lieder und eine hauptsächlich epische Litteratur in alt-irischer Sprache erstatten uns über Religion und Sitten der Kelten Bericht.

Die indogermanischen Völker gehören viel mehr der Geschichte als der Ethnographie an. Desshalb wäre es vergeblich, eine eingehende Beschreibung der Naturanlagen dieser Familie zu versuchen. Wir finden diese Naturanlagen nirgends mehr rein, sondern überall durch sehr complicirte historische Verhältnisse entwickelt und modificirt. Bei den meisten Schriftstellern dient auch die Charakteristik der Indogermanen bloss zur Folie für die der Semiten und wird durch diesen Gegensatz stark beeinflusst. Es ist auch nicht wohl möglich Inder, Griechen, Römer, Germanen, um nur diese zu nennen, unter eine Formel zusammen zu fassen. Wir sehen also von einer allgemeinen Charakteristik ab; wollen aber auf die eminent bedeutende Rolle hinweisen, welche diese Familie in der Weltgeschichte gespielt hat.

Die Urreligion der Indogermanen ist uns durch die Resultate der Sprachvergleichung einigermaassen bekannt. Wenigstens wissen wir, dass ihre Verehrung sich vorzugsweise auf die Götter des Himmels richtete, und dass die Götter als „leuchtende" (deva) betrachtet wurden. Die allgemeinen Vergleichungspunkte sind aber nicht zahlreich; mehr Material liefern schon Vergleichungen auf kleinerem Gebiet, z. B. zwischen persischen und indischen, oder persischen und slavischen Namen und Mythen. Die öfters gewagte, und neuerdings von DARMESTETER begründete Behauptung, dass das indogermanische Urvolk den Gott des Himmels so sehr als den höchsten verehrt habe, dass

man es monotheistisch (oder henotheistisch) nennen dürfe, lässt sich doch nicht genügend aus den betreffenden Religionen belegen. Ebenso ist der Versuch, eine einheitliche Entwickelung in den indogermanischen Religionen nachzuweisen, wie anregend er auch von Asmus gemacht worden ist, als verfehlt zu betrachten.

Von den indogermanischen Religionen werden wir fünf in unserem historischen Theil behandeln. Ueber die anderen geben wir hier einige kurze Notizen. Die kleinasiatischen Culte sind gewiss zum grössten Theil indogermanisch, aber die vielen semitischen Elemente sind davon nicht mehr zu sondern. In Phrygien finden wir den Sabazios, den die Griechen vielfach mit Dionysos identificirt haben, ferner den Mondgott, der auch in ganz Klein-Asien seine Tempel hatte. Hier ist auch die mythische Erzählung vom alten Gordios zu Hause, der von seinem Bauerngeschäft zur Königswürde erhoben wurde, und die von Midas und seinem Reichthum, seinen Eselsohren und seiner phrygischen Mütze, nachdem er die Flöte Pan's der Kithara Apollo's vorgezogen hatte. Ferner müssen wir noch den Lichtgott der Mysier, Smintheus, den Zeus Stratios oder Labrandeus mit der Streitaxt zu Mylasa bei den Karern, den lykischen Apollo erwähnen. Bei vielen Gestalten weiss man nicht, wie viel davon semitischer, wie viel indogermanischer Herkunft ist, z. B. bei den vielen Formen, welche Artemis in Klein-Asien annimmt, als die strenge taurische Göttin, als die Göttin mit vielen Brüsten in Ephesus, deren Priesterinnen Melissen hiessen. Derselbe Name mag wohl oft auf mehrere ziemlich ungleichartige Gottheiten übergegangen sein. Die kleinasiatischen Mythen und Culte sind uns aber allzu fragmentarisch bekannt, als dass wir sie in eine Gesammtübersicht zusammenfassen könnten.

Auch über die Letto-Slaven fliessen die Quellen recht spärlich, und es sind hier überdies manche landläufige Irrthümer aus Machwerken herübergenommen worden, deren Unglaubwürdigkeit die Kritik bewiesen hat. Als Quellen sind zu nennen einige gelegentliche Aeusserungen in Tacitus' Germania, mehrere bei Procopius, de bello Gothico, mittelalterliche Reiseberichte und Chroniken (wie die von Wulfstan im 9. Jahrhundert, Helmold im 12.) sowohl deutscher als russischer Chronisten, die aber oft auch nur wenig Vertrauen verdienen. Ungleich reicher fliesst die Quelle des Folklore, sowohl was die Volksepik als die Sitten und Bräuche betrifft, namentlich in Russland, aber auch bei den Serben und Südslaven im allgemeinen. Dass es mit unserer Kenntniss der slavischen Religionen aus solchen Quellen recht dürftig bestellt ist, ist selbstverständlich. Auch muss man der Warnung Leger's folgen und

sich vor übereilten Generalisationen hüten. Etwas Sicheres wissen wir nur über die Götter der baltischen Völker und der Russen; die der übrigen Slaven sind uns fast ganz unbekannt, und wir dürfen die Gottheiten der Russen und de. baltischen Slaven nicht als allgemein slavisch betrachten.

Die slavischen Götter sind Naturwesen, Elementarkräfte, aber nur unvollkommen personificirt; von Mythen sind nur wenig Spuren nachzuweisen. Sogar dass zwischen den einzelnen Göttern ein Verwandtschaftsverhältniss besteht, ist eine Ausnahme. Der Name für Gott ist Bog, Herr oder Austheiler, sanskr. bhaga. Der Glaube an einen höchsten Gott im monotheistischen Sinn, den man den Slaven oft zugeschrieben hat, ist bei ihnen ebensowenig nachzuweisen, wie ihr sog. Dualismus, der nur auf einem Irrthum beruht. Von den russischen Göttern nennen wir den Himmelsgott Svarog und seinen Sohn Dajbog, den Feuergott Ogonu und vor allen den Donnergott Perun. Dieser Perun (bei den Letten Perkunas) hatte u. A. zu Kief ein grosses Idol, vor dem immerfort ein Feuer von Eichenholz unterhalten wurde, und dem man Thier- und Menschenopfer schlachtete. Erst 988 liess Wladimir es niederreissen, Perun lebt aber im russischen Volk noch unter der Gestalt Elia's fort. Bei den baltischen Slaven war der Hauptgott Svatovit, dessen Tempel auf der Insel Rügen stand, wo sein Fest in der Erntezeit gefeiert und ihm auch die Kriegsbeute dargebracht wurde. Neben den Göttern treten aber im Glauben der Slaven die Geister besonders in den Vordergrund. Waldgeister (Lyeshy), Wassergeister, wie die schönen Rusalka (Naiaden), welche die Menschen zu sich hinablocken, vor Allem aber der Hausgeist, (Domovoy), der sowohl als Ahne wie als Geist des Herdes gilt, der in der Noth hilft, aber bisweilen auch allerlei Schabernack anrichtet und an Ostern sichtbar wird. In den Märchen und im Volksglauben der Russen tritt oft ein Paar phantastischer Gestalten von sehr gefährlichen Kobolden auf: der unsterbliche Kochtchei, der die Winterkälte darstellen soll, und das böse alte Weib, die Baba Jaga. Ganz animistisch sind die Vorstellungen vom Tod und dem Jenseits. Von den alten Preussen haben wir den Bericht Wulfstans über den grossen Aufwand, womit sie ihre Leichenfeste, mit Schmausen und Wettrennen begingen, während den Todten allerlei Gegenstände und auch Diener auf den Scheiterhaufen mitgegeben wurden. Die Volkssage bewahrt noch die Erinnerung daran, dass den Unverheiratheten eine Braut oder ein Bräutigam mitgegeben wurde. Uebrigens war nicht bloss Verbrennung, sondern auch Beerdigung bei den Slaven gebräuchlich. Der Sarg hatte oft die Schiffsform, zur Seefahrt ins

Jenseits; auch gab man dem Todten einen Reisepfennig mit; der Regenbogen oder die Milchstrasse war der Seelenweg, oder es bekam der Gestorbene auch wohl eine kleine Leiter mit, um aus dem Grab emporzusteigen. Besonders tief wurzelt bei den Slaven der Glaube an Vampire, Seelen Gestorbener, die das Blut der Lebenden aussaugen.

Hatten wir bei den Slaven schon über Mangel an Nachrichten zu klagen, so ist dies noch viel mehr bei den Kelten der Fall. Was römische Schriftsteller berichten, betrifft doch meistens die Verhältnisse der römischen Politik der gallischen Priesterschaft gegenüber und ist an sich werthvoll aber sehr fragmentarisch [1]). Soviel ist daraus ersichtlich, dass Caesar bei seiner Eroberung sich auf die Priesterschaft der Druiden gegen die Edlen stützte, dass das Verhältniss aber später das umgekehrte war, und die gallischen Equites in Rom zu Ehren gelangen konnten, während die Druiden der Mittelpunkt des nationalen Hasses gegen Rom wurden. Gerne schreibt man diesen Druiden allerlei geheime Weisheit, eine Unsterblichkeitslehre und dergleichen zu, gewiss ohne Recht, wenn auch die Verhältnisse, die Caesar uns schildert, zu organisirt waren, um die Druiden mit den Fetischpriestern und Zauberern der niederen Rasse ohne weiteres auf gleiche Linie zu stellen. Mittelpunkt des druidischen Gallien's war Carnutum; die Römer versetzten diesen Mittelpunkt nach Lugdunum (Lyon). Besonders waren sie bemüht, die grausamen Menschenopfer des druidischen Cultus abzustellen. Plinius beschreibt die Ceremonien, bei welchen die Druiden in weissen Gewändern beim Mondlicht mit goldener Sichel die Mistelpflanze (guy) vom Eichenbaum abschnitten und in einem Tuch auflasen, um daraus einen Heiltrank zu bereiten, eine Sitte, welche zu vielen sehr gesuchten mythologischen Deutungen Veranlassung gegeben hat. Als die drei Hauptgötter der Gallier nennt Lucan: Teutates, Hesus, Taranis. Der Name Esus (Hesus), der auch in Irland vorkommt, wird meistens mit den nordischen Asen und dem indischen Wort Asu in Verbindung gebracht.

Die neuere Forschung über die Religion der Kelten hat die phantastischen Meinungen über die Geheimlehre der Druiden beseitigt. Im allgemeinen sucht sie ihren Ausgangspunkt weniger in Gallien als in Irland, wo vom alten Glauben in der Götter- und Helden-

---

[1]) Die classischen Stellen sind Caesar, D. B. G. VI, 13—19; Lucan, Phars. I, 445 sqq.; Plinius, Hist. Nat. XVI, 95, 249—251; ausserdem noch Plinius, XXIV, 103 sq., XXIX, 52 sq., XXX, 4, 13; Diod. Sic., V, 31; Ammian-Marc., XV, 9; Strabo, 197 sq.; Tacit., Ann. XIV, 30, Hist. II, 61. IV. 54.

sage die meisten Trümmer übrig geblieben sind. Man kann aber nicht sagen, dass die Natur der irischen Götter (wie Ogma, die Göttermutter Anna u. A.), die Vorstellungen von der Todteninsel im Westen, die Mythen von Götter- und Heldenkämpfen, wie D'ARBOIS DE JUBAINVILLE sie ausführlich beschreibt, besonders durchsichtig sind.

Hier beschliessen wir unsere ethnographische Uebersicht. Die spätere Entwickelung der europäischen Völker, ihre Gruppirung in romanische und germanische, gehört der Geschichte, nicht der Ethnographie an, weil dabei die natürliche Abstammung und Verwandtschaft in den Hintergrund tritt. Auch die Formen, welche das Christenthum unter den Völkern dieser Familie, in der katholischen, der griechischen und den protestantischen Kirchen angenommen hat, haben wir hier nicht zu erörtern.

Historischer Theil.

Die Chinesen.

Litteratur. Die Bibliographie ist zusammengestellt von H. CORDIER, Bibliotheca Sinica. Viel Stoff findet sich schon in den älteren Sammelwerken: Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages des Chinois par les missionnaires de Pékin (14 vol. 1776—89); J. B. DU HALDE, Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise (4 vol. 1735); noch älter: Confucius Sinarum philosophus sive scientia Sinensis latine exposita (1687); freilich haben alle diese Werke in folio oder 4° jetzt keinen anderen Werth mehr, als den, dass sie Zeugniss ablegen von der Arbeitskraft der jesuitischen Missionare, deren Studien sie enthalten. Mehrere Specialorgane sind nur für Sinologen wichtig, die vornehmsten sind: The China Review (Hongkong, seit 1872), Revue de l'extrême Orient (seit 1882).

Von den zahlreichen Beschreibungen von Land und Leuten erwähnen wir bloss: J. F. DAVIS, The Chinese, a general description of the Empire of China and its inhabitants (2 vol. 1836); F. VON RICHTHOFEN, China (2 vol. 1877—82); Eine gute Geschichte China's lässt noch auf sich warten, man ist noch wesentlich angewiesen auf K. GÜTZLAFF, A sketch of chinese history, ancient and modern (2 vol. 1834) und J. E. R. KAEUFFER, Geschichte von Ost-Asien (3 vol. 1858—60); ersterer hatte zu den Originalquellen Zugang, letzterer besass mehr historiographische Geschicklichkeit. Für die allgemeine Uebersicht aller auf China bezüglichen Gegenstände ist zu empfehlen der Artikel China von R. K. DOUGLAS in Enc. Br.

§ 37. Vorbemerkungen.

Wie alle Ursprünge, so sind auch die des chinesischen Volkes im Dunkel der unbekannten Urzeit verborgen. Dass die „hundert Familien" aus Nordwesten immigrirt sind, zuerst das Stromgebiet des Gelben Flusses besetzt und sich erst später im Süden ausgebreitet haben, ist wohl eben so sicher, als dass sie zur hoch-asiatischen (mongolischen) Rasse gehörten, ein Zusammenhang, der manches Eigenthümliche in Cultur und Religion erklärt. Man hat sich viel Mühe gegeben der Verwandtschaft der Chinesen mit west-asiatischen Culturvölkern nachzuspüren: früher suchte man sie

in Aegypten, in letzter Zeit ist die Aufmerksamkeit durch TERRIEN DE LACOUPERIE auf Babylonien gelenkt worden, und Manche meinen mit ihm, dass Schrift, Sprache und Cultur auf Beziehungen oder Verwandtschaft zwischen China und den Euphratländern hinweisen. Wie dem auch sei, die Anfänge der chinesischen Cultur liegen in der prähistorischen Zeit. In dem Augenblick, da das Volk in der Geschichte erscheint, ist es bereits im Besitz von socialen, politischen und religiösen Einrichtungen, welche die Bedingungen des civilisirten Lebens sind, treibt Ackerbau, gebraucht Schriftzeichen, berechnet die Zeit u. s. w. Die Sage schreibt alle diese Erfindungen und Einrichtungen alten Kaisern der Vorzeit zu. Man führt die chinesische Cultur mit ihrer einsilbigen Sprache, ihrem ausgeprägten Familiensinn und ihren beharrlichen Normen oft an als Typus des ersten patriarchalischen Stadiums der menschlichen Gesellschaft. Hier liegt aber ein doppelter Irrthum vor. Zuerst ist die Meinung, dass die alt-chinesischen Zustände den ursprünglichen näher sind, als die in Aegypten, Babylonien, Indien, völlig grundlos. Ebensowenig begründet ist die sehr verbreitete Meinung von dem stationären Charakter des chinesischen Lebens. Vom Gesetz, dass Alles was lebt sich entwickelt und verändert, gibt es auch auf dem Gebiet der Geschichte keine Ausnahme, und es ist nur mangelhafte, an einige Aeusserlichkeiten sich festklammernde Kenntniss, welche von Zuständen redet, die Jahrhunderte lang sich wesentlich gleich bleiben.

Die Erforschung China's datirt schon von ziemlich lang her. Freilich wusste die alte Welt wenig von diesem fernen Osten, und brachten auch die Geographen, wie Ptolemäus, vom Lande der Seres nur entfernte Kunde, aber schon früh werfen die lebhaften Beziehungen mit Indien, und im Mittelalter die Reisen europäischer und arabischer Forscher Licht auf China, das Land Kataja, wie es in mittelalterlichen Berichten heisst. Unter diesen Männern sind die berühmtesten der Venetianer Marco Polo (13. Jahrh.) und der Araber Ibn-Batuta (14. Jahrh.), um welche sich aber mehrere kleinere schaaren[1]). Auch die Periode der neueren Studien hat für China früher begonnen, als für die anderen orientalischen Länder. Dies geschah in Folge der missionarischen Bestrebungen; die Sinologie verdankt nicht bloss ihre erste Anregung, sondern auch manche ihrer besten Früchte der Wirksamkeit zuerst katholischer, später protestantischer Missionare. Schon im 16. Jahrh.

[1]) H. YULE, Cathay and the way thither, mit einem interessanten Preliminary Essay (3 vol. 1866. Ausg. der Hakluyt Soc.).

hatten Jesuiten die Christianisirung China's in Angriff genommen, aber erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts gelangte die Mission französischer Jesuiten zu wesentlichem und bedeutendem Einfluss. Diese Männer fassten ihre Aufgabe weitherzig auf; sie haben für die Bekanntmachung der Producte chinesischer Literatur Bedeutendes geleistet. Noch 1842, als PAUTHIER eine Uebersetzung der livres sacrés de l'Orient herausgab, war er für die chinesischen Bücher und die Mittheilungen, die er als Einleitung vorausschickte, wesentlich auf die Arbeit dieser Väter, wie PRÉMARE, GAUBIL, REGIS, DE GUIGNES, DE MAILLA angewiesen. In unserem Jahrhundert übernahmen protestantische Missionare die Arbeit und konnten sie bedeutend weiterführen, unter ihnen MEDHURST, GÜTZLAFF, LEGGE, EDKINS, EITEL, BEAL, FABER. Dass aber auch unter den Katholiken etwas vom alten Eifer übrig ist, zeigt die bedeutende Thätigkeit ZOTTOLI's. Durch die Studien dieser Männer und europäischer Gelehrten (AB. RÉMUSAT, STAN. JULIEN, L. DE ROSNY, R. K. DOUGLAS, A. PFIZMAIER, W. SCHOTT, J. H. PLATH, G. VON DER GABELENTZ, der Holländer G. SCHLEGEL u. A.) ist jetzt Vieles von der chinesischen Sprache, Geschichte und Litteratur bekannt geworden, und eine Einsicht in die Beschaffenheit der Religion möglich gemacht. Ehe wir aber diese darstellen, geben wir die allgemeinen Umrisse der politischen Geschichte, wenigstens die Reihenfolge der vornehmsten Dynastien an. Die fünf Kaiser der Vorzeit, von denen schon oben die Rede war, hiessen Fohi, Shinnong, Hoangti, Jao, Shun. Obgleich die chinesischen Geschichtschreiber wenigstens über die zwei oder drei letzteren historische Notizen zu bringen scheinen, so können wir sie doch nicht anders denn als ganz sagenhafte Gestalten betrachten. Mit Hülfe der historischen Tradition und der Berechnung der Eklipsen, die in den chinesischen Büchern verzeichnet sind, kann man ungefähr bis zum Jahr 2000 v. Chr., aber nicht viel höher, hinauf kommen. Die zwei ersten Dynastien waren die von Hia und von Shang. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts kamen die Tsheu (Engl. Chow, Franz. Tchéou, S. B. E. Kau) zur Regierung. Die ersten musterhaften Fürsten dieses Hauses waren Wen und Wu. Man kann die Zustände des Reichs in dieser Zeit mit denen des mittelalterlichen Europa unter dem Feudalsystem vergleichen. Die Centralgewalt des Kaisers war oft schwächer als die der kleineren Landesfürsten, Herzoge, deren mächtigste mitunter als Reichsverweser eine grosse Rolle spielten; oft aber waren in den einzelnen Staaten diese Fürsten wieder durch die Stellung ihrer Barone beschränkt. Diese dritte

Dynastie ist wichtig um ihrer langen Dauer willen, und weil unter sie Kong-tse's Wirksamkeilt fällt. Im 3. Jahrhundert v. Chr. trat ein gewaltiger Fürst aus einem anderen Hause auf, der der Herrschaft der Tscheu ein Ende machte und eine starke Centralgewalt in seiner Dynastie der Tsin zu stiften unternahm. Er hiess Shi-Hoangti. Er und seine Nachfolger versuchten die Grundlagen des Staats und der Gesellschaft umzuwandeln, verfolgten die Litteraten, welche die Träger der alten Cultur waren, und veranstalteten 213 eine grossartige Verbrennung der alten heiligen Schriften. Bald darauf kam aber ihre Herrschaft zu Fall, und stieg die Dynastie der Han auf den Thron, welche eine Restauration vornahm (206 v. Chr. bis 265 n. Chr.). Von den Dynastien die dann bisweilen rasch auf einander folgen, übergehen wir diejenigen, welche nur kurz oder gleichzeitig regiert haben. Von mehr Bedeutung waren die der Tang (620—907), Song (960—1127), die Fremdherrschaft der Mongolen (1280—1368), die Ming (1368—1644), und endlich die noch jetzt regierende, ebenfalls aus dem Auslande eingedrungene Mandshu Dynastie (seit 1644), aus der bis jetzt die bedeutendsten Regierungen die des Kang-hi (1662—1722) und des Kienlong (1736—1795) gewesen sind.

Die chinesische Cultur hat materiell und geistig früh eine beträchtliche Höhe erreicht. Sie hat manche Impulse von aussen empfangen, wobei namentlich an die Einführung des Buddhismus aus Indien zu denken ist, sie hat sich über ein weites Gebiet verbreitet und civilisatorisch auf wilde Stämme gewirkt; irgend einen bedeutenden Einfluss auf den Gang der Weltgeschichte hat sie aber nimmer ausgeübt. In diesem Sinn ist die sprüchwörtliche Abgeschlossenheit China's von der übrigen Welt zu verstehen.

§ 38. Die heiligen oder classischen Bücher.

Litteratur. Eine Uebersicht über die älteren und neueren Uebersetzungen dieser Bücher gibt H. Cordier in seinem Bulletin in R.-H.-R. 1880[I]. Eine Ausgabe, auf 7 vol. berechnet, besorgt seit 1861 J. Legge, The Chinese Classics, mit Uebersetzung, Anmerkungen, Prolegomenen. Von diesen letzteren, ohne chinesischen Text, gab er 3 vol. besonders heraus, nämlich: The life and teachings of Confucius; The life and works of Mencius; The She King, or book of ancient Chinese poetry. Derselbe schrieb: The Shu King, the religious portions of the Shih King, the Hsiao King, S.-B.-E. III; Yi-king, S.-B.-E. XVI; Li-ki, S.-B.-E. XXVII, XXVIII. Von anderen Uebersetzungen sind noch zu erwähnen: Vict. von Strauss, Shi-King (1880, eine auch dichterisch gut gelungene Uebersetzung; schon früher [1833] hatte Rückert dasselbe unternommen, war aber für den Sinn von einer mangelhaften lateinischen Uebersetzung abhängig); E. Biot, Le Tcheou li ou rites des Tcheou (2 vol. 1851).

Die classische Litteratur besteht theils aus Schriften, welche aus dem Alterthum stammend durch Kong-tse gesammelt oder endgiltig redigirt wurden, theils aus solchen, welche von Kong-tse selbst sind oder aus seiner Schule hervorgingen. Es sind die fünf King und die vier Shu, an welche sich noch einige andere von kaum geringerem Ansehen anreihen. Wir müssen die einzelnen Werke kurz charakterisiren.

Das erste, vielleicht älteste, ehrwürdigste ist Yi-king, das Buch der Wandlungen. Im Bücherbrand wurde es wegen seines heiligen Characters als mantisches Buch verschont. Die Figuren, die den Kern des Yi-king bilden, sind uralt; ein Drachenpferd soll (so erzählt man) aus dem Gelben Fluss aufgestiegen sein und auf seinem Rücken eine Zeichnung gehabt haben mit theils hellen, theils dunkeln Kreisen. Hieraus machte Fohi die Figuren, welche aus den verschiedenen Combinationen des ganzen und des gebrochenen Strichs bestehen. Es sind dies folgende acht:



Aus den Combinationen dieser 8 Trigramme gehen 64 Hexagramme hervor, welche die Basis sind des Textes des Yi-king. Dieser Text besteht aus nichts Anderem als aus Beischriften zu diesen 64 Figuren. Diese Beischriften haben aber verschiedene Beschaffenheit. Zuerst giebt es bei jedem Hexagramm kurze Notizen, welche von König Wen und seinem Sohn, dem Herzog der Tsheu, den Stiftern der dritten Dynastie, herrühren sollen. Der erste schrieb eine Anmerkung zum ganzen Hexagramm, der zweite zu den sechs Strichen insbesondere. Zu diesen Beischriften kommen aber längere Excurse hinzu, deren Verbindung mit Figuren und Text ziemlich locker ist, und die LEGGE in seiner Uebersetzung daher als Appendices ans Ende versetzt hat. Diese Stücke sind bedeutend jünger als die Figuren mit ihren kurzen Beischriften. Der Sinn des Ganzen und der einzelnen Theile ist uns noch durchaus dunkel. Man hat das Räthsel durch die vergleichende Mythologie (MC. CLATCHIE) und durch die Sprachvergleichung zu lösen versucht; nach letzterer Ansicht wäre das Yi-king ein Vocabularium mit Hülfe des akkadischen zu verstehen (LACOUPERIE). Viele sahen im Yi-king tiefe, in Symbole gekleidete Weisheit, eine philosophische Kosmogonie, beherrscht von dem Gegensatz zwischen dem männlichen und dem weiblichen Princip, Himmel und Erde, Ying und Yang. LEGGE bemerkt dagegen, dass diese Worte erst in den späteren Excursen vorkommen, und auch da nicht die philosophische Bedeutung haben, welche man ihnen

zuerkennt; er sieht im Yi-king vielmehr populäre Moral und manche geistreiche oder geistlose Spielereien. Bei alledem steht nur Eines fest, dass nämlich das Buch zum Wahrsagen gebraucht wurde und diesem Umstand seine grosse Bedeutung verdankte. Die Wandlungen der Figuren wurden, schon in den Beischriften, mit den Wandlungen in der Natur und mit den Schicksalen der Menschen, den Glück oder Unglück bringenden Umständen in Verbindung gebracht. Welche Gedanken aber dabei maassgebend gewesen sind, wird uns vielleicht stets verborgen bleiben.

Das grosse Geschichtswerk Shu-king war in besonderem Maass Object der Verfolgung beim Bücherbrand im Jahre 213. Nur einige Exemplare wurden gerettet, vornehmlich durch den Lehrer Fu-seng, und kamen unter der Han-Dynastie wieder zum Vorschein, wenn auch nicht in unbeschädigtem Zustand. Was wir übrig haben, sind 50 Bücher oder Hauptstücke, welche Legge in 5 ungleiche Theile gruppirt. Sie handeln von Jao, Shün, Jü und den Hia, den Shang, den Tsheu und umfassen einen Zeitraum von ungefähr 17 Jahrhunderten bis zum 7. Jahrhundert v. Chr. Manche diese Sammlung betreffende Fragen sind noch offen. Zunächst wird es sich fragen, wieweit die redigirende Arbeit Kong-tse's gegangen ist, ob er bloss Vorhandenes sammelte oder Vieles aus eigenen Mitteln hinzufügte. Dann ist die historische Glaubwürdigkeit des Shu-king manchem Zweifel unterworfen. Wir besitzen parellele historische Berichte in den sog. Bambubüchern, recht dürre Annalen, welche vom mythischen Kaiser Hoangti bis 299 v. Chr. laufen, aber erst 279 n. Chr. im Grab eines Fürsten von Wei aufgefunden worden sind. Legge hat in den Prolegomenen zum Shu-king einen Theil dieser Bambuannalen übersetzt und für die Kritik des Shu-king verwerthet. Bei der Abweichung in der Chronologie, welche in den Annalen um 211 Jahre kürzer ist, entscheidet er zu Gunsten des Shu-king. Nicht also aber einige sachliche Differenzen. Die ältesten Regierungen von Jao, Shün, Jü sind im Shu-king grossartig ausgemalt, sie machen uns dort den Eindruck von Kaisern eines grossen, vollständig organisirten Reichs; in den Bambuannalen hat diese alte Geschichte kleinere wahrscheinlichere Proportionen. Diese Vergleichung ist aber nicht der einzige Grund gegen den historischen Werth des Shu-king. Das Buch macht bei oberflächlicher Lectüre einen sehr zuverlässigen Eindruck, Alles ist überaus nüchtern gehalten, viele Stücke sehen aus wie officielle Documente, Regierungsmanifeste und dergleichen. Sieht man den Inhalt aber näher an, so fällt die moralisirende Tendenz stark auf; die Reden der Kaiser,

die Rathschläge der Minister haben einen ausgeprägt didaktischen Charakter, ja es kommt ein Hauptstück vor, das die Principien der Regierungskunst förmlich zusammenstellt (V, 4). Das Ganze ist viel mehr ein Fürstenspiegel als eine historische Arbeit. Dazu kommt, dass die Geschichte selbst stark schematisirt ist. Die Tugend des Fürsten macht Land und Volk gross, weicht aber der Fürst vom geraden Weg ab, so kommt er und sein Geschlecht zu Fall, und giebt der Himmel und die Stimme des Volks die Herrschaft einem anderen, der den Principien des Rechts und der Wahrheit treu ist. Nach diesen Gesichtspunkten wird sowohl der Uebergang der ersten zur zweiten Dynastie, als der der zweiten zur dritten beschrieben. Als historische Quelle ist also das Shu-king trübe; für die Kenntniss der chinesischen Anschauungen vom Staatsleben und von der Religion ist es von hohem Werth. Das dritte der kanonischen Bücher ist Shi-king, das Liederbuch. Es hat beim Bücherbrand und bei der Restauration unter den Han ähnliche Schicksale gehabt, wie das Shu-king. Es besteht aus stark 300 Liedern, welche Kong-tse aus einem zehnmal grösseren Liederschatz ausgewählt hat. Die Form dieser Lieder ist nicht rhythmisch aber reimend; sie sind in Strophen abgetheilt. Es giebt solche, die einfach erzählen, andere sind metaphorisch, bei mehreren fängt jede Strophe mit einer anspielenden Vergleichung an. Ihr Inhalt ist sehr verschieden; mythischer Stoff findet sich kaum ein- oder zweimal. Die erste Abtheilung, welche die starke Hälfte der Lieder enthält, bringt Volksthümliches, woraus wir die Landessitten, auch das häusliche und private Leben in den verschiedenen Provinzen kennen lernen; darunter sind manche naive, auch uns ansprechende lyrische Stückchen. Die beiden folgenden Theile führen uns zu den Festen am Hofe der Kaiser; hieraus heben wir hervor die Loblieder auf die Stifter der Tsheu-Dynastie, womit der dritte Theil anhebt. Der vierte enthält Lieder beim Opfer und zu Ehren der Ahnen; darunter sind etwa fünf die noch aus den Tagen der 2. Dynastie herrühren.

Das vierte der kanonischen Bücher ist für die Kenntniss der Religion von nicht geringerer Wichtigkeit als die drei schon beschriebenen, es ist das Liki. Die Textgeschichte ist hier eine etwas andere als die der anderen King, da die Schlussredaction, welche auf uns gekommen ist, erst in der Zeit, welche ungefähr mit dem Beginn unserer Zeitrechnung zusammenfällt, unter den Han fixirt wurde. Allein damit ist nicht gesagt, dass nicht Vieles aus alter Zeit stamme. Wirklich ist dies der Fall; mehrere Schriften, welche von dem Li handeln, bewahren uns die Anschauungen und Ge-

bräuche wenigstens aus den Jahrhunderten der dritten Dynastie. Das Wort Li ist vieldeutig; man übersetzt es mit Ritus und mit Ceremoniell, es deutet den Inbegriff alles Schicklichen an und umfasst somit sociale, religiöse, häusliche Pflichten, Gewohnheiten, Regeln über den rechten Anstand und die sich im äusseren Benehmen offenbarende gute Gesinnung. Unter den Werken über diese Gegenstände treten besonders drei hervor: Ili, Tsheuli und Liki. Ili behandelt die Pflichten gewisser Classen von Beamten, Tsheuli die Einrichtung des Staats unter den Tsheu. Man hat allerdings den Glauben an das Alter und die Aechtheit dieser Schrift, welche man früher dem Herzog von Tsheu zuschrieb, ziemlich allgemein verloren. Im Gegensatz nun zu diesen mehr speciellen Sammlungen verdankt das Liki seine Aufnahme unter die 5 King wohl dem Umstand, dass es die Pflichten Aller regelt und die allgemeinen Anstandsvorschriften einschärft. In den 46 Abtheilungen dieser Sammlung suche man aber nicht dogmatische Erörterungen, sondern allerlei durch Gewohnheit und Tradition sanctionirte Regeln für das Benehmen.

Zu diesen vier Büchern kommt nun ein fünftes, das einzige, das Kong-tse selber geschrieben hat, unter dem Titel Tshünthsieu, Lenz und Herbst. Es sind die Annalen des Fürstenthums Lu, des Vaterlands Kong-tse's im engeren Sinn, von den Jahren 722—494. Es soll ein überaus trockenes Verzeichniss von Facta sein, ohne Detail und ohne Beurtheilung. Dennoch haben manche Chinesen es hoch gepriesen, als das Mittel, wodurch Kong-tse dem Verderben seiner Zeit entgegentrat.

Obgleich nicht unter die 5 King aufgenommen, gehört unzweifelhaft zur classischen Litteratur das Hiao-king oder das Buch über die Pietät. Es hat in der Recension, die wir besitzen, 18 Capitel, in der Form eines Gesprächs zwischen Kong-tse und einem seiner Schüler, oder vielmehr einer Belehrung des letzteren durch den Weisen. Auch scharfe Kritik über dieses Schriftchen durch chinesische Litteraten geübt hat nicht geläugnet, dass darin ein Kern auf den Meister selbst zurückzuführen sei, wenn auch die gegenwärtige Gestalt nicht älter als die Han-Dynastie sein mag.

Die Classiker zweiten Ranges sind die 4 Shu, welche uns noch mehr als die King von der Lehre Kong-tse's selbst berichten. Das erste ist Lun-yu, Notizen über Begegnungen, kurze Gespräche, Worte des Meisters oder seiner ersten Schüler, in losem Zusammenhang ohne chronologische Ordnung, hier und dort sachlich gruppirt. Diese 497 kurzen Abschnitte in 20 Büchern sind eine Hauptquelle

für die Kenntniss der Person und der Lehre Kong-tse's. Die zweite und dritte dieser Schriften enthalten viel kürzere Texte, auch als Hauptstücke dem Liki einverleibt und als Tshung-jung oder Lehre von der Mitte oder vom Gleichgewicht und der Harmonie, und Tahio = grosse Lehre bekannt. Tshung-jung wird einem Kleinsohn von Kong-tse zugeschrieben; vielleicht haben beide Tractate denselben Verfasser. Sie geben den Anschauungen des Confucianismus einen classischen Ausdruk und stehen in China in hohem Ansehen. Zu diesen dreien tritt als viertes Shu hinzu die Sammlung der Gespräche des grössten Lehrers aus der Schule Kong-tse's, Meng-tse, der mehr als ein Jahrhundert nach dem Tod des Meisters geboren wurde; er lebte 371—288. In den 7 Büchern seiner Gespräche herrscht viel mehr Zusammenhang als in den losen Paragraphen des Lun-yu; die Gegenstände werden hier in dialogischer Form eingehend beleuchtet.

§ 39. Die alte Reichsreligion.

Litteratur. J. H. Plath, Die Religion und der Cultus der alten Chinesen (aus den Abh. der Ak. zu München, 2 Stücke, 1862); J. Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte (1882, zuerst franz. in R.-H.-R. 1881). Ueber den chinesischen Glauben schrieben Missionare mit dem praktischen Zweck zu bestimmen, welches chinesische Wort die beste Uebersetzung für Gott sei: W. H. Medhurst, A dissertation on the theology of the Chinese (1847); J. Legge, The notions of the Chinese concerning God and spirits (1852, eine Entgegnung auf eine Schrift von W. J. Boone). Von den allgemeinen Uebersichten über die chinesische Religionsgeschichte seien hier als sehr brauchbar zwei kleinere Publicationen genannt: die 4 Vorlesungen von J. Legge, The religions of China (1880) und R. K. Douglas, Confucianism and Taouism (1879, Ausg. der Soc. f. pr. chr. knowl.).

Es ist sehr schwer, sich ein Urtheil über die alt-chinesische Reichsreligion zu bilden. Die Quellen, woraus wir sie kennen, empfangen wir aus den Händen Kong-tse's, und die Frage bleibt offen, in wie fern dieser sie rein überliefert oder sie im Geist seiner Reform bearbeitet hat. Kong-tse nimmt immer den Schein an, das Althergebrachte überliefern und handhaben zu wollen; dass er aber nur eine Auswahl getroffen und das ihm nicht Genehme bei Seite gelassen hat, ist uns sehr wahrscheinlich, und wird es noch mehr, wenn wir beachten, dass gleichzeitig mit dem Confucianismus eine andere, ihm sehr heterogene Religion entstand, welche ebenfalls ihre Wurzel im Alterthum hatte: der Taoismus. Wir haben also keine directe Quelle für die Kennt-

niss der alten Reichsreligion, denn Tsheu-li, das dafür gelten will, ist, wie wir bereits sahen, jüngeren Ursprungs. Dennoch enthalten die King allerlei Material aus alter Zeit, und Kong-tse ist gewiss ein Reformator in sehr conservativem und nicht in revolutionärem Sinn gewesen. Wenn also auch Vorsicht geboten bleibt, so sind doch einige Schlüsse auf die alte Religion aus den King gerechtfertigt. Wir wollen hier nicht das Unmögliche, eine ganz genaue Scheidung versuchen, sondern die Grundgedanken dieser King als den wahrscheinlichen Inhalt der alten Religion darstellen.

Die Religion, die wir darin finden, tritt uns als eine durchaus organisirte entgegen, als Theil eines Volkslebens, das den wilden Zuständen entwachsen ist. Sie besteht aus der Verehrung des Himmels (Thian), des obersten Kaisers (Shang-ti) und der verschiedenen Classen von Geistern (Shan). Von neueren Forschern wird sie sehr verschieden beurtheilt. Die Aussagen über Thian und Shang-ti lauten oft so erhaben und geistig, dass Manche (Legge, Faber, Happel u. A.) der alten chinesischen Religion einen hohen Werth zusprechen, sie monotheistisch nennen, mit dem Jahvismus vergleichen, sogar die Frage, ob die Chinesen den wahren Gott kannten, bejahend beantworten und die Reform des Kong-tse als einen Rückschritt gegen diese ursprünglich reine Gotteserkenntniss betrachten. Damit hängt die schon in der Periode der jesuitischen Mission verschieden beantwortete Frage zusammen, ob man in der christlichen Predigt und Bibelübersetzung das Wort Gott durch Shang-ti wiedergeben dürfe. Dieser hohen Werthschätzung der altchinesischen Religion tritt die Ansicht gegenüber, welche sie nur um eine Stufe höher stellt als den Shamanismus der verwandten nordasiatischen Stämme: in China sei der Geisterglaube nur etwas schematisirt, unter den Geistern dem Geiste des Himmels ein hoher Rang eingeräumt; dem Boden des Geistercultus und der Zauberei sei aber diese Religion nicht entwachsen (Tiele).

Zwischen Thian, Himmel, Ti, Kaiser, und Shang-ti, oberster Kaiser, kann man keine Scheidung machen. Mit dem materiellen Himmel sind sie in manchen Beschreibungen identisch; dennoch ist ihre mythische Personification nicht durchgeführt. Bisweilen, obgleich selten, ist von Himmel und Erde (Heu-thu) als von Vater und Mutter aller Wesen die Rede, worin die Veranlassung liegt, an den Mythus der kosmogonischen Ehe zu denken; aber die Vorstellung ist so wenig ausgeprägt, dass Manche (u. a. Plath) sie ganz läugnen. Wenn wir erwähnen, dass auch die Geburt der Ahnen der zweiten und dritten Dynastie auf Shang-ti zurückgeführt wird, so

die Rathschläge der Minister haben einen ausgeprägt didaktischen Charakter, ja es kommt ein Hauptstück vor, das die Principien der Regierungskunst förmlich zusammenstellt (V, 4). Das Ganze ist viel mehr ein Fürstenspiegel als eine historische Arbeit. Dazu kommt, dass die Geschichte selbst stark schematisirt ist. Die Tugend des Fürsten macht Land und Volk gross, weicht aber der Fürst vom geraden Weg ab, so kommt er und sein Geschlecht zu Fall, und giebt der Himmel und die Stimme des Volks die Herrschaft einem anderen, der den Principien des Rechts und der Wahrheit treu ist. Nach diesen Gesichtspunkten wird sowohl der Uebergang der ersten zur zweiten Dynastie, als der der zweiten zur dritten beschrieben. Als historische Quelle ist also das Shu-king trübe; für die Kenntniss der chinesischen Anschauungen vom Staatsleben und von der Religion ist es von hohem Werth. Das dritte der kanonischen Bücher ist Shi-king, das Liederbuch. Es hat beim Bücherbrand und bei der Restauration unter den Han ähnliche Schicksale gehabt, wie das Shu-king. Es besteht aus stark 300 Liedern, welche Kong-tse aus einem zehnmal grösseren Liederschatz ausgewählt hat. Die Form dieser Lieder ist nicht rhythmisch aber reimend; sie sind in Strophen abgetheilt. Es giebt solche, die einfach erzählen, andere sind metaphorisch, bei mehreren fängt jede Strophe mit einer anspielenden Vergleichung an. Ihr Inhalt ist sehr verschieden; mythischer Stoff findet sich kaum ein- oder zweimal. Die erste Abtheilung, welche die starke Hälfte der Lieder enthält, bringt Volksthümliches, woraus wir die Landessitten, auch das häusliche und private Leben in den verschiedenen Provinzen kennen lernen; darunter sind manche naive, auch uns ansprechende lyrische Stückchen. Die beiden folgenden Theile führen uns zu den Festen am Hofe der Kaiser; hieraus heben wir hervor die Loblieder auf die Stifter der Tsheu-Dynastie, womit der dritte Theil anhebt. Der vierte enthält Lieder beim Opfer und zu Ehren der Ahnen; darunter sind etwa fünf die noch aus den Tagen der 2. Dynastie herrühren.

Das vierte der kanonischen Bücher ist für die Kenntniss der Religion von nicht geringerer Wichtigkeit als die drei schon beschriebenen, es ist das Liki. Die Textgeschichte ist hier eine etwas andere als die der anderen King, da die Schlussredaction, welche auf uns gekommen ist, erst in der Zeit, welche ungefähr mit dem Beginn unserer Zeitrechnung zusammenfällt, unter den Han fixirt wurde. Allein damit ist nicht gesagt, dass nicht Vieles aus alter Zeit stamme. Wirklich ist dies der Fall; mehrere Schriften, welche von dem Li handeln, bewahren uns die Anschauungen und Ge-

bräuche wenigstens aus den Jahrhunderten der dritten Dynastie. Das Wort Li ist vieldeutig; man übersetzt es mit Ritus und mit Ceremoniell, es deutet den Inbegriff alles Schicklichen an und umfasst somit sociale, religiöse, häusliche Pflichten, Gewohnheiten, Regeln über den rechten Anstand und die sich im äusseren Benehmen offenbarende gute Gesinnung. Unter den Werken über diese Gegenstände treten besonders drei hervor: Ili, Tsheuli und Liki. Ili behandelt die Pflichten gewisser Classen von Beamten, Tsheuli die Einrichtung des Staats unter den Tsheu. Man hat allerdings den Glauben an das Alter und die Aechtheit dieser Schrift, welche man früher dem Herzog von Tsheu zuschrieb, ziemlich allgemein verloren. Im Gegensatz nun zu diesen mehr speciellen Sammlungen verdankt das Liki seine Aufnahme unter die 5 King wohl dem Umstand, dass es die Pflichten Aller regelt und die allgemeinen Anstandsvorschriften einschärft. In den 46 Abtheilungen dieser Sammlung suche man aber nicht dogmatische Erörterungen, sondern allerlei durch Gewohnheit und Tradition sanctionirte Regeln für das Benehmen.

Zu diesen vier Büchern kommt nun ein fünftes, das einzige, das Kong-tse selber geschrieben hat, unter dem Titel Tshünthsieu, Lenz und Herbst. Es sind die Annalen des Fürstenthums Lu, des Vaterlands Kong-tse's im engeren Sinn, von den Jahren 722—494. Es soll ein überaus trockenes Verzeichniss von Facta sein, ohne Detail und ohne Beurtheilung. Dennoch haben manche Chinesen es hoch gepriesen, als das Mittel, wodurch Kong-tse dem Verderben seiner Zeit entgegentrat.

Obgleich nicht unter die 5 King aufgenommen, gehört unzweifelhaft zur classischen Litteratur das Hiao-king oder das Buch über die Pietät. Es hat in der Recension, die wir besitzen, 18 Capitel, in der Form eines Gesprächs zwischen Kong-tse und einem seiner Schüler, oder vielmehr einer Belehrung des letzteren durch den Weisen. Auch scharfe Kritik über dieses Schriftchen durch chinesische Litteraten geübt hat nicht geläugnet, dass darin ein Kern auf den Meister selbst zurückzuführen sei, wenn auch die gegenwärtige Gestalt nicht älter als die Han-Dynastie sein mag.

Die Classiker zweiten Ranges sind die 4 Shu, welche uns noch mehr als die King von der Lehre Kong-tse's selbst berichten. Das erste ist Lun-yu, Notizen über Begegnungen, kurze Gespräche, Worte des Meisters oder seiner ersten Schüler, in losem Zusammenhang ohne chronologische Ordnung, hier und dort sachlich gruppirt. Diese 497 kurzen Abschnitte in 20 Büchern sind eine Hauptquelle

für die Kenntniss der Person und der Lehre Kong-tse's. Die zweite und dritte dieser Schriften enthalten viel kürzere Texte, auch als Hauptstücke dem Liki einverleibt und als Tshung-jung oder Lehre von der Mitte oder vom Gleichgewicht und der Harmonie, und Tahio = grosse Lehre bekannt. Tshung-jung wird einem Kleinsohn von Kong-tse zugeschrieben; vielleicht haben beide Tractate denselben Verfasser. Sie geben den Anschauungen des Confucianismus einen classischen Ausdruk und stehen in China in hohem Ansehen. Zu diesen dreien tritt als viertes Shu hinzu die Sammlung der Gespräche des grössten Lehrers aus der Schule Kong-tse's, Meng-tse, der mehr als ein Jahrhundert nach dem Tod des Meisters geboren wurde; er lebte 371—288. In den 7 Büchern seiner Gespräche herrscht viel mehr Zusammenhang als in den losen Paragraphen des Lun-yu; die Gegenstände werden hier in dialogischer Form eingehend beleuchtet.

§ 39. Die alte Reichsreligion.

Litteratur. J. H. Plath, Die Religion und der Cultus der alten Chinesen (aus den Abh. der Ak. zu München, 2 Stücke, 1862); J. Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte (1882, zuerst franz. in R.-H.-R. 1881). Ueber den chinesischen Glauben schrieben Missionare mit dem praktischen Zweck zu bestimmen, welches chinesische Wort die beste Uebersetzung für Gott sei: W. H. Medhurst, A dissertation on the theology of the Chinese (1847); J. Legge, The notions of the Chinese concerning God and spirits (1852, eine Entgegnung auf eine Schrift von W. J. Boone). Von den allgemeinen Uebersichten über die chinesische Religionsgeschichte seien hier als sehr brauchbar zwei kleinere Publicationen genannt: die 4 Vorlesungen von J. Legge, The religions of China (1880) und R. K. Douglas, Confucianism and Taouism (1879, Ausg. der Soc. f. pr. chr. knowl.).

Es ist sehr schwer, sich ein Urtheil über die alt-chinesische Reichsreligion zu bilden. Die Quellen, woraus wir sie kennen, empfangen wir aus den Händen Kong-tse's, und die Frage bleibt offen, in wie fern dieser sie rein überliefert oder sie im Geist seiner Reform bearbeitet hat. Kong-tse nimmt immer den Schein an, das Althergebrachte überliefern und handhaben zu wollen; dass er aber nur eine Auswahl getroffen und das ihm nicht Genehme bei Seite gelassen hat, ist uns sehr wahrscheinlich, und wird es noch mehr, wenn wir beachten, dass gleichzeitig mit dem Confucianismus eine andere, ihm sehr heterogene Religion entstand, welche ebenfalls ihre Wurzel im Alterthum hatte: der Taoismus. Wir haben also keine directe Quelle für die Kennt-

niss der alten Reichsreligion, denn Tsheu-li, das dafür gelten will, ist, wie wir bereits sahen, jüngeren Ursprungs. Dennoch enthalten die King allerlei Material aus alter Zeit, und Kong-tse ist gewiss ein Reformator in sehr conservativem und nicht in revolutionärem Sinn gewesen. Wenn also auch Vorsicht geboten bleibt, so sind doch einige Schlüsse auf die alte Religion aus den King gerechtfertigt. Wir wollen hier nicht das Unmögliche, eine ganz genaue Scheidung versuchen, sondern die Grundgedanken dieser King als den wahrscheinlichen Inhalt der alten Religion darstellen.

Die Religion, die wir darin finden, tritt uns als eine durchaus organisirte entgegen, als Theil eines Volkslebens, das den wilden Zuständen entwachsen ist. Sie besteht aus der Verehrung des Himmels (Thian), des obersten Kaisers (Shang-ti) und der verschiedenen Classen von Geistern (Shan). Von neueren Forschern wird sie sehr verschieden beurtheilt. Die Aussagen über Thian und Shang-ti lauten oft so erhaben und geistig, dass Manche (Legge, Faber, Happel u. A.) der alten chinesischen Religion einen hohen Werth zusprechen, sie monotheistisch nennen, mit dem Jahvismus vergleichen, sogar die Frage, ob die Chinesen den wahren Gott kannten, bejahend beantworten und die Reform des Kong-tse als einen Rückschritt gegen diese ursprünglich reine Gotteserkenntniss betrachten. Damit hängt die schon in der Periode der jesuitischen Mission verschieden beantwortete Frage zusammen, ob man in der christlichen Predigt und Bibelübersetzung das Wort Gott durch Shang-ti wiedergeben dürfe. Dieser hohen Werthschätzung der altchinesischen Religion tritt die Ansicht gegenüber, welche sie nur um eine Stufe höher stellt als den Shamanismus der verwandten nordasiatischen Stämme: in China sei der Geisterglaube nur etwas schematisirt, unter den Geistern dem Geiste des Himmels ein hoher Rang eingeräumt; dem Boden des Geistercultus und der Zauberei sei aber diese Religion nicht entwachsen (Tiele).

Zwischen Thian, Himmel, Ti, Kaiser, und Shang-ti, oberster Kaiser, kann man keine Scheidung machen. Mit dem materiellen Himmel sind sie in manchen Beschreibungen identisch; dennoch ist ihre mythische Personification nicht durchgeführt. Bisweilen, obgleich selten, ist von Himmel und Erde (Heu-thu) als von Vater und Mutter aller Wesen die Rede, worin die Veranlassung liegt, an den Mythus der kosmogonischen Ehe zu denken; aber die Vorstellung ist so wenig ausgeprägt, dass Manche (u. a. Plath) sie ganz läugnen. Wenn wir erwähnen, dass auch die Geburt der Ahnen der zweiten und dritten Dynastie auf Shang-ti zurückgeführt wird, so

haben wir so ziemlich alles Mythische genannt, das sich in diese Vorstellung mischt. Desto mehr ist von der allgemeinen Weltordnung, der Bestimmung (Ming), dem Weg (Tao) des Himmels die Rede. Der Himmel oder die Gottheit redet nicht auf besondere Weise, hat keine Zu- oder Abneigung zu den Individuen, sondern offenbart sich in dem gewöhnlichen Naturlauf. Ohne Stimme, durchaus einfach, ununterbrochen wirkt der Himmel. In Regen, Sonnenschein, Hitze, Kälte, Wind, Jahreszeiten offenbart er sich; kommen diese zur rechten Zeit und im rechten Maass, so bringen sie Segen; aber ihr Uebermaass oder Ausbleiben bedeutet Unheil. Hierauf haben nun die Herrscher besonders zu achten; diese Ordnung ist die Grundlage des Staats. Störungen im Naturlauf sind Warnungen, auch im Staat die Harmonie herzustellen. Die natürliche, politische, sociale, sittliche Weltordnung stehen nicht bloss in engem Zusammenhang mit einander, sie sind ganz identisch, oder richtiger, noch nicht unterschieden. Es giebt drei Grundwesen: Himmel, Erde und Mensch, die mit einander im Einklang stehen müssen. Mit religiöser Ehrfurcht wird die Naturordnung als Norm alles sittlichen Handelns, und werden die Staatseinrichtungen als Naturgesetze betrachtet. Nur der Gegensätze, welche wir in diesen Worten ausdrücken, war man sich noch nicht bewusst. Diese Ordnung ist eine durchaus sittliche; der Himmel straft und belohnt, giebt dem Stolzen Unheil, dem Demüthigen Segen. In eigenthümlicher Weise offenbart sich sein Wille durch die Stimme des Volks. Auf diesem Wege geschieht es vorwiegend, dass die schlechten Herrscher ihre Verurtheilung empfangen; ihre Verwerfung durch das Volk ist eine Stimme des Himmels. Ein merkwürdiges Zeichen der Beharrlichkeit dieser Grundanschauungen ist, dass vor etwa 30 Jahren der Kaiser sich englischen Forderungen gegenüber auf den Unwillen des Volks berief, mit dem doctrinären Anfügen, dass die Neigung der Herzen des Volks die Basis sei der Bestimmungen des Himmels.

Mit der Verehrung des Himmels, Shang-ti, der allgemeinen Weltordnung, ist die der Geister verbunden. Diese zwei Culte und Vorstellungen stehen einander nicht entgegen, sie gehören innig zusammen: in demselben Zusammenhang werden der Himmel und die Geister genannt und ihnen dieselbe Wirksamkeit zugeschrieben; namentlich auch in sittlicher Hinsicht sind die Geister gerade wie Shang-ti thätig. Die Geister sind überall gegenwärtig, unerforschlich und unsichtbar, aber sehr reell. Sie sind nicht individualisirt, auch nicht in Gruppen vereinigt; nur die himmlischen, die irdischen und die menschlichen Geister (die Ahnen) werden

unterschieden. Die Ansicht, welche sie als Diener des Himmels oder als Mittler zwischen den Menschen und Shang-ti vorstellt und diesem letzteren unterordnet, findet keine genügende Stütze in den Texten. Auch bei den Geistern tritt das Persönliche gegen das Allgemeine ganz in den Hintergrund. Sie sind das Feine oder Zarte in allen den zehntausend Dingen, Alles durchdringend, aber für die Sinne nicht wahrnehmbar. Böse Geister kennen die classischen Texte nicht; ob sie ebenfalls dem Volksglauben fremd gewesen sind, müssen wir dahin gestellt sein lassen.

Unter den Geistern empfangen die der letzteren Art, die menschlichen (Kwei), und von diesen wieder die Ahnen (Tsu) die grösste Verehrung. Der Glaube an Unsterblichkeit hat sich in China nur in Hinsicht auf den Ahnencultus entwickelt. Ueber den Zustand der Seele oder Lebenskraft, nachdem sie dem Leibe entflohen, finden sich nur gelegentliche Aussagen, die nicht zu einer Lehre fixirt sind, und die man also nicht urgiren darf. Aber der Cultus der gestorbenen Kaiser, Weisen, Wohlthäter, vor Allem der eigenen Ahnen trat sehr in den Vordergrund. Die Frage nach der Fortdauer der eigenen Existenz ist dem Chinesen weniger wichtig, als die nach dem Einfluss der Voreltern auf sein Leben. Desshalb werden alle wichtigeren Angelegenheiten, in der Familie wie im Reiche, nur in Gegenwart der Ahnen vorgenommen. Man betet zu ihnen in Noth und Krankheit; in ihren Hallen werden die Ehen vollzogen und die Thronfolger installirt; ihre Täfelchen begleiten die Nachkommen auf der Reise wie im Krieg. Es ist merkwürdig, wie der Blick des Chinesen sich viel mehr nach der Vorzeit als nach der Zukunft richtet. Wird jemand geadelt, so theilt die Reihe seiner Voreltern diese Ehre. Der Ahnencultus ist die Grundform der chinesischen Religion. Was den Tod überdauert, ist hier viel weniger das individuelle Leben, als die Bande der Familie. In diesem Sinn ist die oft wiederholte Behauptung zu ändern, dass die Chinesen eingefleischte „Diesseiter“ waren und sind. Mit Speculationen über das Jenseits beschäftigen sie sich allerdings nicht viel; aber für Kraft, Trost, Hilfe blicken sie nach den verstorbenen Voreltern. Freilich denken sie sich diese wieder nicht als in einer jenseitigen Ferne verweilend; wie die Geister sind sie gegenwärtig und umschweben unsichtbar ihre Nachkommen. Bisweilen wird diese Anwesenheit sichtbar vorgestellt: nicht bloss in den soeben genannten Täfelchen, sondern beim Opfermahle in einem Jüngling, öfters in dem Enkel des Todten, der in seinen Kleidern und an seinem Platz die Hauptperson des Festes ist, und den man,

als wäre es der Todte selbst, bewirthet; man bezeichnet diesen Repräsentanten bisweilen als den „Todtenknaben“.

Der eigenthümlichste Zug dieser Religion ist, neben der Abwesenheit einer Mythologie und einer Lehre, das gänzliche Fehlen eines Priesterstandes. Die religiösen Ceremonien machten einen Theil des gewöhnlichen, häuslichen und bürgerlichen Lebens aus; ihre Besorgung lag den Staatsbeamten ob. Die grosse Schaar von Beamten, welche sich ausschliesslich oder nebenbei damit beschäftigten, bildete in keiner Weise eine Priesterschaft. Das Tscheu-li giebt von den Riten und dem Beamtenheer, das dazu gehörte, ein Bild, das allzu ausgesponnen ist und zu viel schwindelhafte Details enthält, als dass es uns ursprüngliche Zustände beschreibe, aber die Grundzüge des dort in die Breite ausgewirkten Schemas sind doch wohl aus alter Zeit. Die Opfer wurden zu bestimmten Zeiten, z. B. an den vier Jahreszeiten, oder bei besonderen Veranlassungen, etwa bei einem Kriegszug, einer Missernte, einer Jagd des Königs, gebracht. Das grosse Opfer für den Himmel durfte nur der Kaiser bringen; dies zu thun galt daher als Zeichen der Herrschaft. Die grossen Vasallenfürsten brachten dem Geiste der Erde, der Berge und der Flüsse ihres Gebiets Opfer; allgemein und dem Volke erlaubt war nur das Ahnenopfer. Die Ahnen hatten ihre grossen Tempel (Miao), wie auch ihre Hallen in den Privathäusern. Das Shi-king giebt mehrere recht anschauliche Beschreibungen von Ahnenopfern am kaiserlichen Hof, mit fröhlichen Mahlzeiten, Gesang und Tanz. Unter den Opfergegenständen werden Thiere, Früchte und Weihrauch genannt; von Menschenopfern kommt nur ein vereinzeltes Beispiel vor. Der Zweck der Opfer ist die Erhaltung der Naturordnung, die Abwendung von Uebel und die Erlangung der gewünschten Erfolge oder Güter. Auch vom Gebet kann gesagt werden, dass es durchaus solche irdische Zwecke verfolgt. Einem etwas innigeren Ton begegnen wir nur in dem Gebet, in welchem der Herzog von Tsheu um das Leben seines kranken Bruders fleht und sich selbst an dessen Statt dem Tode weihen will.

Besonders verbreitet war die Divination. Nichts, Geringes oder Grosses, in Staatssachen oder in Privatangelegenheiten, wurde unternommen, ohne dass die Wahrsager für günstige Zeichen gesorgt hatten. Diese Zeichen wurden vielerlei Umständen entnommen, den Naturerscheinungen, sowohl den gewöhnlichen als den aussergewöhnlichen, welche, wie Finsterniss und Erdbeben, Vorboten von Unglück waren, ferner besonderen Begegnungen, Träumen u. s. w. Eigenthümlich ist die Divination aus der Pflanze Shi und aus Pu,

der Schildkröte, welche, wenn man sie brannte, Risse zeigte, die man als Zeichen deutete. Von dem Gebrauch, den man für dieselben Zwecke von dem Yi-king machte, war schon oben die Rede. Merkwürdig ist eine Stelle im Shu-king, nach welcher in zweifelhaften Fällen der Kaiser das eigene Urtheil, die Rathschläge seiner Reichsgrossen, die Stimme des Volks und Pu und Shi befragen muss.

Die Grundlage des chinesischen Lebens wie der Religion ist Ehrfurcht vor der Ordnung der Natur, des Staates und der Familie. Kindliche Pietät, welche darin besteht, dass man sich zuerst den Eltern, dann dem Herrscher unterordnet und den eigenen Charakter fest macht, ist nur ein anderer Name für diese fundamentale Tugend. Diese Pietät bethätigt sich zuerst in der Familie. Von der Hingabe von Kindern an ihre Eltern werden in China eine Anzahl theils lächerlicher theils rührender Geschichten erzählt, wie von der Jungfrau, welche sich in die zischende Metallmasse eines Glockengusses warf, weil dieser Guss, wovon das Leben ihres Vaters abhing, nur gelingen konnte, wenn eine Jungfrau sich dafür opferte. Wie weit die Familienpflichten gingen, kann man auch aus den ausführlichen Bestimmungen ersehen, welche Liki für die Trauer nach den verschiedenen Graden von Anverwandtschaft giebt. Aber wer Hiao-king liest wird gewahr, dass die Pietät in China nicht im Sinne einer speciellen Tugend neben anderen eingeschärft wird, sondern von durchaus allgemeiner Bedeutung ist, sich auf alle Verhältnisse des Lebens erstreckt und die Bedingung des Wohlergehens sowohl der Individuen wie des Staats ist. Diese Pflicht des Menschen kommt mit dem Weg des Himmels und der Erde überein; nur indem er sich ihr unterzieht, nimmt der Mensch seine Stelle in Harmonie mit Himmel und Erde ein. Wenn man über die chinesische Religion ein wegwerfendes Urtheil ausspricht, weil sie so sehr aus äusserlichen Observanzen besteht, so ist dem gegenüber diese einheitliche und religiöse Auffassung der Tugend als Pietät in Anschlag zu bringen.

§ 40. Leben und Lehre des Confucius.

Litteratur. Die Aelteren entlehnen ihre Notizen meist der Biographie von AMYOT, im 12. Band der schon genannten Mémoires (1786). Unter den Neueren ist am ausführlichsten J. H. PLATH, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren (4 Stücke: I. Historische Einleitung, II. Leben des Confucius, III. Die Schüler des Confucius, IV. Sämmtliche Aussprüche von Confucius und seinen Schülern, systematisch geordnet I. Aus den Abh. der Ak. München, 1867—1874). Auch die Skizze, die LEGGE seiner Uebersetzung des Lun-yu, Tshung-jung und Tahio vorausschickte, ist werthvoll; ferner E. FABER, Quellen zu Confucius und dem Confucianismus (1873) und Lehrbegriff des Confucius (1872).

Der Weise, dessen Name die chinesische Religion repräsentirt, war der Lehrer aus dem Geschlecht Kong, daher Kong-tse; nicht Kong-futse, woraus man Confucius gemacht hat. Sein Mannesname war Tschung-ni. Sein Leben (551—478 v. Chr.) ist uns ziemlich genau bekannt. Wir theilen hier nur den äusseren Rahmen mit, den die Quellen mit einer Anzahl von Anecdoten und Gesprächen ausfüllen. Kong-tse war von ansehnlicher, vielleicht fürstlicher Geburt, verlor schon als Kind seinen Vater und wurde in kümmerlichen Verhältnissen erzogen. So scheint er sich mehrere Fähigkeiten, welche zur gebildeten Erziehung gehörten, erst im erwachsenen Alter erworben zu haben, auch musste er schon früh in ziemlich untergeordneter Stellung im Dienst eines der adeligen Geschlechter für seinen Unterhalt sorgen. Er lebte in einer Zeit politischer Wirren. Die Reichsregierung war schwach, auf ein kleines Gebiet beschränkt und hatte auf die grossen Lehnsstaaten keine Macht. In diesen Staaten wiederholte sich im kleinen derselbe Zustand. So war der Herzog von Lu, dem engeren Vaterlande des Weisen, gerade in dieser Zeit durch die adeligen Geschlechter schwer bedrängt, auch diese aber wieder unter einander sehr entzweit. Dazu kamen noch die Fehden zwischen den Staaten untereinander, um das Bild der politischen Verwirrung vollständig zu machen. Ob auch sociale Auflösung und sittliche Verwilderung eingerissen waren, wie manche Klagen von Kong-tse anzudeuten scheinen, können wir aus den Quellen nicht schliessen. Dass es für einen redlichen Mann, wie Kong-tse, schwer war unter solchen Umständen sich dem öffentlichen Leben zu widmen, leuchtet ein. Der Gedanke, sich dieser Verpflichtung zu entschlagen, war aber dem ganzen Wesen Kong-tse's zuwider, die Weisheit bestand für ihn nicht in Weltflucht und Askese, sondern in der Bethätigung der wahren Principien im Staatsleben. Wo es ihm möglich war, hat er daher Staatsämter bekleidet. Freilich war dies nur während eines kleinen Theils seines Lebens der Fall. Wir fanden ihn in seiner Jugend im Dienst eines adeligen Geschlechts. Im Gefolge solcher Patrone machte er eine Reise zur Reichshauptstadt, dem Sitz der Tsheu. Besonderheiten von diesem Aufenthalt werden nicht erzählt, allein die Begegnung mit dem älteren Weisen Lao-tse. Vielleicht datirt aus dieser Zeit Kong-tse's grosse Liebe für die Institutionen der Tsheu Dynastie, welcher er sein ganzes Leben treu blieb. Kong-tse war ungefähr 35 Jahre alt, als grosse Wirren in Lu, während welcher sogar der Herzog eine Zeit lang vertrieben wurde, ihn veranlassten, in das benachbarte Thsi sich zu begeben. Den Herzog dieses Staates hatte er

früher einmal gesprochen, und dieser nahm ihn auch jetzt freundlich auf, hörte ihn gern, fürchtete aber dem Weisen zu viel Einfluss auf Staatsgeschäfte zu geben. So kam es nicht zu einer Anstellung und kehrte Kong-tse nach einem Jahre in sein Vaterland zurück. Auch hier fand er in der ersten Zeit das geeignete Feld für eine officielle Wirksamkeit nicht; mehrere der unter einander streitenden Grossen und Minister versuchten ihn zu sich herüber zu ziehen, und diesen Lockstimmen gegenüber scheint er nicht immer charaktervoll sich benommen zu haben; auf die Dauer schloss er sich aber keiner Partei an. Endlich, als die centrale Regierung des Herzogs wieder hergestellt war, kam für Kong-tse die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit in mehreren hohen Aemtern, zuletzt als Minister. Diese Zeit währte aber nur kurz; schon nach 4 Jahren wich des Fürsten Herz vom rechten Weg ab, und ward die Gewissenhaftigkeit des Weisen ihm zur Last. Dieser wandte sich traurig weg und betrat abermals, jetzt für vierzehn Jahre, den bittern Weg der Verbannung. Er schweifte in manchen Staaten herum, verkehrte an den Höfen und unter dem Volk, und überall gebrauchte der Himmel seine Stimme wie eine Glocke, um das Volk zu warnen. Hier wird er geehrt und wird ihm geschmeichelt, aber niemals wird er angestellt; dort verfolgt man ihn und trachtet ihm nach dem Leben. Wir finden in seiner Begleitung mehrere seiner treuen Schüler und Freunde; ob fortwährend oder nur gelegentlich, ist nicht deutlich. Eine Masse von Anecdoten beziehen sich auf diese Zeit. In seinen Gesprächen klagt der Weise viel über die Verderbtheit seiner Zeit, welche daraus hervorgeht, dass man ihn nicht ehrt, und pocht auf die eigene Tugend. Freilich lesen wir auch manche schöne Sprüche über die Unabhängigkeit des Weisen von der Welt und über den Frieden, welchen die Tugend mit sich bringt. Endlich wurde Kong-tse, durch den Einfluss eines Schülers, der in Lu einen hohen Posten bekleidete, in sein Vaterland zurückgerufen. Er war damals schon beinahe 70 Jahre alt und hat keine politische Rolle mehr gespielt. Die letzten Lebensjahre widmete er dem Studium. Es scheinen aber traurige Gedanken ihn beschäftigt zu haben. Als der Tod näher kam, wurde seine Stimmung düster, und er klagte über den Verfall des Reichs und über das Sterben des Weisen. Der Mann, dessen Ideal die Vergangenheit gewesen war, fand im Tod keinen trostvollen Ausblick in die Zukunft.

Die Person Kong-tse's kennen wir am besten aus Lun-yu. Freilich treten dabei nur wenig individuell charakteristische Züge hervor: offenbar ist es das Streben der Sammlung, sein Bild als

das des Idealweisen zu zeichnen. Für unseren Geschmack hat die Gestalt Kong-tse's etwas viel zu Abgemessenes; sein allgemeines Wohlwollen geht kaum ein einziges Mal in herzliche Sympathie über, seine Humanität ist allzusehr an Regeln und Formen gebunden. Ein ganzes Buch des Lun-yu beschreibt das anständige Benehmen Kong-tse's in den verschiedenen Umständen des Lebens, beim Essen, im Bett, in der Wahl der Farbe seiner Kleider u. s. w.; charakteristisch ist der Werth, den man dergleichen Aeusserlichkeiten beimischt. Wir müssen aber hierbei bemerken, dass Kong-tse dennoch gewiss zu den Menschen gehört haben muss, welchen es gegeben ist, ihren Mitmenschen Verehrung und Liebe einzuflössen. Seine Selbstbeurtheilung schwankt zwischen Demuth und Selbstüberhebung. Er nennt als Zweck seines Lebens das Streben nach Weisheit, und bekennt, was ihm darin noch fehlt; er ist sich aber seiner Aufgabe und Stellung als Prediger der Weisheit stark bewusst und macht in manchen Aussagen das Verhältniss zu seiner Person zum Maassstabe der Beurtheilung seiner Zeitgenossen. Was seine Wirksamkeit betrifft, so haben wir Kong-tse in erster Linie als den Sammler der heiligen Litteratur zu betrachten, als den Mann aus dessen Händen China die King empfing. Er selbst hat in manchen Sprüchen die Vortrefflichkeit und den Nutzen dieser Schriften gepriesen; er hat ihnen die Form gegeben, in welcher sie seither die Grundlage der chinesischen Bildung geblieben sind. So tritt er auf, um das Alte wieder herzustellen; er nennt sich selbst keinen Neuerer, sondern einen Prediger der alten Weisheit; die hergebrachten Einrichtungen, die alten Kaiser Jao und Shun und die Stifter der dritten Dynastie bewundert und verehrt er als bleibende Normen des Lebens, als Vorbilder und Ideale der Tugend. Dennoch ist es zweifelhaft, wie wir schon hervorhoben, ob Kong-tse nur das Alte eingeprägt hat, ob er wenigstens nicht in dem Ueberlieferten eine Auswahl getroffen und mehrere nicht unwichtige Seiten in den Hintergrund geschoben hat.

Merkwürdig ist seine Stellung zu dem religiösen Glauben. An dem Cultus nahm er eifrig Theil. Schon als Kind soll er im Spiel sich mit Opfergeräthen beschäftigt haben; als Mann betrat er gerne die Tempel, schärfte pünktliches Befolgen der 300 Vorschriften des Ceremoniells ein, nicht weniger als der 3000 Regeln des Anstandes, sagte, dass man den Geistern opfern sollte, als wären sie gegenwärtig, und war also in der Befolgung des Ritus peinlich genau. Auch in seiner Lehre stellte er sich auf den Boden der alten Religion; unter den Hauptsachen seiner Lehre nannte er die Kenntniss der Ord-

nungen des Himmels; der Gedanke an den Himmel tröstete ihn in Trübsal. Dem steht aber gegenüber, dass er, ausser in Citaten aus den King, Shang-ti nur selten nannte und in mehreren Aussagen die Beschäftigung mit theologischen Problemen als unnütz bezeichnete; so lang man die Menschen nicht kennt, wie soll man die Geister kennen? so lang man das Leben nicht kennt, wie den Tod ergründen? Auch sagte er einmal, dass er seit lange nicht gebetet habe. Ueber Fragen, welche sich auf die Geister und die Todten beziehen, gab er ausweichende Antworten. Im ganzen war sein Geist dem Mysteriösen abgewandt und ganz von dem Gewicht der sittlichen Pflichten durchdrungen, die er unaufhörlich einschärfte.

Hier gilt nun aber dieselbe Bemerkung, welche wir schon oben machten: die Moral ruht auch bei Kong-tse auf metaphysischen Gedanken; er fasst den Menschen durchaus auf in seiner Harmonie mit der allgemeinen Weltordnung, welche die Norm der Sittlichkeit ist. Zu oft beschreibt man diese Moral als schal und ganz von praktischen Gesichtspunkten beherrscht. Dies ist durchaus nicht der Fall. Sie richtet sich nicht nach den Umständen oder dem Nutzen, sondern nach den festen Ordnungen des Himmels und dem Beispiel längst gestorbener Weisen. Gerade dass er seine Schemen nicht den bestehenden Verhältnissen anpassen konnte, machte, dass Kong-tse oft als unpraktisch bei Seite gelassen wurde. Nach ihm darf der Erfolg nicht das Motiv des Handelns sein. Er fasst auch den Menschen nicht ins Auge, wie er ist, sondern wie er sein soll, den Idealmenschen, den Tugendhelden, den er, im Gegensatz zum sittlich vulgären Alltagsmenschen, oft beschreibt und verherrlicht. Dieser Edle ist vor Allem ein Weiser, dem Studium ergeben und damit fortwährend beschäftigt. Ueberhaupt ist er das Vorbild aller Tugenden. Voll von Ehrfurcht, aufrichtig, demüthig, freundlich, gerecht, übt er in allen seinen Verhältnissen die reinste Humanität aus. Es ist ihm jedoch dabei nicht so sehr um Anerkennung bei der Welt, als um das Wesen der Tugend selbst zu thun; auch wenn er allein ist, vernachlässigt er die sittliche Selbstzucht nicht, sondern giebt Acht auf sich selbst. Die goldene Regel der Reciprocität, Andere zu behandeln, wie man selbst behandelt sein will, befolgt er stets. So ist er in vollständiger Harmonie mit dem Himmel, nach dessen Ordnungen er sich richtet, indem er das rechte Maass, den Weg der Mitte innehält. Dem gegenüber geht der vulgäre Mensch nur seinem Vortheil oder Genuss nach, das sucht er immer in Anderen, statt in sich selbst; er lässt sich durch die äusseren Umstände beherrschen; sein Weg geht abwärts, während

der Weg des Edlen aufwärts führt. Die Erfahrung der Schlechtigkeit vieler Menschen und die hohen Anforderungen, welche er an die Bildung des Edlen stellt, hindern Kong-tse nicht, an das Dogma von der Gütigkeit der menschlichen Natur zu glauben. Tugend ist etwas Leichtes, dem Menschen Natürliches; man braucht nur dem eigenen Wesen zu folgen, um auf dem rechten Weg zu verharren.

Es fehlt aber viel, dass mit seiner Predigt und seinem Vorbild Kong-tse bloss die Bildung der Individuen zur Tugend bezweckte. Es war ihm hauptsächlich um die Erneuerung des Volks zu thun. Im Anfang von Tahio wird die Entwickelung der Tugend als eine Kette dargestellt, ihre Krone erreicht sie in der Familie und im Staat, Frieden und Glück des Reiches ist ihr Zweck. Viele Vorschriften beziehen sich auf die Politik: man suche das Volk wohlhabend zu machen und zu unterrichten; die Herrscher müssen dafür sorgen, das Volk zu ernähren, die Vertheidigungsmittel in guter Ordnung zu erhalten, das Vertrauen zu erwerben; der Staat ist gut regiert, wenn der Fürst Fürst, der Minister Minister, der Vater Vater, der Sohn Sohn ist; die Regierenden müssen mehr durch ihr Vorbild als durch Strafen wirken. Kong-tse hat geglaubt, dass diese Idealzustände in der Vorzeit unter den alten Herrschern dagewesen seien, und dass man nur dazu zurückzukehren brauche. Der Lichtpunkt in seiner Anschuung ist, dass er die Forderungen der Moral auch in der Politik gelten lässt; die Schattenseite, dass er den Menschen nur in diesem Verhältniss zum Staatsleben auffasst.

Die Schüler Kong-tse's scheinen keinen abgesonderten Kreis gebildet zu haben. Es waren zum grössten Theil Leute, die, mitten im thätigen Leben stehend, gelegentlich den Meister um Belehrung angingen. Nur einige wenige finden wir regelmässig um ihn und bei ihm, und diese drei oder vier Gestalten treten in den Gesprächen mit ziemlich ausgeprägten Charakteren zum Vorschein. Leute freilich, bei denen die Eigenschaften im rechten Maass vorkommen und einander die Wage halten, Männer der rechten Mitte, kann der Meister nicht finden; desshalb muss er sich begnügen mit den Feurigen, welche die Wahrheit kräftig auffassen, und den Bedächtigen, welche sich vom Bösen frei halten. Diese scheinen ihm nicht gefehlt zu haben, und selbst hingen sie dem Meister mit grosser Liebe an.

Der Einfluss Kong-tse's ist gross gewesen; durch seine Sammlung der heiligen Schriften, durch seine Lehre und seinen Wandel hat er die Religion mit der gelehrten Bildung eng verbunden und den Stand der Gelehrten zur einflussreichen Stellung gebracht,

welche er im chinesischen Reich inne hat. Die grosse Bedeutung dieser Arbeit Kong-tse's können wir daraus bemessen, dass, als die Dynastie der Tshin neue Zustände herbeiführen wollte, sie in den King das Bollwerk der alten sah und diese auszurotten unternahm. Mit den Han wurden nicht bloss diese Bücher wieder hervorgeholt, sondern begann auch die religiöse Verehrung der Person Kong-tse's, die seitdem immer mehr überhand nahm. Er wurde zuerst mit dem Titel „Herzog", später als „der vollkommene Weise", „der König ohne Thron" und dergleichen geehrt. Er hat zahlreiche Tempel, man bringt ihm Opfer dar und ruft ihn an. Seine Lehre gilt als die Grundlage des Reichs und seine Gestalt ist das höchste Ideal des Volks.

§ 41. Lao-tse's Tao-te-king.

Litteratur. Von den Uebersetzungen dieses schwierigen Buchs sind zu empfehlen: STAN. JULIEN, Le livre de la voie et de la vertu (1842); J. CHALMERS, The speculations on metaphysics, polity and morality of „The old philosopher" Lau-tsze (1868); V. VON STRAUSS, Laot-se's Tao-te-king (1870): die beiden letzteren in mancher Hinsicht von STAN. JULIEN, und dieser von der Auffassung der chinesischen Commentare abhängig. Von den Abhandlungen über Lao-tse erwähnen wir: AB. REMUSAT, Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère (1820); W. ROTERMUND, Die Ethik Lao-tse's mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral (1874); und einige Abhandlungen in V. VON STRAUSS und TORNEY, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft (1879).

Das Leben Lao-tse's, des verborgenen Weisen, ist in den Einzelheiten viel weniger bekannt, als das Kong-tse's. Er war dessen viel älterer Zeitgenosse, schon 604 geboren, und traf mit ihm zusammen bei Kong-tse's Besuch in der Stadt der Tsheu, wo Lao-tse ein Amt verwaltete. Das Gespräch zwischen den beiden Männern erzählen mehrere chinesische Schriftsteller und machen dabei den Unterschied zwischen ihnen fühlbar. Kong-tse wird dabei als der geringere vorgestellt; er weiss Manches, aber die wahre Weisheit hat er noch nicht, er verfolgt irdische Zwecke und geht Eitelm nach. Selber scheint Kong-tse von der Superiorität Lao-tse's überzeugt gewesen zu sein: er vergleicht ihn mit dem Drachen, der in unerreichbarer Höhe mit Wind und Wolken aufsteigt, und wahrscheinlich meinte er auch ihn, als er auf eine Frage hin von einem heiligen Mann im Westen redete. Uebrigens bleibt die Gestalt Lao-tse's im Dunkeln. Er suchte nicht auf seine Zeit einzuwirken und bildete keine Schüler. Am Ende seines Lebens lässt ihn die Sage an der West-

grenze des Reichs verschwinden. Der dort commandirende Officier bewog ihn, seine Gedanken über Tao und die Tugend aufzuschreiben. Nachdem er dies gethan, überschritt er die Grenze, um sein Leben in der Fremde zu beschliessen.

Das Tao-te-king, das er hinterliess, gehört zu den am schwersten verständlichen Büchern der Welt. Selbst chinesische Commentatoren erklären, dass sie sich mit einem allgemeinen Verständniss des Sinns begnügen müssen, ohne alle tiefen Gedanken desselben ergründen zu können. Unsere Uebersetzungen flössen auch kein unbedingtes Vertrauen ein; sie scheinen oft der Gefahr nicht zu entgehen, allerlei Speculationen der modernen Theosophie, mit denen Lao-tse allerdings geistesverwandt ist, hineinzulegen. Unter diesem Vorbehalt werden wir die Hauptgedanken des Buchs mittheilen. Es handelt in einundachtzig meistens sehr kurzen Hauptstücken von Tao und von Te (die Tugend). Ohne dass eine strenge Eintheilung sich durchführen liesse, ist im allgemeinen die Disposition folgende. Die ersten 3 Hauptstücke schicken die Hauptgedanken einleitenderweise voran, 4—37 handeln von dem Princip, das dem All zu Grunde liegt, 38—52 von der Moral, 53—80 von der Politik, 81 ist eine Nachschrift. Den Gegensatz, welcher zwischen Lao-tse's und Kong-tse's Lehre besteht, stellt man sich oft sehr übertrieben vor. Wir finden zwischen beiden, neben manchen Differenzen, auch sehr wesentliche Berührungspunkte. Auch Lao-tse beruft sich auf das Alterthum; ein beträchtlicher Theil seines an sich schon kurzen Buches besteht aus Citaten aus alten Schriften, oder aus alten Sprüchen; von den alten Kaisern steht aber nicht, wie bei Kong-tse, Jao und Shun, sondern der gelbe Kaiser Hoang-ti in hohen Ehren, dessen Name in den confucianistischen Büchern, wohl absichtlich fast ganz fehlt. Ferner ist die Lehre, dass Himmel und Erde keine Vorliebe haben, ebensowenig wie der Weise, auch im Tao-te-king ausdrücklich ausgesprochen. Von einer Dreiheit der Grundwesen glaubt man auch in einigen Ausdrücken Lao-tse's Spuren zu finden. Endlich ist das Wort Tao, das er zur Andeutung des Grundprincips seiner Anschauung stempelt, auch in den classischen Büchern des Confucianismus, namentlich in Tshung-jung, ein Hauptwort, wenn es auch da noch nicht denselben umfangreichen und schillernden Begriff bezeichnet, wie bei Lao-tse. V. von Strauss hat die Ansicht verfochten, dass Lao-tse aus einem alten Kreis von Dienern des Tao (also als Gottesname gebraucht) hervorgegangen sei, welchem Kreis Kong-tse feindlich gegenüber stand: diese Behauptung ist in ihrem ersten Theil unbewiesen, wenn auch möglich, in ihrem zweiten durchaus

unbegründet. Gewiss hat Lao-tse aus den Gedanken der alten Religion geschöpft und diese weiter entwickelt, ebenso wie Kong-tse, nur auf andere Weise. Freilich meinen Mehrere den Ursprung der Taolehre im Ausland suchen zu müssen. In Tao-te-king XIV wird das Urprincip beschrieben als farblos (J), lautlos (Hi), körperlos (Wei). Hierin sahen die alten jesuitischen Missionare das Mysterium der Trinität; REMUSAT dagegen erkannte in Jhiwei den alttestamentlichen Gottesnamen Jahve, eine Ansicht, die jetzt noch durch v. STRAUSS vertheidigt wird. Es hätten dann wohl zersprengte Juden in China die Kenntniss des heiligen Namens gebracht, den Lao-tse voll Ehrfurcht in mysteriöser Hülle seinem Werk einverleibte. Die Unwahrscheinlichkeit und Grundlosigkeit dieser Vermuthung, welche nur auf 3 chinesischen Zeichen basirt, die sehr gut anders zu erklären sind, springt in die Augen. Mehr Anklang findet eine andere Ansicht, die Lao-tse mit Indien in Zusammenhang bringt. Die Sage von seinen westlichen Reisen scheint einer solchen Annahme günstig zu sein, und die Uebereinstimmung zwischen seiner Speculation und indischen Gedanken, wie sie z. B. in den Upanishad zu finden sind, ist nicht zu läugnen. Dachte man früher auch an den Buddhismus als Quelle des Taoismus, so ist dies schon durch die Daten ausgeschlossen. Aber die alte Ansicht von PAUTHIER, WUTTKE, welche beseitigt schien, wird in neuer Form wieder vorgebracht; DOUGLAS z. B. findet die Begriffe Tao und Brahman zu ähnlich, als dass sie unabhängig von einander entstanden sein könnten. Die Möglichkeit, dass wirklich eine derartige Entlehnung stattgefunden habe, müssen wir einräumen, allein zwingend ist die Uebereinstimmung nicht, da speculative Geister oft auf ähnliche Fährten gelangen, und gegen die Wahrscheinlichkeit einer Entlehnung aus Indien spricht die sichere Thatsache, dass die Taolehre in dem chinesischen Alterthum selbst so tiefe Wurzeln hat.

Das Wort Tao, das den Grundbegriff des Tao-te-king andeutet, ist eines jener vieldeutigen Worte, die manchmal zu solchen Diensten herangezogen werden. REMUSAT übersetzt es durch Vernunft, ST. JULIEN besser durch Weg. Eine Definition zu geben, die den mancherlei Bedeutungen, in welchen es im Tao-te-king vorkommt, gerecht wird, ist unmöglich. Es bezeichnet das Urprincip, die Weltordnung, die rechte Methode und dergleichen mehr. Es ist anfangslos, älter als Shang-ti, selbst unbedingt, sein Gesetz in sich selbst habend, während der Himmel sich nach Tao richtet; es durchdringt Alles, ohne selbst Wandlungen zu unterliegen; es ist Vater und nährende Mutter aller Wesen. Gleich der erste Satz des Buches beginnt mit einer Unter-

scheidung zwischen dem ewigen Tao und dem Tao, das ausgesprochen werden kann. Negative und positive Aussagen im Tao-te-king wechseln mit einander öfters ab. Von der einen Seite ist Tao ohne Namen, unergründlich, leer, ohne jede Bestimmung; dem entspricht, dass Alles aus dem Nicht-Sein hervorgekommen ist. Aber Tao ist auch wieder Grund der Welt, hat einen Namen, wenn es als Schöpfer wirkt, ernährt Alles, ohne darüber herrschen zu wollen, thut Alles, wenn auch ohne Thätigkeit. Von einer systematischen Beschreibung von Tao's Wesen und Wirken ist in Tao-te-king keine Spur, ebensowenig von einer Gedankenentwickelung; immer von vorn an werden die ähnlichen Paradoxe über Tao wiederholt. Ueber Hauptfragen lässt das Buch uns im Dunkeln, z. B. über die nach der Unsterblichkeit. Aus einigen Aussagen scheint hervorzugehen, dass die, welche Tao erkennen, im Tode nicht untergehen; man muss sich aber über dieses Problem mit einem Rathen nach der Ansicht des Weisen bescheiden.

Auch in der Moral kommt dieselbe Aehnlichkeit und Verschiedenheit zwischen Kong-tse und Lao-tse zum Vorschein. Auch Lao-tse sieht in der Tugend die Entfaltung der eigentlichen, wahren Natur des Menschen, auch er fasst die Sittlichkeit einheitlich auf. Das Erkennen des Tao, das ihm Princip der Moral ist, deckt sich aber durchaus nicht mit dem Streben nach Weisheit, das Kong-tse fordert; hier das Studium der vielen Bücher und Einrichtungen des Alterthums, dort das intuitive Erkennen des wesentlichen Seins. Vielwisserei achtet Lao-tse für schädlich; er lenkt die Aufmerksamkeit von allen äusseren Verhältnissen ab auf das innere Leben. Nicht, dass er auch äusserlich sich der Welt zu entziehen und Einsiedler zu werden empfiehlt, aber geistig, innerlich sei man von der Welt durchaus frei. Was die Welt bietet, verwirrt und trübt den inneren Sinn; des Himmels Weg erkennt man, ohne sich in der Welt zu verbreiten, wenn man nur bei sich selbst zu Hause ist. Die Tugend besteht eigentlich in einem Nicht-thun; man folge Tao nach, dessen Wirksamkeit auch wesentlich negativ ist. Im Sinne dieser negativen Moral sind manche schöne Sprüche gemeint, die aber eben desshalb nicht den vollen Werth haben, den man ihnen mitunter zuspricht, z. B.: dass der weltliche Gewinn schliesslich Verlust sei, dass das Zarte stärker als das Harte, dass Barmherzigkeit das Geheimniss der Kraft sei, dass man das Böse mit Gutem vergelten müsse. Solche Gedanken sind Kong-tse fremd, zum Theil hat er ihnen nachdrücklich widersprochen. Dagegen erwartet Lao-tse sehr wenig von äusseren Leistungen; er redet sogar mit Geringschätzung von

der Anständigkeit, welche bei Kong-tse eine so hohe Stelle einnimmt.

Im Tao-te-king finden sich über die Politik eigenthümliche Gedanken. Auch hier ist sie nur ein Untertheil der Moral. Der tugendhafte Mensch, der Tao erkennt, ist der beste Herrscher. Im Einklang mit der hier herrschenden Auffassung fallen aber dem Staat keine positiven Aufgaben zu. Der Krieg wird verurtheilt, der materielle Fortschritt verachtet, die vielen Einrichtungen als unnütz vorgestellt. Das Reich soll Tao haben, Alles still und wie von selbst gehen; Ruhe ist die erste Bürgerpflicht. Die Regenten müssen so viel wie möglich das Begehren beim Volk nicht erwecken, den Willen nicht hervorrufen, damit nicht eitle, unruhige, weltliche Geschäftigkeit entstehe. Die Politik besteht also darin, dass man keine bestimmten Ideale, keine positiven Zwecke verfolge, sondern einen Zustand von Ruhe und Stagnation herbeiführe, worin die Herzen leer bleiben und sich der Erkenntniss von Tao befleissigen.

Der verborgene Weise und seine gestaltlose Lehre sind in China ohne grossen Einfluss geblieben. Wohl giebt es Millionen, die ihn ehren und dem Taoismus anhangen; dieser Glaube hat aber mit der Speculation des Tao-te-king so wenig Berührungspunkte, dass wir die Filiation nur sehr unvollkommen ergründen können.

§ 42. Die Philosophen.

Litteratur. Eine Geschichte der chinesischen Philosophie gehört noch zu den Desideranda. Ein allgemeines Schema gab E. J. Eitel, Outlines of a history of Chinese philosophy (Orient. Congress zu Petersburg, 1876). Ueber Meng-tse: J. Legge, The life and works of Mencius (1875, wo in der Einleitung die Lehre mehrerer anderen Philosophen kurz dargestellt ist), und E. Faber, Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage (1877, die Lehre des Mencius interessant, nur zu systematisch geordnet). Auch über andere Philosophen, wie Micius, Licius, gab Faber ähnliche Schriftchen heraus, die aber nur vorläufig dem Zweck der ersten Orientirung entsprechen können. Auch die Engländer J. Chalmers, F. H. Balfour, Th. Mc. Clatchie u. A. lieferten mehr oder weniger gutes Material für das Studium der chinesischen Philosophie.

Seit Kong-tse hat sich in China eine reiche Litteratur auf mancherlei Gebiet entfaltet. Namentlich die Zeiten der Han-, der Tang- und der Song Dynastien zeichneten sich durch eine rege geistige Thätigkeit aus. Als Namen ersten Ranges nennen wir den Historiker Sse-ma-thsien (2. Jahrhundert v. Chr.) und den Encyklopädiker Matuanlin (13. Jahrhundert n. Chr.); aber auch in anderen Zweigen, z. B. im Drama, wurde Manches geleistet. Hier müssen wir uns

auf einige Notizen über die hervorragendsten Philosophen beschränken. Im realistischen China ist ziemlich viel speculirt worden, und zwar nicht ausschliesslich über ethisch-politische Probleme. Die allgemeine Entwickelung des chinesischen Geisteslebens können wir noch nicht überblicken; manche Denker sind uns kaum mehr als dem Namen nach bekannt. Wir können daher hier nur einige der interessantesten Figuren vorführen. Zum Theil schliessen sie sich an Lao-tse an, zum Theil setzen sie die Schule Kong-tse's fort, zum Theil gehen sie eigene Wege.

Zu den lezteren gehören Yang und Mih (Mak); beider Lebenszeit ist etwas unsicher, wahrscheinlich das 5. Jahrhundert v. Chr., jedenfalls vor Meng, der über den verderblichen Einfluss und die grosse Ausbreitung ihrer Lehren klagt. Es war aber wohl etwas ungerecht, zwei so völlig verschiedene Männer demselben Urtheil zu unterziehen. Yang's Princip war „jedermann für sich selbst." Er predigte den Genuss, die Befolgung der Lüste des Herzens. Alles ist eitel, die Tugend nur ein Wort, guter Name und Nachruhm leer, darum geniesse man das Leben, so viel man könne, man empfange den Tod, wann er kommt, mit Gleichmuth. Die Leute, die ihr Leben geniessen sind verständiger als die Tugendhelden, die die Lebensfreude einem Schein opfern. Von viel mehr Bedeutung ist die Lehre Mih-tse's, der einprägt, man solle allen Menschen gleiche Liebe darbringen. Er erwartet für die Wohlfahrt des Reichs nichts vom Studium des Alterthums und von der Befestigung der alten Einrichtungen, dagegen Alles von dem Princip der allgemeinen Liebe. Aus dem Hass und aus dem Unterschied, den man zwischen Menschen macht, kommen alle Uebel; die rechte Liebe bescheint Alle, wie Sonne und Mond, ohne Unterschiede zu machen. Diese Lehre, welche viele Anhänger gewann, ist vorwiegend als Staatslehre aufzufassen: auch Mih-tse richtete sein Augenmerk hauptsächlich auf die Blüthe des Reichs. Meng-tse macht ihm den Vorwurf, dass seine Lehre das Princip der kindlichen Pietät läugne und darum gefährlich sei. Der Gegensatz zwischen den Anhängern Mih-tse's und der Schule Kong-tse's ist ziemlich scharf.

Zu den Schülern Lao-tse's zählt man Lih und Tshwang. Lih-tse lebte wahrscheinlich noch im 5., Tshwang in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. Der erste macht uns den Eindruck eines Eklektikers; er beruft sich fast ebenso oft auf Kong-tse und sogar auf Yang-tse, als auf Lao-tse. Dennoch schliesst er sich in Hauptpunkten den Anschauungen Lao-tse's an; namentlich lässt er Alles aus dem Nichtsein hervortreten. Seine Lehre ist mehr populär, aber weniger

rein als die des Meisters; sogar der Genusslehre redet er mitunter das Wort, und der Magie räumt er einen wichtigen Platz ein. So findet bei ihm ein Uebergang zwischen der abstracten Speculation des Meisters und den Zauberkünsten der späteren Schüler statt. Von tieferem Geist als Lih-tse war Tshwang, den Manche als den originellsten Denker China's preisen. Er erklärte sich entschieden gegen die Schule Kong-tse's; sein eigenes System scheint ein phantastisches Gemisch von taoistischer Speculation mit mythischen Vorstellungen zu sein.

Der Hauptlehrer aus der Schule Kong-tse's ist Meng-tse (371-288), der ein Jahrhundert nach dem Tod Kong-tse's geboren ist, dessen Ruhm und Autorität aber den Namen der unmittelbaren Schüler des Meisters in den Schatten stellt. Er war aus demselben Staat Lu, wo er einem der grossen adeligen Geschlechter angehörte. Wir sehen ihn von ähnlichem Schicksal getroffen wie Kong-tse: durch verschiedene Staaten wandernd, nur vorübergehend officielle Aemter bekleidend, bedeutend durch seinen Einfluss auf eine Anzahl von Männern, denen er seine Weisheit mittheilte. Seine Tugend wird in China sehr geehrt, aber doch nicht der des Meisters gleichgestellt; sie zeigt einige scharfe Ecken; er ist Kong-tse ebensowenig vergleichbar wie der Krystall dem Edelsteine. Auf uns macht seine Gestalt einen menschlicheren Eindruck, als die des Meisters; sie ist weniger typisch, mehr individuell ausgeprägt. Seine Gespräche, wahrscheinlich durch seine Schüler in sieben Büchern gesammelt, enthalten mehr ein System als die abgerissenen Sätze des Meisters. Uebrigens schärften beide dieselben Ueberzeugungen ein. Auch ihm liegt das Wohl des Reiches über Alles am Herzen. Kindliche Pietät, Ehrfurcht gegen die Herrscher, Sorge für die Begräbnissriten sind ihm wichtig. Die vier Cardinaltugenden sind: Weisheit, Humanität, Gerechtigkeit und Anstand; ihre segensreichen Folgen preist er fortwährend. Besonders hebt er hervor, dass die Tugend dem Menschen innewohnt, dass die menschliche Natur gut ist. Nur durch gewaltige Schädigung oder durch Entziehung der nöthigen Nahrung wird der Mensch verdorben und dem Thier gleich. Aber die Tugend ist sein eigentliches Wesen, sie braucht ihm nicht von aussen beigebracht zu werden; er muss nur er selbst bleiben, sich nicht wegwerfen, sein inneres Wesen pflegen. Diese Lehre fand entschiedenen Widerspruch bei Seun, der nicht lang nach Meng lebte und die menschliche Natur als bös beschrieb. Alles Natürliche muss ja durch Gesetze in Zwang gehalten werden; folgt jedes seiner Natur, so reisst allgemeine Verwilderung ein, Weisheit und Güte werden

künstlich, nur mit vieler Mühe erworben; gerade dass der Mensch das Gute wünscht und dem Guten nachstrebt, beweist, dass er es in seiner Natur nicht hat. Wieder eine andere Stellung zu diesem Problem nahm der Philosoph Han-yu ein, der im 8. Jahrhundert n. Chr. (unter der Tang-Dyn.) lebte. Er behauptete, dass das Dogma von der Güte der menschlichen Natur und das von ihrer Bosheit beide nur einseitig, also theilweise wahr seien: es giebt nämlich gute, schlechte, mittlere und schwankende Naturen; die ersten können noch vollkommener gemacht, die zweiten im Zaum gehalten, die dritten zum Guten bestimmt, aber keine wesentlich geändert werden.

Der Lehrer, der auf die neuere Zeit den grössten Einfluss geübt hat, ist Tschu-hi (12. Jahrhundert n. Chr., unter der Song-Dyn.) Ein Mann von grosser Gelehrsamkeit, schrieb er umfangreiche Commentare zu den classischen Büchern. Obgleich er der officielle Repräsentant des Confucianismus ist, so weicht seine Lehre doch wesentlich von der des Meisters ab. Ihr Charakter ist dualistisch; der Gegensatz zwischen dem männlichen und dem weiblichen Princip ist der Grundstein seines Systems.

§ 43. Volksglaube und Gebrauch bis in die Neuzeit.

Litteratur. Ueber den Taoismus, mehrere Abhandlungen in den Sitz. — Ber. der Ak. z. Wien von A. Pfitzmaier, Die Lebensverlängerungen der Männer des Wegs (1870), Die Lösung der Leichname und Schwerter (1870), Ueber einige Gegenstände des Taoglaubens (1875) u. A. Die Uebersetzung eines sehr wichtigen Buchs gab Stan. Julien, Le livre des récompenses et des peines (1835). Ferner E. J. Eitel, Feng-Shui, or the rudiments of natural science in China (1873); J. Edkins, Religion in China (2. ed. 1878).

Zu den zwei einheimischen Religionen China's kam im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung der Buddhismus aus Indien hinzu, der im Lauf der Zeit in China wirklich zur nationalen Religion geworden und mit dem Volksleben viel inniger zusammengewachsen ist, als andere fremde Religionen, welche später dahin gebracht worden sind, wie Islam und Christenthum. Ueber diese Religion des Fo, den chinesischen Buddhismus, handeln wir aber an dieser Stelle nicht. Wir bemerken nur, dass sie innig mit dem Taoismus verbunden ist und darauf vielfach Einfluss geübt hat, namentlich auf die Verehrung der Person Lao-tse's.

Ueberhaupt ist die Transformation des Taoismus in Volksreligion eine der Haupterscheinungen, aber zugleich das schwierigste Problem der chinesischen Religionsgeschichte. Die Taoisten bilden eine

Gemeinschaft, welche einen erblichen „himmlischen Meister“ als ihr Haupt anerkennt; die Reihe dieser Würdenträger kann bis ins erste Jahrhundert n. Chr. verfolgt werden. In den Tempeln der Taoisten werden viele Götter geehrt: Geister des Himmels, der Naturerscheinungen, der Jahreszeiten, der Gestirne, sogar ein Gott des Reichthums. Besonders zeichnen sich die Taoisten durch vielerlei Aberglauben aus. Sie suchen die Unsterblichkeit zu erlangen durch allerhand magische Mittel. Mitunter wird die Ueberzeugung ausgesprochen, dass Tugend und sittliche Reinheit zur gewünschten Lebensverlängerung führen; aber meistens sucht man Lebenselixire, Unsterblichkeitspflanzen und dergleichen, wie der Kaiser der Tshin-Dyn., der die classischen Bücher des Confucianismus verbrannte, eine Expedition nach den östlichen Inseln schickte, um von dort den Unsterblichkeitstrank zu holen. Unter den Männern des Wegs (Tao) waren allerlei abergläubische Vorstellungen über die Erlangung der Unsterblichkeit im Umlauf; man sprach von einer Lösung der Leichname, d. h. einem Zustand, in welchem die Gestalt des Verstorbenen unsichtbar wird, und dieser selbst zu dem Range eines Unsterblichen gelangt; man fand sogar im Sarg eines solchen Unsterblichen statt des Leichnams ein Schwert. Solche Gedanken waren aber nicht die einzigen, womit der Taoismus das Volk nährte. Es sind mehrere Bücher von populärer Moral aus diesen Kreisen hervorgegangen; sie stehen in hohen Ehren, werden viel gelesen, ihre Verbreitung unter den Armen gilt selbst als eine religiöse Pflicht. Viel mehr als das Tao-te-king, das für die allgemeinen Bedürfnisse des Volkes nicht genügen kann, ist es ein Volksbuch wie Kan-ying-phien, das den Massen sittliche Leitung giebt. Dies Buch der Belohnungen und Strafen besteht aus 212 Sprüchen, Aphorismen, welche die grossen sittlichen Gedanken einschärfen, worin sich freilich auch Abergläubisches eingeschlichen hat, und deren Inhalt durch 400 Anecdoten beleuchtet und dem Volke nahegebracht wird. Der Hauptgedanke ist, dass des Menschen gute oder böse Thaten durch die Geister des Himmels und der Erde belohnt oder bestraft werden. Des Menschen Schicksal ist nicht im voraus bestimmt, durch seinen Wandel zieht er sich Glück oder Unglück zu, wie der Schatten den Körper begleitet. Dies wird nun an einer Reihe von Beispielen, die unter einander nicht zusammenhängen, sondern je eine einzelne Tugend empfehlen, oder ein Laster verurtheilen, erläutert. Das Buch schliesst mit der Frage: Wie würde man sich nicht beeifern, das Gute zu thun? Von ähnlichem Inhalt und nicht viel geringerem Ansehen ist das kurze Buch von den verborgenen Segnungen, das ebenfalls Milde und Recht-

lichkeit, Reinheit des Herzens und Treue in allen Verhältnissen als den Weg des Segens preist. Merkwürdig ist in beiden Schriften das wohl aus dem Buddhismus herstammende Verbot, Blut zu vergiessen und das Leben auch eines Thiers zu schädigen.

Die beiden Merkmale, die wir als charakteristisch für den Taoismus angeführt haben, fehlen auch im modernen Confucianismus nicht. Die moralische Lehre steht im Gegentheil noch immer im Vordergrund, und den magischen Künsten ist die officielle Religion nicht abhold. In dieser letzteren Hinsicht ist aber ein wichtiger Unterschied. Während der Taoismus allerlei Volksaberglauben nährt, der Betrügerei des Verkaufs geheimer Mittel in die Hand arbeitet, der Hoffnung auf die Unsterblichkeit einen Ausdruck giebt, ist im Confucianismus die Magie, oder vielmehr die Mantik ganz anders geartet. Sie ist officiell geregelt, nicht der Willkür der Einzelnen anheimgestellt und bezieht sich auch auf etwas ganz Anderes als die Lebensverlängerung. Wir reden hier von dem System der Geomantie, unter dem Namen Feng-shui bekannt, das im modernen China eine so grosse Rolle spielt. Es gilt dabei die günstigste Localität zu bestimmen, so ziemlich für Alles, am meisten für den Bau eines Hauses oder Tempels und für die Herrichtung eines Grabes. Dafür sind allerlei Beobachtungen zu machen, manche, die uns sehr natürlich scheinen, und die auch wir bei der Wahl des günstigsten Orts in Betracht ziehen würden, andere die auf einer ganz phantastischen Naturbetrachtung beruhen. So sucht man an mehreren Zeichen die Erdströmungen zu erkennen; für einen günstigen Ort ist es erforderlich, dass der eine Erdstrom, der der azurene Drache heisst, zur Linken, der andere, der weisse Tiger, zur Rechten liege. Das System des Feng-shui ist von Tshu-hi ausgesponnen; es hat eine ganze Naturphilosophie zur Grundlage. Die Meinung, dass ein ähnlicher Zusammenhang schon der alten Divination des Yi-king zu Grunde lag, und Tshu-hi demnach nur alte Motive systematisch ausgearbeitet hat, erwähnen wir hier bloss im Vorbeigehen. Unter den Hemmnissen, mit welchen civilisatorische Bestrebungen in China noch heute zu kämpfen haben, nimmt das Feng-shui eine grosse Stelle ein. Bauten, Anlagen von Strassen, Eisenbahnen, sogar das einfache Aufstellen eines Telegraphenpfahls begegnet den religiösen Bedenken, dass es das Feng-shui stört.

Noch im heutigen China kann man den Confucianismus die officielle Religion nennen. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts fasste der Kaiser Kang-hi, um dem sittlichen Verfall des Volks zu steuern, die Lehre des Kong-tse in 16 kurze Vorschriften zusammen, die er

allgemein verkündigen liess. Der Cultus des Himmels ist noch der kaiserliche Cultus, der Ahnendienst die Grundlage der Volksreligion, die Bücher des Confucianismus die Classiker China's. Aber daneben bestehen die anderen zwei Religionen fort, nicht bloss nicht verfolgt, sondern vom Staat anerkannt und unterstützt. Eigentlich bestehen die drei Religionen nicht neben einander, sondern durch einander. Der Chinese braucht nicht zu wählen, sondern er unterzieht sich religiösen Ceremonien von allen drei Culten und nimmt aus allen dreien nach seinen Bedürfnissen. Freilich gilt der Confucianismus als die Religion der Litteraten, und blicken die Gebildeten mit Geringschätzung auf den Aberglauben des dem Taoismus und dem Buddhismus ergebenen Volks. Auch diejenigen unter den Gebildeten, die skeptisch gesinnt sind, wie es deren in China nicht wenige giebt, halten Kong-tse in hohen Ehren, sein Name repräsentirt alle Seiten der nationalen Cultur, die Blüthe des Reichs, die Litteratur, das System der Moral.

Die Aegypter.

Litteratur. Eine Bibliographie bis 1861 giebt H. Jolowicz, Bibliotheca Aegyptiaca. Unter den Specialkatalogen ist wohl der wichtigste der von R. Lepsius' Bibliothek (Brockhaus, 1886). Die Aegyptologie wird in einigen Specialorganen vertreten, wie: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde (seit 1862), Revue égyptologique (seit 1881).

Das Verdienst, zuerst in weitere Kreise durch eine gross angelegte Arbeit Interesse für Aegypten geweckt zu haben, kommt C. C. J. von Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte (6 Bde. 1844—1857) zu. Diese Arbeit, welche den strengeren Anforderungen der historischen Kritik nie genügt hat (man sehe A. von Gutschmid, Beiträge zur Geschichte des alten Orients, 1857) ist jetzt ganz veraltet; nur die englische Uebersetzung ist, durch die Zusätze von S. Birch (namentlich im 5. Bande), von bleibendem Werth. Aehnliches gilt von J. G. Wilkinson, The manners and customs of the ancient Egyptians (5 vol. 1837—41), ein vornehmlich durch seine trefflichen Abbildungen berühmtes Werk, wovon die neue Ausgabe durch S. Birch (3 vol. 1878) auch einen wesentlich verbesserten Inhalt bietet.

Für die Kunde der Monumente sind viele Hilfsmittel vorhanden, deren Gebrauch freilich zum Theil die Kenntniss der ägyptischen Sprache erfordert. In erster Linie stehen die grossen Sammlungen von Abbildungen und Beschreibungen von Champollion, Rosellini, Lepsius, Leemans, Mariette, Dümichen, Prisse d'Avennes; dann die Kataloge und Beschreibungen der ägyptischen Sammlungen in den Museen von London, Paris, Turin, Petersburg, Leiden, Berlin, Bulak. Auch die meisten Beschreibungen von Reisen durch Aegypten geben mehr oder weniger eingehende Ausführungen über altägyptische Denkmäler. In

dieser Hinsicht ragen hervor: Champollion, Lettres écrites d'Egypte et de Nubie en 1828 et 1829 (1833); R. Lepsius, Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai (1852); H. Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten (1855), und die Abbildungen bei Maxime du Camp nach Photographien. Besonders zu empfehlen wegen seiner genauen Angaben ist das Handbuch für Reisende, unter Mitwirkung namhafter Gelehrten verfasst von K. Bädeker, Aegypten (I).

Von Geschichten des Alterthums oder Aegypten's insbesondere heben wir folgende hervor: M. Duncker, Geschichte des Alterthums I (wovon man die neueste Auflage gebrauche, jedenfalls keine ältere als die fünfte, 1878 erschienene); dieses Werk ist die erste zusammenfassende Darstellung auf Grund der neueren Forschungen. Fr. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques (3 vol. mit Atlas, 1869); zu wenig kritisch aber wichtig für die monumentale Geschichte. G. Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker im Alterthum (1877), wovon wir ausnahmsweise hier nicht das französische Original (wovon die neueste Auflage 1886 erschien), sondern die deutsche Uebersetzung erwähnen, weil diese durch die Zusätze des Uebersetzers R. Pietschmann bereichert ist. H. Brugsch, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen (1877), wichtig wegen der grossen Anzahl übersetzter historischer Texte. J. Dümichen, Geschichte des alten Aegyptens (in Oncken), Einleitung, hauptsächlich der Geographie gewidmet; die Geschichte wird Ed. Meyer schreiben. F. J. Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit (1881), eine übersichtliche Darstellung bis auf Augustus, enthält manche sehr zweifelhafte Positionen. A. Wiedemann, Aegyptische Geschichte (2 Bde. 1884); ein unentbehrliches Nachschlagebuch, das mehr eine tabellarische Aufzählung von Monumenten und Thatsachen als eine lesbare Geschichtserzählung bietet. Das Buch, das jetzt den Anforderungen der Aufgabe am besten entspricht und den gegenwärtigen Stand der Forschung beherrscht, ist Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums (I, 1884). Von knapperen Uebersichten nennen wir A. Mariette, Aperçu de l'histoire d'Egypte, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête musulmane (1864); S. Birch, Egypt from the monuments (soc. f. prom. christ. knowl.). Unter den vielen Specialuntersuchungen und Monographien sind für die Geschichtsforschung grundlegend: R. Lepsius, Die Chronologie der Aegypter (1849), das Königsbuch der alten Aegypter (1858); E. de Rougé, Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux 6 premières dynasties de Manéthon (1866); F. Chabas, Les pasteurs en Egypte (1868).

Von allgemeineren Werken über die ägyptische Culturgeschichte verzeichnen wir bloss: Ad. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum (I, 1885); G. Perrot et C. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité (I. Egypte, 1880) mit trefflichen Illustrationen; P. Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne (1875), ein kleines Realwörterbuch, das für die Bedürfnisse der ersten Orientirung gute Dienste leistet.

§ 44. Vorbemerkungen.

Die allgemeinen Ergebnisse der ägyptologischen Studien sind bekannt oder jedenfalls zugänglich genug, so dass wir nicht nöthig haben, sie hier ausführlich zu wiederholen. Aegypten wurde für die Wissenschaft durch die französische Expedition des Napoleon Bonaparte geöffnet. Den Anstoss zu fruchtbarer Forschung gab, 1799, die Auffindung des Steines von Rosette. Dieser Basalt, jetzt im

britischen Museum aufbewahrt, enthält einen Beschluss der Priesterschaft zu Ehren des Ptolemaeus Epiphanes, in hieroglyphischem, demotischem und griechischem Text, oben und unten zwar abgebrochen, aber grösstentheils lesbar. Hervorragende Männer, SYLVESTRE DE SACY, AKERBLAD, THOMAS YOUNG, bemühten sich fruchtlos diese Inschrift zu entziffern; den Schlüssel dazu fand erst FR. CHAMPOLLION, der dadurch zum Begründer der Aegyptologie wurde. Auch hier, wie bei den persischen Inschriften, waren es die Königsnamen, durch die sie umgebenden Cartouchen (Namensschilde) kenntlich, welche zuerst zum festen Ausgangspunkt wurden. CHAMPOLLION hat zuerst den gemischten Charakter der Hieroglyphen, welche theils phonetisch (sowohl alphabetisch als syllabisch), theils ideographisch zu verstehen sind, erkannt, wenn auch Spätere, welche in der von ihm angegebenen Richtung weiter gingen, Manches in seinen Erklärungen zu berichtigen hatten. Aber die systematische Opposition gegen die Schule CHAMPOLLION's von Seiten SPOHN's und SEYFFARDT's, welcher letztere alle Hieroglyphen phonetisch erklärt und auch sonst allerlei absonderliche Meinungen vertritt, ist nicht stichhaltig, und es ist zu bedauern, dass M. UHLEMANN in seiner ägyptischen Alterthumskunde dieser Richtung folgt. Die Erklärung der Hieroglyphen mit Weiterbildung der Methode CHAMPOLLION's führte zu immer festeren Resultaten und fand eine nicht geringe Bestätigung durch die Auffindung des Decrets von Canopus (ebenfalls hieroglyphisch, demotisch und griechisch) aus der Ptolemäerzeit, entdeckt durch LEPSIUS im Jahre 1866. Seit ungefähr einem halben Jahrh. widmet eine stattliche Reihe von Aegyptologen durch ganz Europa hin sich diesen Studien, denen sie von mehreren Seiten und auf verschiedene Weise nahe treten. Die Auffindung und Beschreibung der Monumente und Papyrus; die Entzifferung der Texte, welche drei Schriftarten aufweisen, die hieroglyphische der Denkmäler, die hieratische der meisten alten Papyrus, die demotische der jüngeren Litteratur, etwa seit dem 8. Jahrhundert v. Chr.; das Studium der alt-ägyptischen Sprache, wobei die neuere koptische vielfach zu Rathe gezogen wird; die Herausgabe der Texte, ihre kritische Behandlung und historische Verwerthung: dies sind die wichtigsten Aufgaben, deren schon viele durch die Bemühungen der Aegyptologen glücklich gelöst worden, oder wenigstens tüchtig in Angriff genommen sind. Die berühmtesten Namen auf diesem Gebiete sind: in Frankreich nach FR. CHAMPOLLION: DE ROUGÉ, DEVÉRIA, CHABAS, MARIETTE, MASPERO; in England: BIRCH, GOODWIN, LE PAGE RENOUF; in Deutschland: LEPSIUS, BRUGSCH, DÜMICHEN, STERN, REINISCH, EBERS; in

den Niederlanden: Leemans, Pleyte; in Norwegen: Lieblein; in der Schweiz: Ed. Naville; in Italien: Rosellini, Salvolini, Schiaparelli, denen sich manche Andere beigesellen.

Das Gebiet des Altägyptischen ist örtlich und zeitlich genau abgegrenzt. Das Land ist das Nilthal vom ersten Katarakt bis zum Mittelmeer, im Osten und Westen durch die libysche Wüste und durch das rothe Meer abgeschlossen. Die Geschichte des Pharaonenreichs aber schliesst mit der Eroberung Alexander's des Grossen. Wohl lassen die Ptolemäer sich die Pflege der ägyptischen Religion angelegen sein, und werden sogar noch unter der Römerherrschaft Tempel für ägyptische Götter gebaut, aber die Cultur dieser Periode ist doch wesentlich eine hellenistische. Das Land bezeichneten schon die Alten als eine „Gabe des Nil", den noch die gegenwärtigen Bewohner als „Vater des Segens" preisen. Allerdings kann die Bedeutung des Flusses für die Cultur Aegypten's nicht zu hoch angeschlagen werden; in ihrer ganzen materiellen Existenz sind die Aegypter von ihrem Nil abhängig, und nirgends ist die Civilisation mehr durch die Erfordernisse bedingt, welche die Beschaffenheit des Landes mit sich bringt, als in Aegypten. Dass die Aegypter den Landbau betrieben und grosse Baumeister wurden, dass sie der Canalisation des Landes wie der Messung des Bodens sich befleissigten, verdanken sie ebensosehr ihrem Nil, wie die materielle Richtung ihrer Civilisation und ihren Sinn für das Geordnete, Regelmässige. Das Land des Nil war von alters her in viele Gaue, Nomen, eingetheilt, deren Anzahl in den verschiedenen Zeiten wechselte, aber gewöhnlich stark vierzig betrug, von denen die eine Hälfte auf das Südland, die andere auf das Nordland fiel. Die Pharaonen, welche das ganze Land beherrschten, trugen darum die Doppelkrone, die weisse von Ober- und die rothe von Unterägypten. Dass, wie Einige meinen, der Name Misraim, den das Land in der Bibel trägt, eine Dualform sei und diese zwei Theile andeute, ist unwahrscheinlich. Alle Versuche eine befriedigende Erklärung dieses Namens, wie auch des griechischen Aigyptos, zu geben, sind bis jetzt misslungen. Die einheimische Bezeichnung des Landes war Kamt. Die Grenze zwischen Ober- und Unterägypten bildete der memphitische Gau, der schon zum Unterland gehörte. Der Geographie Altägypten's ist viel Sorgfalt zugewendet worden; eine ausführliche Uebersicht über die alte Eintheilung gibt Dümichen (bei Oncken).

Ueber die Herkunft der Aegypter haben wir in der ethnographischen Uebersicht Einiges gesagt. Hier sei nur bemerkt, dass die

alten Aegypter sich durchaus als ein einheitliches Volk fühlten und sich von ihren Nachbarn im Süden (Aethiopier), Westen (Libyer), Osten (Semiten) scharf unterschieden.

Den Gang der Geschichte können wir im allgemeinen ziemlich genau verfolgen. Die Angaben in dem Geschichtswerk MANETHO's, in Königslisten und auf Monumenten, die genaue ägyptische Zeitrechnung, welche schon in sehr alter Zeit das Sonnenjahr auf 365 Tage berechnete, wobei aber an dem mit dem Anfang der Ueberschwemmung zusammenfallenden Frühaufgang des Hundsterns (Sirius, Sothis) eine Differenz sich einstellte, die für 1460 Jahre ein ganzes Jahr betrug (daher MANETHO's Sothisperiode), gestatten allerlei Berechnungen, welche aber nicht zur gewünschten Uebereinstimmung führen. Die Aegypter haben wohl den Calender regulirt aber keine feste Aera besessen, sie zählten nach Regierungsjahren der Könige, was zu manchen Schwankungen Anlass giebt. Auch ist bei einigen Dynastien die Frage, ob sie nach einander oder gleichzeitig regiert haben, unentschieden. Daher die Unsicherheit in der ägyptischen Chronologie. Namentlich über den Anfangspunkt gehen die verschiedenen Meinungen Jahrhunderte, ja mehr als ein Jahrtausend, auseinander. Am sichersten ist es daher sich, wie ED. MEYER vorschlägt, mit Minimaldaten zu begnügen, die dann wohl etwas höher hinaufgerückt aber nicht später angesetzt werden können. Auf diese Weise gewinnt man für Mena 3180 v. Chr., für die 12. Dynastie 2130, für die Hyksoszeit 1780, für den Anfang des neuen Reichs 1530, für die Regierung von Thotmes III 1480—1430, von Ramses II 1300—1230, für Sesonq (22. Dynastie) 930. Hiermit haben wir zugleich schon die wichtigsten Perioden der altägyptischen Geschichte genannt. Vom Anfang bis zu Alexander d. Gr. haben 31 Dynastien regiert. Man unterscheidet gewöhnlich ein altes, ein mittleres und ein neues Reich; das mittlere dehnt sich dann von der 7. oder 11. bis zu der Thronsbesteigung der 18. Dynastie aus. Näher können wir in dieser Geschichte folgende Hauptgruppen unterscheiden. Die ersten Dynastien gehen aus Thinis hervor, sind uns aber sehr wenig bekannt. Erst mit der 4. und 5. Dynastie (aus Memphis) bekommen wir festeren Boden unter die Füsse; es ist die Zeit der grossen Pyramidenbauten. Dann folgt wieder eine Zeit, die an Denkmälern arm ist, von der 7. bis zur 11. Dynastie; die 12. tritt dagegen ins volle Licht. Es ist die Blüthezeit des alt-thebanischen Reiches, die erste classische Periode der Litteratur, in welcher die Amenemhat und Usertesen das obere Nilthal (Nubien) unterwarfen und grosse Bauten ausführten. Dann folgt wieder

eine Zeit des Verfalls; in Unterägypten herrschen die fremden Hyksos und eignen sich die ägyptische Cultur an, während im Oberland von der thebanischen Macht kaum ein Schein übrig bleibt. Mit der Vertreibung der Hyksos fängt die zweite Glanzperiode Aegypten's, das neue Reich von Theben an. Die kriegerischen Fürsten der 18. (Amenhotep und Thotmes) und 19. (Seti, Ramses) Dynastie tragen die siegreichen Waffen Aegypten's in einen Theil Asien's und verewigen ihren Ruhm durch grosse Bauten. Die folgenden Dynastien konnten aber diese Macht nicht behaupten, und das Ramessidenreich zerfiel rasch. Der Oberpriester des Amon in Theben setzte sich selber die Krone auf's Haupt; bald fiel die Oberherrschaft über Aegypten libyschen Söldnern, äthiopischen Fürsten, und selbst eine Zeit lang dem assyrischen Grosskönig zu. Diese düstere Zeit ist die der 22. bis 25. Dynastie. Die 26. ist die der Restauration durch das saïtische Haus von Psamtik und dessen Nachfolgern. Aber die Perser erobern Aegypten; die 27. und 31. Dynastie sind die der persischen Könige, während die 28. bis 30. einige vorübergehenden Versuche bezeichnen, um wieder eine einheimische Dynastie auf den Thron zu bringen.

§ 45. Quellenübersicht.

Litteratur.. A. Wiedemann, Geschichte Aegyptens von Psammetich I. bis auf Alexander den Grossen, nebst einer eingehenden Kritik der Quellen zur ägyptischen Geschichte (1880). Von den Uebersetzungen erwähnen wir vorläufig bloss die Sammlung Records of the past unter Leitung von S. Birch herausgegeben; die Bändchen II, IV, VI, VIII, X, XII enthalten Uebersetzungen ägyptischer Texte.

Verzeichnen wir zuerst die fremden Quellen, welche hier sehr reichlich fliessen, so dass auch vor der Entdeckung und Benutzung der einheimischen Schriften, Aegypten nie so völlig unbekannt war wie manche anderen Sitze alter Cultur. Unter den orientalischen Quellen sind die Berichte babylonisch-assyrischer und persischer Inschriften wenig ergiebig, auch nicht immer zuverlässig; die arabischen Geschichtschreiber haben nur für die Zeit nach dem Islam, keineswegs für die der Pharaonen einen selbständigen Werth. Einen solchen besitzen nur die Berichte des Alten Testamentes, sowohl die in Genesis und Exodus über die Patriarchenzeit und den Auszug, wie die in den Königsbüchern und prophetischen Schriften über die spätere Geschichte.

Desto reicher ist die Ausbeute in der griechisch-römischen Litteratur. Wiedemann zählt weit über 100 Schriftsteller auf, die

sich eingehend mit Aegypten beschäftigt haben; freilich sind von weitaus den meisten nur noch Bruchstücke übrig[1]). Wir führen hier die wichtigeren an, deren Werke uns zum Glück erhalten sind. Die Reihe öffnet Herodot (im 2. und am Anfang des 3. Buches), der allerdings an Hekataeus von Milet einen Vorgänger gehabt hat, dessen Arbeit er eifrig benutzte. Durch grosse litterarische Kenntnisse, durch weite Reisen, die ihn auch nach Aegypten führten, wie durch Beobachtungsgabe und Wahrheitsliebe besonders zum Historiker befähigt, ist Herodot, weil er des Aegyptischen nicht kundig war, in vielen seiner Angaben von den fehlerhaften oder oberflächlichen Mittheilungen ägyptischer Dollmetscher oder niederer Tempelbeamten abhängig. Daher enthält seine Uebersicht manche Irrthümer, namentlich über die den Griechen weniger zugänglichen Gegenden und Perioden; seine Kenntniss beruht ganz auf der Tradition Unterägypten's (Memphis, Heliopolis), und seine Darstellung der Religion wird vom Bestreben beherrscht, die griechischen Götter aus Aegypten abzuleiten. Dennoch ist sein Werk werthvoll, besonders, wo er Selbstbeobachtetes erzählt, oder von der Zeit nach Psamtik handelt, da das Land den Griechen geöffnet wurde. Von kaum geringerem Werth als die ägyptischen Stücke bei Herodot sind die bei Diodorus Siculus (Bibl. I und sonstige zerstreute Notizen). Diodor, der im ersten Jahrhundert v. Chr. Aegypten bereiste und sein Werk schrieb, hat die besten Quellen benutzen können, namentlich das jetzt verlorene Werk des Hekataeus von Abdera, der am Hofe Ptolemäus I lebte. Für die Geschichte der persischen Zeit ist Diodor eine Hauptquelle; für die ältere ist er von den allgemeinen Irrthümern der Griechen nicht frei; die Götter erklärt er vielfach euemeristisch. Ein halbes Jahrhundert nach Diodor schrieb Strabo sein grosses geographisches Werk, dessen letztes Buch speciell von Aegypten handelt. Dass im 2. Jahrhundert n. Chr. die ägyptische Religion der Aufmerksamkeit eines so allgemein gebildeten Mannes wie Plutarch nicht entging, bekundet das Schriftchen de Iside et Osiride, die umfassendste Darstellung eines ägyptischen Mythus, welche wir aus dem classischen Alterthum besitzen, daher sehr werthvoll, obgleich wir die philosophischen Deutungen des Verfassers von dem ächten Material unterscheiden müssen[2]).

Keines dieser Werke kommt an Bedeutung den Bruchstücken gleich, welche wir von der ägyptischen Geschichte Manetho's be-

---

[1]) Die meisten zu finden bei Müller, Fragm. Hist. Graec.

[2]) Eine sehr interessante Ausgabe besorgte G. Parthey (1850), mit Erläuterungen, worin er die Ergebnisse der Aegyptologie bis 1850 verwerthet.

sitzen. Manetho von Sebennytos war ägyptischer Hauptpriester unter Ptolemäus I und II und vereinigte griechische Bildung mit Kenntniss ägyptischer Quellen. Fragmente seiner Geschichte sind in Josephus' Schrift gegen Apion erhalten, während Afrikanus und Eusebius einander sehr ähnliche Auszüge aus dem ganzen Werk geben, welche beim byzantinischen Chronographen Georgius Syncellus (8. Jahrhundert n. Chr.) zu finden sind. Dieser Auszug enthält die Königsreihen nach Dynastien geordnet, wobei zu bemerken ist, dass diese Gruppirung nicht überall bei dem Auftreten eines neuen Geschlechts von Herrschern einsetzt, da es vorkommt, dass in einer Dynastie Angehörige verschiedener Häuser vereinigt, und hingegen dass der Thronwechsel von Vater auf Sohn durch eine neue Dynastie bezeichnet wird. Wie viel Unsicheres im einzelnen noch übrig geblieben ist, namentlich in der Bestimmung der gleichzeitigen Dynastien, so gilt doch das Schema MANETHO's in der Aegyptologie bis heute, und hat man Mühe gehabt sich auch von seinen offenbaren Irrthümern (wie die Identificirung der Hyksos mit den Juden) frei zu machen. Ueber Hieroglyphenerklärung verfasste Chäremon von Naukratis (1. Jahrhundert n. Chr.) eine Schrift, wovon Fragmente bei Tzetzes vorkommen. Ganz erhalten ist dagegen das Buch Horapollo's Ἱερογλυφικά, eine griechische Uebersetzung eines ägyptisch (d. h. wohl koptisch) verfassten Werkes aus dem Schluss des 4. Jahrhunderts n. Chr., worin die ideographischen Hieroglyphen richtig erklärt werden [1]). Weiter sind noch zu erwähnen: Josephus, sowohl die Archäologie, namentlich wegen der Nachrichten über die Ptolemäerzeit, als vornemlich die Schrift gegen Apion, wegen des Berichts über den Auszug; Clemens Alex., der einige wichtige Notizen giebt z. B. über die drei Arten ägyptischer Schrift und über die sog. hermetischen Bücher; Jamblichus, dessen Buch über die Mysterien der Aegypter manche neuplatonische Gedanken dem ägyptischen Glauben unterschiebt.

Gehen wir auf die einheimischen Quellen über. Sie bestehen aus einer grossen Anzahl von Inschriften oder längeren Texten, welche auf den Denkmälern oder in den Papyrus aufbewahrt sind und eine ziemlich ausgedehnte Litteratur bilden. Die Aegypter haben ihr Land mit grossen Bauten und Monumenten aller Art überdeckt, denen man auch noch ausserhalb der Grenzen bis weit hinauf in Nubien begegnet. Voran stehen die Pyramiden, die grossen Königsmausoleen des alten Reichs, die vorwiegend in der

---

[1]) Die beste Ausgabe ist die von C. LEEMANS, Horapollinis Niloi Hieroglyphica (1835).

Gegend von Memphis vorkommen; nach der 12. Dynastie hörte der Pyramidenbau auf. Die Pyramiden haben ihren äusseren Glanz, ihre glatte und helle Oberfläche jetzt verloren; wir müssen es dahin gestellt sein lassen, ob auch sie ursprünglich mit Hieroglyphen bedeckt waren. In der Nähe der grössten Pyramiden befindet sich die ebenfalls dem alten Reich angehörige jetzt sehr verstümmelte grosse Sphinx, während auch an anderen Orten Sphinxe vorkommen (z. B. die Sphinxallee beim Serapeum zu Sakkara). Nennen wir noch die ganz mit Hieroglyphen bedeckten Obelisken [1]), die kolossalen Statuen der Herrscher mit scharf individuell ausgeprägten Gesichtszügen, das Labyrinth in der Seelandschaft (Fayum), wovon nur unsichere Reste übrig sind. Von den Gebäuden kommen zuerst die Gräber in Betracht, sowohl die frei aus Quadern ausgeführten Mausoleen (Mastaba) als die Felsengrüfte; wir erwähnen besonders die Todtenstadt Theben's und die Felder Sakkara's, wo auch die Apisgräber sich befinden, weiter die grossen Paläste und Tempel, unter denen die des alten Theben (Karnak, Luksor, Medinet-Abu, Gurna) sich besonders auszeichnen. Endlich sind eine grosse Anzahl von Stelen (cippi) zur Erinnerung an hervorragende Personen oder wichtige Ereignisse errichtet worden. Diese Denkmäler und Gebäude sind grossentheils mit Inschriften und Abbildungen bedeckt. Solche Abbildungen zieren die Wände der Tempel, Paläste und Gräber und geben uns ein lebendiges Bild des öffentlichen und häuslichen Lebens der alten Aegypter. Auch die Inschriften sind mancher Art; sie unterscheiden sich, ihrem Inhalt nach, nicht wesentlich von denen der Papyrus; doch sind die auf den alten Denkmälern in Hieroglyphen, die älteren Papyrus dagegen vorwiegend in hieratischen, die jüngeren in demotischen Charakteren geschrieben. Diese Inschriften beziehen sich auf die verschiedensten Seiten des Lebens. Viele sind geographisch, wie die Beschreibung der einzelnen Nomen, welche die unteren Flächen der Mauern einnimmt. Andere sind historisch, Königslisten (die Tafel von Abydus, von Sakkara, von Karnak), Reichsannalen, Siegesberichte, welchen man aber nicht unbedingt trauen darf, weil manche Könige die Gewohnheit hatten sich die Thaten ihrer Vorgänger anzueignen, indem sie in den Inschriften den Namen eines früheren Fürsten austilgen und durch den eigenen ersetzen liessen. Auch reiche Privatleute oder höhere Beamten liessen sich wohl eigene Denkmäler oder Stelen errichten

[1]) Der erste, von dem eine richtige Erklärung einer Obeliskeninschrift bekannt ist, war Hermapion, welcher die Hieroglyphen des im Circus zu Rom aufgestellten Obelisken entzifferte (Ammian. Marcell. XVII. 4).

(wie z. B. der Ti unter der 5. und der Una unter der 6. Dynastie), deren Inschriften dann über das sociale Leben Licht verbreiten. Endlich ist die Zahl der religiösen Texte, Götterhymnen oder auf den Todtencultus sich beziehenden Formeln, welche wir auf den Monumenten finden, sehr gross. Freilich sind, wie gesagt, alle diese Arten auch in den Papyrus vertreten. Die Aufbewahrung handschriftlicher Documente durch mehrere Jahrtausende, wie bei manchen dieser ägyptischen Papyrus der Fall war, ist ein Unicum in der Geschichte und allein im trocknen Klima und durch den Wüstensand Aegypten's möglich. Factisch besitzen wir Papyrus aus dem alten Reich, wenn auch die der 12., 18. und 19. Dynastie zahlreicher sind; aber auch diese letzteren sind nach der Minimalberechnung über 3000 Jahre alt. Die meisten Papyrus haben ihren Namen nach ihrem Finder oder ersten Besitzer (Papyrus Harris, Prisse, Sallier, u. s. w.), viele sind bereits in den ägyptologischen Sammlungen und Zeitschriften herausgegeben oder erklärt worden, während die Kataloge der Museen eine Uebersicht über die vorhandenen gewähren. Zu den wichtigsten gehören einige Turiner Papyrus, ein vielfach beschädigter, der eine Königsliste, und ein anderer, der das Todtenbuch enthält. Versucht man nun den Vorrath der Inschriften und Texte zu einer Litteraturgeschichte zu verarbeiten, so überzeugt man sich bald, wie dürftig das auf uns Gekommene dennoch ist, um einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten auszufüllen. Freilich sind fast alle Litteraturgattungen vertreten; wir besitzen sowohl geographische, historische, geometrische, medicinische Texte, als Romane [1]), Gedichte, worunter das sowohl auf Papyrus als auf Gebäuden vorkommende Gedicht des Pentaur, dessen historischer Werth sehr überschätzt worden ist, und das Ramses II im Kampf mit den Cheta schildert.

Die gesammte Weisheit der Aegypter war, nach dem Bericht von Clemens Alex., in 42 hermetischen Büchern zusammengefasst. Der Inhalt dieser Bücher war nicht auf das Ritual beschränkt, sondern die verschiedensten Zweige des Wissens (Kosmologie, Medicin u. s. w.) waren darin vertreten. Im einzelnen haben wir über diese Werke nur spärliche Berichte; Lepsius vermuthet, dass sie gleichsam nur den Kern bildeten, an den die in Gebrauch gekommenen heiligen Schriften sich anschlossen. Wir erwähnen hier noch die

---

[1]) Darunter die Geschichte der zwei Brüder, u. A. übers. von G. Maspero, Les contes populaires de l'Egypte ancienne (1882, in der Sammlung: Littératures popul. de toutes les nations. Maisonneuve.)

moralischen Texte (Pap. Prisse [1]); die Vorschriften des Amenemhat I an seinen Sohn u. a.), die magischen (mag. Pap. Harris), die Hymnen, von denen manche besonders auch für die philosophische Betrachtungsweise in der Zeit der 18. und 19. Dynastie interessant sind [2]), die Ritualbücher [3]). Weitaus am zahlreichsten und wichtigsten sind aber die Texte, welche auf den Todtendienst sich beziehen, und in den Gräbern so ziemlich überall, auf den Wänden, den Sarkophagen, den Einwickelungen der Mumien, den Amuletten, den der Leiche beigelegten Papyrusrollen, geschrieben waren. Hierzu gehören zahlreiche Texte, z. B. die auf dem Sarkophag des Seti I [4]), das Buch der Unterwelt, das Buch des Begräbnisses, das Buch der Einbalsamirung. Die Hauptsammlung ist aber die, welche unter dem Titel Todtenbuch (manche Franzosen weniger gut: „Rituel funéraire“, Andere: „Offenbarung am Licht“, „Ausgang aus dem Tage“, u. s. w.) sich Jahrhunderte lang entwickelt und erweitert hat. Spuren dieses Todtenbuchs können wir bis in die Zeit des alten Reichs verfolgen, und Texte besitzen wir aus fast allen Perioden, bis zur Ptolemäer- und Römerzeit hinab. Eine Ausgabe dieser Todtentexte nach einem Turiner hieroglyphischen Papyrus, welche den Text aus der Zeit der saïtischen (26.) Dynastie enthält, veranstaltete LEPSIUS (1842), und diese editio princeps ist es, welche den bisherigen Uebersetzungen und Bearbeitungen des Ganzen oder der Theile zu Grunde liegt [5]). Der Orient-Congress in London (1874) beauftragte einige Aegyptologen Ausgaben des Textes in den verschiedenen Perioden zu besorgen; dieser Plan ist bis jetzt verwirklicht für den Text der 18. bis 20. Dynastie, der in einer kritisch bearbeiteten und prachtvoll ausgeführten Ausgabe von ED. NAVILLE vorliegt (1886). Mittlerweile hatte schon PLEYTE unternommen, die Texte späterer Zeit, die als Anhang zum Todtenbuch zu betrachten sind, mit Uebersetzung und Commentar herauszugeben, unter dem Titel:

---

[1]) Ueber den Pap. Prisse, worauf die Maximen des Ptahhotep aus dem alten Reich, CHABAS, Le plus ancient livre du monde (Rev. Arch. 1858).

[2]) z. B. ein Amonshymnus übersetzt und ausführlich erklärt von E. GRÉBAUT, Hymne à Ammon-Ra (1874).

[3]) Worüber O. VON LEMM, Das Ritualbuch des Ammondienstes (1882), der freilich nur den kurzen Inhalt der Capitel giebt.

[4]) Uebersetzt von E. LEFÉBURE, R. P. X. XII. Eine Uebersicht des Inhalts der verschiedenen hier genannten Bücher giebt LIEBLEIN III.

[5]) Das Ganze wurde übersetzt von S. BIRCH (in der engl. Ausgabe von BUNSEN V), und von P. PIERRET, Le livre des morts (1882); Theile von E. DE ROUGÉ, Etude sur le rituel funéraire (1860), E. LEFÉBURE, Traduction comparée des hymnes au soleil composant le 15. chap. du rituel funéraire égyptien (1869); W. PLEYTE, Etude sur le chap. 125 du rituel funéraire (in seinen études égyptol. 1866—69). Weiter enthalten Zeitschriften und Berichte von Akad. manche Studien über das Todtenbuch.

„Chapitres supplémentaires du livre des Morts, wobei er von Cap. 162 an rechnet. Die Ausgabe von Lepsius hat 165 Cap., wovon aber die letzten allgemein als Anhang betrachtet werden. Dieses Todtenbuch, auf dessen Inhalt wir später zurückkommen, ist in manchen Partien schwer verständlich, was wir nicht bloss der bisherigen unvollkommenen Kenntniss des Textes, sondern noch mehr der Ausdrucksweise und den Gedanken zuschreiben müssen. Es ist aber sehr natürlich, dass die Aufmerksamkeit der Aegyptologen sich vorwiegend diesen Texten zuwendet, weil sie über die wichtigste Seite der ägyptischen Religion Auskunft geben und überdies uns über Manches, was die Aegypter über Götter, Welt und Mensch geglaubt haben, belehren. Freilich sind wir nicht selten in der Lage mit einem alten Aegypter selbst zu klagen, dass von einem heiligen Buche kein Wort „weder Gutes, noch Schlechtes“ zu verstehen sei.

§ 46. Verschiedene Ansichten über die ägyptische Religion.

Litteratur. Allgemeine Betrachtungen und Gesammtdarstellungen der ägyptischen Religion sind zu finden in den bereits genannten Geschichtswerken. Ausserdem: R. Lepsius, Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich mythologische Entstehung (1851); P. Pierret, Essai sur la mythologie égyptienne (1879), Le panthéon égyptien (1881), beide Werke eingehend recensirt von G. Maspero, R.-H.-R. 1880. 1882; R. Pietschmann, Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, Prolegomena zur ägyptischen Mythologie, (Zeitschr. f. Ethnol. 1878); C. P. Tiele, Vergelijkende geschiedenis der aegyptische en mesopotamische godsdiensten (1869, die verkürzte franz. Uebersetzung von G. Collins 1882, und die vollständige engl. von J. Ballingue 1882, dienen zugleich als neue verbesserte Auflagen dieses Werks); P. Le Page Renouf, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient Egypt (Hb. Lect. 1879); J. Lieblein, Gammelaegyptisk Religion, populaert fremstillet, I. Gudsbegrebets udvikling, II. Folkereligionen, III. Udødlighedslaeren (1883—85); des Verfassers Betrachtungen, durch die fremde Sprache zu wenig zugänglich, sind kurz zusammengefasst in einer englischen Kritik der Vorles. von Le Page Renouf: J. Lieblein, Egyptian religion (1884), und in einem Vortrag über altägyptische Religion (Act. d. Or.-Congr. in Leiden 1883); H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter (I, 1884); R. V. Lanzone, Dizionario di mitologia egizia (seit 1881) giebt eine objective Darstellung des Quellenmaterials; E. Lefébure, L'étude de la religion égyptienne. Son état actuel et ses conditions (R.-H.-R. 1886 II).

Der Darstellung der ägyptischen Religion stehen ganz besondere Schwierigkeiten im Wege, und vielleicht ist bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung, wo noch so viele Detailfragen der Entscheidung harren, jede Gesammtauffassung verfrüht. Wenigstens ist von Uebereinstimmung über Ursprung, Wesen und Entwickelung der

ägyptischen Religion zwischen den Aegyptologen noch keine Rede; daher scheint es uns geboten, ehe wir den Gegenstand selbst ins Auge fassen, die Positionen der Hauptvertreter dieser Studien anzuführen.

Unter den Vorurtheilen, welche für die Aegyptologie verhängnissvoll geworden sind, ist keines hartnäckiger als die alte Meinung der Griechen, die Aegypter seien die ältesten, gottesfürchtigsten und weisesten Menschen der Welt gewesen. Viele, bis heute, überschätzen das Geistesleben der Aegypter bedeutend, trauen ihnen reinen Gottesglauben und tiefe Gedanken zu und ergreifen mit Eifer die Gelegenheit, welche manche Götterhymnen anbieten, um grob materielle Vorstellungen symbolisch zu deuten (so PIERRET). Wenn man den Zweifel äussert, ob die Verfasser religiöser Texte sich des geistigen Sinns ihrer materiellen Bilder bewusst waren und selbst „hinter die mythologischen Coulissen schauen konnten“ (PIETSCHMANN), so treten demgegenüber diese Lobredner sogleich für die Erhabenheit der ägyptischen Anschauungen ein. So ist man dazu gekommen, alle Texte zuerst auf ihren Gedankeninhalt anzusehen, statt sie im Zusammenhang mit dem Cultus zu betrachten. Und doch stand in Aegypten die theologische Lehre gegen den Cultus sehr im Hintergrund, und kann man erst durch das Verständniss des Cultus zu dem der Lehre gelangen. Eine Volksreligion aus philosophischen Gedanken zu erklären, ist immer verfehlt. Und ebenso irrig ist es, zu behaupten, dass wir in Aegypten deutlicher als in anderen Ländern die Ursprünge von Religion, Sitte und Cultur verfolgen können. Wenn auch die ägyptische Geschichte höher hinauf reicht als irgend eine andere, die Ursprünge verbirgt sie uns wie jede andere. Schon der grosse Dissensus der Historiker über diese Fragen zeigt, dass es mit ihrer Evidenz schlimm steht. Nachdem wir also einige Hauptirrthümer beseitigt, wenden wir uns zur mehr objectiven Darstellung der entgegengesetzten Meinungen.

Manche Forscher behandeln die ägyptische Religion als ein einheitliches Ganzes, ohne dem Unterschied von Zeit und Ort eine wesentliche Bedeutung beizulegen. Ueberall und immer, in allen Gauen, und vom alten Reich bis in die Ptolemäerzeit, beherrscht dieselbe allgemeine Grundvorstellung das religiöse Leben im Nilthal. So in verschiedener Form am stärksten PIERRET und BRUGSCH, auch in der Hauptsache LE PAGE RENOUF, der aber selbst in wesentlichen Punkten Transformationen anerkennt, MASPERO, wenigstens in der Darstellung, welche er in seiner Geschichte von der ägyptischen Religion gab. Dagegen hat derselbe MASPERO später (in den

Bulletins in R. H. R.) sehr eifrig den Entwickelungsgedanken verfochten, für den auch Lieblein, Meyer u. A. eintreten. Selbst eine gemeinsame Idee in den verschiedenen localen Culten, welche schon Lepsius erkannte, kann Maspero ebensowenig wie Pietschmann annehmen, wenigstens behauptet er, dass sie nicht aus den Quellen zu belegen sei. Diese Quellen sind dürftig; manche Culte kennen wir nur aus fremden Berichten, so die Religion von Memphis beinahe ausschliesslich aus thebanischen Schriften. Wir dürfen keineswegs auf eine Einheit zwischen den Culten der verschiedenen Nomen schliessen; die Einheit in den verschiedenen Perioden ist von vornherein durch die Quellen ausgeschlossen. Es ist allerdings richtig, dass dieselben Götter und zum Theil dieselben Texte und Formeln in der Zeit vom alten Reich bis zu den Ptolemäern wiederkehren; man deutet aber diesen Sachverhalt unrichtig, wenn man desswegen die Entwickelung läugnet. Alle Religionen sind conservativ, lassen das Alte neben dem Neuen fortbestehen; namentlich ist dies mit Formeln der Fall, die einmal kanonische Geltung erlangt haben. Man darf sich von dem Stabilen, Unveränderlichen des ägyptischen Lebens und Cultus keine übertriebene Vorstellungen machen: dass das Alte gerade in der Religion Jahrhunderte lang fortdauert, begegnet uns fast überall und in nicht geringerem Maass als in Aegypten z. B. in China, Indien, Rom. Ausserdem gilt uns manche Cultur nur desshalb für typisch, conventionell, stationär, weil uns die weite Entfernung und die fragmentarische Kenntniss die individuelle Bestimmtheit verdeckt.

Dies Alles ist aber noch bloss formell; wir müssen nun die verschiedenen Ansichten über die Beschaffenheit der ägyptischen Religion näher betrachten. Der Ausgangspunkt wird verschieden bestimmt: als Monotheismus (de Rougé, Lauth, Pierret), Pantheismus (Brugsch), Henotheismus (Le Page Renouf), Sonnencultus (Lepsius), Naturdienst (Lieblein), Animismus (Tiele), gemischte Vorstellungen (Pietschmann, Wiedemann, Meyer, Maspèro).

Dass Aeusserungen über die Einzigkeit Gottes schon in alten Texten vorkommen, giebt jeder zu. Aber nicht Alle ziehen daraus den Schluss, dass die ägyptische Religion ursprünglich monotheistisch war. Dieser Urmonotheismus wäre dann durch die Zusammenschmelzung mehrerer localer Culte, oder auf irgend eine andere Weise zum Polytheismus geworden. Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist unter den Neueren Pierret. Er belegt mit vielen Texten (freilich ohne Unterscheidung der Perioden), dass Gott den Aegyptern als der Einzige, Unendliche, Ewige, Verborgene, der Schöpfer

u. s. w. galt. Der Polytheismus ist nur scheinbar, er ist eine Form der Sprache; die vielen Götter sind nicht die Attribute, sondern die verschiedenen Functionen des einzigen höchsten Gottes. Dieser Gott offenbart sich in der Sonne, dessen Tages- und Nachtlauf den Inhalt der Mythologie bildet, und dessen Wiedergeburt die Erneuerung des göttlichen Wesens symbolisirt. Der höchste Gott ist also insofern geistig, als er der Verborgene ist; von der anderen Seite aber zeigt er sich selber wieder in einer Mehrheit von Formen, was PIERRET in dem Cultus der heiligen Stiere symbolisirt findet. Nicht sehr viel weicht BRUGSCH von dieser Anschauung ab, wenn er auch den Namen Pantheismus vorzieht und weniger von der Sonne redet. Die Aegypter suchen das Göttliche im All; der ewige Gott ist allerdings Schöpfer, aber zugleich durchdringt er als Weltseele alle Glieder des kosmischen Leibes; die verschiedenen Götter der Mythologie sind nur die Emanationen dieser Weltseele. Dieser Anschauung gemäss legt BRUGSCH grosses Gewicht auf die Kosmogonie, die er ausführlich erörtert. Wesentlich anders LE PAGE RENOUF der einen ähnlichen Pantheismus wohl in der ägyptischen Religion findet, aber als ursprünglich den Henotheismus im Sinne M. MÜLLER's annimmt. Zu wirklichem Monotheismus haben es die Aegypter nie gebracht; wohl kommen zahlreiche monotheistische Ausdrücke vor, merkwürdig genug in unmittelbarem Zusammenhang mit entschieden polytheistischen. Er begreift unter dem Namen Henotheismus Erscheinungen, welche Andere als Monotheismus bezeichnen. Man darf ruhig behaupten, dass der ägyptische Monotheismus und Pantheismus von keinem ernsthaften Forscher geläugnet wird; aber die Meisten halten sie nicht für allgemein und ursprünglich; es sind Richtungen von gewissen Schulen und Zeiten, oder, wie MASPERO sagt, man muss nicht von einem einzigen Gott, sondern von mehreren einzigen Göttern reden. Wir fügen hinzu, dass dieser einzige Gott nur insofern geistig ist, als er verborgen, unerkennbar, der Welt entrückt ist; aber er wird auch wieder so stark mit seiner Manifestation, der Sonne, identificirt, dass man mit Grund von einem solären Monotheismus redet.

Diesem letzteren Standpunkt nähert sich LEPSIUS am meisten, wenn er ihn auch nicht ganz vertritt. Er legt dem Localcultus (Osiris von Thinis, Ptah von Memphis, Amon von Theben) eine grosse Bedeutung bei, meint aber, dass der Sonnendienst, obgleich Ra in On-Heliopolis zu Hause ist, vor allen Localculten vorhanden, ur-, ja vielleicht schon vor-ägyptisch, der früheste Kern und das allgemeinste Princip des ägyptischen Götterglaubens gewesen, und

bis ans Ende geblieben ist. Ra ist also der eigentliche ägyptische Nationalgott, andere Götter können in die höchste Stelle nur vorrücken, indem sie mit Ra identificirt werden; der früheste Ausdruck dieser Religion ist aber der Cultus und Mythus des Osiris von Thinis. In der Entwickelung dieses Mythus spiegelt sich der Fortschritt der ägyptischen Religion ab: vom Sonnen- und Mondcultus zum pantheistischen Naturcultus und endlich zu einem moralischen Ideencultus. Gegen diese Auffassung ist wohl die Bemerkung WIEDEMANN's schlagend, dass der ursprünglich soläre Charakter mancher Götter, welche diesem ihre frühe Verbindung mit Ra verdanken, sehr fraglich ist.

Ein Schema der religiösen Entwickelung hat LIEBLEIN ausgearbeitet. An den Anfang stellt er den Dienst vieler Götter in den noch getrennten Kleinstaaten Aegypten's. Alle diese Götter waren Naturgötter; unter ihnen kam der Sonnengott vielfach vor und behauptete einen hohen Rang; er war aber keineswegs der einzige; auch die Erde, der Himmel, der Mond wurden verehrt. Dies ist die Periode der Naturreligion; gleichzeitig und gleich wichtig war aber auch schon der Todtendienst. Ein weiterer Schritt war die Folge der Einigung des Landes; bei der Gründung der Monarchie durch Mena traten die verschiedenen Landschaften in nähere Berührung mit einander, und wurde die Berechtigung des einzelnen Gottes, je für seine Verehrer als der höchste zu gelten, anerkannt: dies die Periode des Henotheismus. Darauf folgt die des Polytheismus, da die verschiedenen localen Culte zu einer Staatsreligion zusammenschmelzen; gegen Ende der 6. Dynastie war diese Stufe erreicht. Noch wichtiger aber war der Process der Vergeistigung der Naturgötter; dieser bahnte den Weg für den Monotheismus, der noch aus einer zweiten Ursache hervorging, nämlich der Suprematie des Gottes der Hauptstadt des Reichs. So war der thebanische Amon der 12. und 18. Dynastie der einzige, überweltliche Gott. Dieser Gott war aber der Welt zu sehr entrückt, um den religiösen Bedürfnissen zu genügen, musste desshalb wieder in die Welt hineingezogen werden; dies geschah im Pantheismus oder durch die Emanationslehre, und in grobsinnlicher Weise im Thiercultus, in welchem der Gott in der sichtbaren Form seiner Offenbarung dem Volke vorgeführt wurde. Die schwache Seite dieses Schema's ist die chronologische Folge, in welcher die verschiedenen Richtungen hervorgetreten sein sollen; namentlich dass der Thiercultus so spät angesetzt wird, lässt sich auch durch künstliche Argumentation nicht rechtfertigen. Einen Verfall der ägyptischen Religion nach vorhergehendem Aufschwung entdeckt allerdings nicht bloss LIEBLEIN, sondern

constatiren auch mehrere Andere. MEYER sieht in der wachsenden Priestermacht und der herrschenden Geheimlehre schon in der Blüthezeit der 18. und 19. Dynastie das Volksleben entnervende Factoren. LE PAGE RENOUF constatirt einen materialistischen Rückschlag der pantheistischen Speculationen.

TIELE findet den Ausgangspunkt der ägyptischen Religion in einem geordneten Animismus. Wir haben hier eine uralte religiöse Formation vor uns, gleichsam noch prä-semitisch wie prä-arisch. Der symbolisch theokratische Charakter der semitischen Religionen findet sich hier mit dem mythologisch pantheistischen der arischen vereinigt; dies geht z. B. aus den zwei Grundantithesen: Tod und Leben, Licht und Finsterniss hervor. Der ägyptische Polytheismus hat sich nach zwei Richtungen hin entwickelt: einmal durch Vervielfältigung der Göttergestalten vermittelst Hinzufügung localer und fremder Götter, zweitens in einem mehr monotheistischen Sinne.

Bahnbrechend für die Behandlung der ägyptischen Religion durch die Hervorhebung ihrer fetischistischen Elemente ist der Aufsatz PIETSCHMANN's geworden. Es ist aber nicht seine Meinung, ebensowenig wie die von WIEDEMANN, MEYER, MASPERO, die im allgemeinen mit ihm einverstanden sind, aus diesem einen Grundgedanken die ganze religiöse Entwickelung abzuleiten; sie setzen vielmehr verschiedene gleich ursprüngliche Factoren neben einander. PIETSCHMANN geht von dem magischen Charakter der ägyptischen Religion aus. Nach ihm wäre DE BROSSES schon auf der richtigen Fährte gewesen, als er den Fetischismus Nigritien's mit dem Altägypten's verglich, und die Aussage Herodot's über die Afrikaner γόητες πάντες „sie sind sämmtlich Fetischdiener“ gilt ebenso von Aegypten. Die Ideen, welche sich im Thierdienst und in der Götterverehrung zeigen, lassen sich nicht aus einem einheitlichen Princip ableiten, sondern haben localen oder historischen Ursprung. Die verschiedenen Gaue haben eine Sonderentwickelung gehabt, und erst später, unter dem Einfluss nicht bloss der Theologie, sondern der Reichsgeschichte, hat sich die ägyptische Religion unificirt. Der Synkretismus war die Folge politischer Verhältnisse; die Glaubenseinheit wurde nur mühsam und nie vollkommen errungen, der Polytheismus nicht ganz überwunden. ED. MEYER schliesst sich im allgemeinen diesen Erörterungen an, beschränkt aber das magische Element, da er meint, dass der Gebrauch von Amuletten und Zauberformeln später mehr verbreitet war, als in alter Zeit. Uebrigens stellt MEYER den Polydaemonismus des Volksglaubens und die Verehrung der Lichtgötter, welche an der Spitze stehen, und

über welche die Mythen sich bilden, neben einander. Alles Philosophische: Göttersysteme, Genealogieen, Kosmogonieen und die ganze Geheimlehre sind spätere Entwickelung. Auch Wiedemann verzichtet darauf, die verschiedenen Seiten der ägyptischen Religion aus einander oder aus einem einheitlichen Ursprung abzuleiten. Er unterscheidet drei Kreise: den des Ra, mit dem später alle möglichen Götter indentificirt werden, den der Triaden und den des Todtengottes Osiris. Daneben begegnen uns noch rohe, alte Naturculte, wie Thier- und Baumdienst, und eine Verehrung abstracter Ideen (wie: das Leben, die Ewigkeit, die Wahrhaftigkeit), welche schon in einem Text der 6. Dynastie vorkommt. Aehnlich hat Maspero neben dem alten Thierdienst und Fetischismus drei Gruppen unterschieden: die Todesgötter (Sokari, Osiris, Isis u. A.), die Elementargötter (Erde, Himmel, Urwasser, Nil), die Sonnengötter (vor allen Ra); kein reiner Monotheismus hat sich je aus diesem polytheistischem Gemisch losgerungen.

Schon mehrmals erwähnten wir die Geheimlehre; auch über diese müssen wir die entgegengesetzten Ansichten prüfen. Die schon von den Alten herübergenommene Ansicht schreibt den ägyptischen Priestern verborgene Weisheit zu, welche sie eifersüchtig dem Uneingeweihten entzogen. Während das Volk sich mit der äusserlichen Schale der Religion zufrieden gab, waren diese sinnlichen Vorstellungen den Priestern nur Symbole eines reineren, geistigen Inhalts. Die Statue des memphitischen Hauptpriesters Ptahmer sagt aus, dass er die Mysterien aller Tempel ergründet habe, aber auch, dass er, was er gesehen, wieder mit dem Schleier verdeckte. Gegen diese Auffassung der ägyptischen Religion haben sich mehrere neuere Historiker erklärt. Le Page Renouf findet in den Texten keinen Beweis für diese Unterscheidung einer esoterischen und einer exoterischen Religion. Maspero bemerkt noch dazu, dass auch, falls eine solche tiefgehende Religion von Eingeweihten existirt hat, was er bezweifelt, dennoch die Volksreligion ihr vorangegangen sein muss; das Symbol ist immer die Umdeutung von etwas Anderem, setzt also ein verehrtes Thier oder einen Mythus voraus, den es umdeuten kann. Tiele will von einer Geheimlehre gar nichts wissen: die Priester hielten ihre Weisheit nicht verborgen, sogar nicht vor fremden Reisenden wie Herodot, und sie selbst waren keineswegs über das Gemisch von geistigen und grobsinnlichen Vorstellungen erhaben. Sie vertraten wohl die Bildung, aber waren von dem Volk nicht durch eine so weite Kluft getrennt, wie der scharfe Gegensatz zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Lehre sie voraussetzt.

Diese Bedenken sind ohne Zweifel insofern begründet, als wir die ägyptische Religion nicht als die Einkleidung gewisser abstracter Ideen erklären dürfen; weder war ein solches System ursprünglich, noch verdanken die heiligen Thiere und die Mythen der Symbolik ihre Existenz. Dennoch frägt es sich, ob die Reaction gegen die Annahme einer Geheimlehre nicht zu weit geht. Wenigstens können Manche sie noch nicht los werden. BRUGSCH widmet mehrere §§ der Behandlung der mystischen Sprache, der geheimen Priesterlehre, wenn er auch in ihr nur das unnatürliche Erzeugniss einer späteren Zeit, eine von Priestern ausgeklügelte Afterweisheit erkennt. Auch bei MEYER spielt die Geheimlehre eine grosse Rolle. Er unterscheidet davon die geheimen Ueberlieferungen der Mysterien, die ἱεροὶ λόγοι der einzelnen Götter, in welchen der Sinn des Cultus, die Bedeutung des Rituals den Wissenden offen lag, die aber nicht speculativen Inhalts waren. Die eigentliche Geheimlehre dagegen ist vornehmlich im neuen Reich von der thebanischen Priesterschaft ausgebildet worden; sie findet in manchen Hymnen, wie in vielen Texten des Todtenbuchs ihren Ausdruck; ihr Inhalt ist der soläre Monotheismus, eine Identification so ziemlich aller Götter, die ja nur Formen des einen, ewigen Gottes sind; eine Auffassung die freilich auch crass materielle Anschauungen nicht ausschliesst. Bei einer solchen Bestimmung der Geheimlehre stehen die Ansichten einander nicht so schroff gegenüber, weil ja die Gegner, auch wenn sie den Namen nicht gebrauchen, doch den hier ins Auge gefassten Elementen der Geheimlehre einen Platz einräumen müssen. Die ältere Fassung der esoterischen Priesterweisheit kann als überwunden betrachtet werden.

Auch über den Grundbegriff des Göttlichen sind die Meinungen getheilt. Es ist in allen Religionen von grosser Wichtigkeit, zu untersuchen, was der Inhalt des Prädicats Gott ist, das den einzelnen Gestalten des Pantheon beigelegt wird. Dieser Frage sucht man öfters (ob immer mit Recht?) auf etymologischem Wege nahe zu kommen. So versucht man hier den Sinn von Nuter, des ägyptischen Wortes für Gott, das aber immer appellativ, nie als Eigenname gebraucht wird, zu bestimmen. Seit DE ROUGÉ stimmten die Aegyptologen fast sämmtlich überein in der Erklärung, dass Nuter den Gott bezeichne als den sich erneuernden, den ewig jungen, weil er fortwährend sich selbst wieder zeugt. Im Wort für Gott liegt also ein Grundzug der ägyptischen Mythologie: der Gott der sich selber erzeugt und mit diesem Sohn identisch ist, wesshalb er oft „Gatte seiner Mutter“ heisst. Dasselbe führt BRUGSCH aus, der aber den Begriff Nuter etwas allgemeiner fasst. Die unzer-

trennliche Einheit von Vater, Mutter und Sohn ist die der erzeugenden mit der gebährenden Kraft und mit dem Erzeugten. Nuter bedeutet „die thätige Kraft, welche in periodischer Wiederkehr die Dinge erzeugt und erschafft, ihnen neues Leben verleiht und die Jugendfrische zurückgiebt“; völlig analog ist der Begriff Physis, Natura. Sehr abweichend ist die Definition, welche LE PAGE RENOUF verficht. Die Grundbedeutung von Nuter wäre nach ihm „stark, mächtig“ (dieselbe Bedeutung haben ἱερός, brahman, el); die Götter sind also „die Mächtigen“, nicht bloss bei den Aegyptern, sondern nach obiger Zusammenstellung auch bei den Indogermanen und Semiten. Macht das Bestechende dieser Uebereinstimmung fast misstrauisch, so fand die Erklärung, welche LE PAGE RENOUF von einem anderen Ausdruck für das Göttliche gab, mehr Beifall. Die Götter heissen oft „lebend durch Maat“, „Herrn (Inhaber) der Maat.“ Diese Maat nun ist die Göttin der Regel, des Rechts, der Wahrheit. Das Regelmässige, die feste Ordnung des Naturlaufs, wie in der sittlichen Welt das Aechte, Reine, Wahre, gehören also zum Wesen der Götter, ohne dass aber das Natürliche und das Sittliche zu trennen wären: die Maat begreift sie beide in sich.

§ 47. Die Götter des Volksglaubens.

Die Götter, welche die Aegypter verehrten, sind geradezu nicht zu zählen; es wäre ein völlig fruchtloses Bemühen, alle Namen göttlicher Wesen zusammen zu bringen. Ueber viele sind wir auch sehr mangelhaft unterrichtet; von den Mythen sind nur einzelne auf uns gekommen. Wir müssen in dem uns überlieferten Stoff, so viel wie möglich, die Perioden unterscheiden, und, wo es thunlich ist, die ursprüngliche Gestalt des Volksglaubens von späterer Systematisirung und theologischer Bearbeitung sondern. Ohne den Versuch zu machen, die ägyptische Götterwelt aus einem einheitlichen Gedanken zu erklären, oder als einen gesellschaftlich organisirten Kreis darzustellen, führen wir nur die wichtigsten Objecte der Verehrung des Volks an, um erst später in die Werkstatt der Theologen den Blick zu werfen.

Zuerst begegnen wir dem Thiercultus. Kein Zug der ägyptischen Religion fiel den Fremden schneller auf, als die grosse Verehrung heiliger Thiere[1]). Kambyses machte sich den Aegyptern ver-

[1]) Die Hauptstellen über den Thierdienst sind: Herodot II, 65—76, III, 28; Diod. Sic. I, 83—90; Strabo XVII, 38—40; Plutarch, De Is. et Os. 71—77. Dieselben bieten eine bunte Auswahl von Erklärungen. Eine Liste der verehrten Thiere ist zu finden bei WILKINSON (BIRCH) III, 258 ff., und bei PARTHEY, Plut. über Is. u. Os. 261 ff.

hasst durch die Tödtung des heiligen Apisstiers; Darius gewann dagegen ihre Gunst, indem er einen neuen aufzufinden half. Selbst ein römischer Bürger konnte der Volksrache nicht entgehen, als er eine Katze todtgeschlagen hatte, und in den Augen eines Juvenal war das Land wegen dieses Thiercultus verächtlich. Dauerte diese Verehrung, wie man aus obigen Beispielen ersieht, noch bis in spätere Zeit fort, so datirt sie anderseits aus dem grauen Alterthum: schon unter einem Herrscher der ersten Dynastie findet sich der Thiercultus verzeichnet.

Wir müssen untersuchen, welche Bedeutung der Thierdienst hat. Die griechischen Berichterstatter haben darüber eine Reihe von Behauptungen aufgestellt, und durch neuere Gelehrten ist die Musterkarte von Meinungen über diesen Gegenstand noch vermehrt worden. Unter diesen Meinungen kommen eigentlich nur zwei ernsthaft in Betracht: die symbolische und die fetischistische Erklärung. Nach der symbolischen Ansicht werden die Thiere desshalb verehrt, weil man in ihnen gewisse Eigenschaften der Götter symbolisch dargestellt fand; die fetischistische sieht in dem Thierdienst ein Ueberbleibsel einer älteren rohen Religionsstufe. Die symbolische Erklärung hat den Vorzug, die der ägyptischen Priester selbst zu sein; ohne Zweifel haben, wie die Texte ausweisen, die Priester die heiligen Thiere als Symbole, Repräsentanten, Incarnationen der Götter betrachtet. Dennoch empfiehlt sich die fetischistische Auffassung, indem rohe Anschauungen gewöhnlich der tiefsinnigen Symbolik vorangehen. Allerdings bleibt es eine nicht leichte Aufgabe, zu erklären, wie die heiligen Thiere mit den einzelnen Göttern in Verbindung gebracht wurden. Warum hat Thot den Ibis-, Hathor den Kuhkopf? Manche meinen, dass die Aehnlichkeit der Hieroglyphen das Räthsel löst, was aber PIETSCHMANN an mehreren Beispielen widerlegt. Der Versuch einer totemistischen Erklärung des Thiercultus ist, so weit mir bekannt, noch von keinem namhaften Aegyptologen gemacht worden.

Die alten Aegypter selbst haben die verschiedenen Thiere auf sehr verschiedene Weise betrachtet. Manche werden allgemein oder ziemlich allgemein verehrt, wie Katze, Sperber; andere nur in einzelnen Gauen, während sie in anderen verhasst sind, wie Krokodil, Hippopotam; von einigen, wie Ratten, Eulen, Schwalben, wissen wir nur aus ihren Mumien, dass sie verehrt wurden; manche stehen in näherer Beziehung zu irgend einem Gott, wie der Falke zu Ra, der Bennu zu Osiris, der Schakal zu Anubis; die meisten Thiere werden als Gattung verehrt, einige aber individuell, wie der heilige Bock von Mendes, die heiligen Stiere Apis und Mnevis. Der Apis (Hapi)

war der heilige Stier von Memphis. Für einen Apis waren mehrere Kennzeichen, die u. A. Aelian beschreibt, erforderlich: z. B. Flecken in der Form eines Dreiecks auf der Stirne, eines Halbmonds auf der Brust. War ein solcher Apis entdeckt, so wurde er mit Freuden in Memphis eingeführt, ausgezeichnet gepflegt und nach seinem Tode kostspielig begraben. Er wurde eifrig verehrt und gab Orakel. Man betrachtete ihn als das zweite Leben oder den Sohn des Ptah, die Seele oder das Bild des Osiris, von der Mutterkuh jungfräulich geboren[1]). Nach seinem Tode ist er Osiris-Apis oder Serapis. Im Jahre 1851 fand MARIETTE im Serapeum zu Sakkara die Gräber der Apisstiere seit der 18. Dynastie. Aehnlich wie die Verehrung des Apis zu Memphis ist die des Stiers Mnevis, der zu Heliopolis als Incarnation des Ra betrachtet wurde. Unter den Thierarten kommt keine häufiger vor als der Käfer (Scarabeus). Dieses Thier spielt eine grosse Rolle in der Symbolik; die Aegypter meinten, dass es sich ohne Weibchen fortpflanzte, und das Zeichen des Scarabeus deutete das Wort Kheper (werden, existiren) an, wovon wieder ein Gottesname abgeleitet wird, der „der Seiende" bedeuten soll und zu manchen Speculationen über den ägyptischen Monotheismus Veranlassung gegeben hat. Wie dem auch sei, gewiss ist, dass der Scarabeus sowohl in der Symbolik der Sonnengötter, wie in der der Gräberwelt öfters vorkommt; bei vielen Mumien ist ein Scarabeus mit Inschrift an der Stelle des aus dem Leibe genommenen und besonders begrabenen Herzens. Erwähnen wir noch den fabelhaften Vogel Bennu, der im Todtenbuch die Auferstehung symbolisirt; man nimmt an, dass er zu der Fabel des Phönix den Anstoss gegeben hat.

Wie gesagt, können wir auch nicht annähernd vollständig die ägyptischen Götter aufzählen. Es war eben eine allgemeine Vergötterung: Thiere, Bäume, der heilige Fluss, die Sonne, Todte und Lebende (wie der Pharao), abstracte Begriffe: alle diese Züge lagen von alters her in der Verehrung des Volks neben und durch einander und wurden schon früh durch die Symbolik der Theologen erklärt und in Beziehung zu einander gebracht. Wir führen hier die wichtigsten Götter auf, müssen aber bemerken, dass bei manchen die ursprüngliche Bedeutung hinter der späteren Erklärung unkenntlich geworden ist.

Der erste ägyptische Hauptgott ist Ra. In der schon alten Systematisirung der Göttergestalten, werden die meisten mit Ra

---

[1]) A. MARIETTE, Mémoire sur la mère d'Apis (1856); er hat den betreffenden Vorstellungen manche philosophische Gedanken untergeschoben.

identificirt. Wir brauchen aber desshalb noch nicht anzunehmen, dass sein Dienst ursprünglich ein allgemein ägyptischer gewesen ist; er ist vielmehr der Gott von On-Heliopolis, von wo aus sein Cultus sich verbreitet hat. Er ist der Sonnengott, dessen Herrlichkeit im Todtenbuch cap. 17 (einem der ältesten Texte, von heliopolitanischer Herkunft), cap. 15 u. ö. gefeiert wird. Er ist der Schöpfer und Beherrscher der Welt. In einem Schiff fährt er über den Himmelsocean (Nu); täglich besiegt er seine Feinde, vor allen die finstere Wolkenschlange Apep. Zu seiner nächsten Verwandtschaft gehören Shu und Tefnut, die Kinder der Sonne, als zwei Löwen dargestellt. Ueber diese Götter sind fragmentarische Stücke von Mythen auf uns gekommen, zu wenig um mit Bestimmtheit über ihr Wesen urtheilen zu können; unter diesen ist der Mythus von der Vertilgung der Menschheit durch Ra der merkwürdigste. Von den Combinationen des Ra mit anderen Göttern sind keine älter und genauer als die mit Tum und mit Harmachis. Tum ist ebenfalls ein Sonnengott von Heliopolis, er wurde mit Ra identificirt. In den meisten Texten waltet zwischen beiden der Unterschied, dass Ra die aufgehende, Tum die untergehende Sonne ist. Harmachis (Harmachuti, Horus der beiden Horizonte), eine der Gestalten des Horus, bezeichnet ebenfalls die Sonne in ihrem Tageslauf vom östlichen zum westlichen Horizont. Dem Ra-Harmachis (dargestellt durch die Sonnenscheibe und die Uraeusschlange des Ra mit dem Horussperber) sind Obelisken und Sphinxe geweiht. Der König ist die irdische Incarnation dieser Gottheit.

Nicht weniger ursprünglich und allgemein als der Cultus des Ra ist der des Osiris, der aus den Nachbarstädten Thinis-Abydus (von wo die erste Dynastie stammt) hervorgegangen ist. Der Mythus des Osiris [1]), den wir aus der Darstellung Plutarch's mit vielerlei Zuthaten und Erklärungen kennen, hat ursprünglich ebenfalls den Tageslauf der Sonne zum Inhalt. Osiris ist der älteste Spross des Seb (Einige schreiben Qeb), des Gottes der Erde, und der Nut, der Göttin des Himmels. Er ist mit seiner Schwester Isis vermählt, sein Bruder Set ist ihm jedoch feindlich und tödtet ihn, sein Sohn Horus tritt als sein Rächer auf. Nun ist Osiris zum Herrn der Unterwelt, Richter der Todten geworden; er wird auch oft als Mumie abgebildet. Sein Mythus macht ihn als Sonnengott kenntlich; zugleich aber tritt sein Charakter als Todtengott besonders in den Vordergrund. Seine Gemahlin Isis wird vorgestellt, als um ihn

---

[1]) E. Lefébure, Le mythe osirien: I. Les yeux d'Horus, II. Osiris (1874).

weinend und umherirrend, um den Todten zu suchen, oder mit dem Kinde Horus auf dem Schooss, das Vorbild der Madonna mit dem Kinde, wie TIELE meint. Von Osiris als Sonnengott und Todtengott erwarten die Aegypter in diesem Leben allerlei Glück und Segen, und nach dem Tode kommen sie in sein Reich. Mit Ra wird Osiris schon früh in Verbindung gebracht; cap. 17 des Todtenbuchs nennt „Ra die Seele des Osiris und Osiris die Seele des Ra". In seinem Sohne Horus steht der Gott wieder auf und überwindet den Set, der ihn zuerst besiegt hatte.

Ueber diesen Set gehen die Meinungen weit auseinander[1]). Set (Sutech, bei den Griechen Typhon) wurde als der Gott alles Feindlichen in der Natur betrachtet. Er war der Gott der Hyksos während ihrer Herrschaft über Aegypten; daher ist es die Frage, ob diese Fremden ihn mitgebracht oder von den Aegyptern entlehnt hatten. Für das Erstere entscheiden sich u. A. DE ROUGÉ, PLEYTE, LIEBLEIN und sehen Set als eine altsemitische Gottheit an. Die meisten Aegyptologen halten ihn aber für einen ursprünglich aegyptischen Gott, wobei sie freilich sein Wesen sehr verschieden auffassen. Nach LEPSIUS, EBERS u. A. war er ursprünglich ein guter Gott, der aber nach der Hyksoszeit zu einem verhassten, feindlichen wurde. Ist aber Set von Anfang an der Feind der wohlthätigen Lichtgötter Osiris und Horus, so kann er nur als bös betrachtet werden, entweder als der Gott der schrecklichen, das Leben verzehrenden Sonnengluth (TIELE, PIERRET), oder als der Gott der Finsterniss (ED. MEYER). Der Kampf zwischen Osiris und Set wäre dann (auch nach LE PAGE RENOUF, der aber Set nicht als ursprünglich bös betrachtet) ähnlich dem zwischen Ra und der Schlange Apep, der Sieg des Set das Verschlingen des Lichtes durch die Nacht, die Rache des Horus das Erscheinen des Lichts des neuen Tags. Bei dieser Erklärung muss man aber über die Stellen Rechenschaft geben, welche Set unzweifelhaft als Sonnengott andeuten. Für diese Deutung kann man sich berufen auf die Identificirung des aegyptischen Set mit dem Baal semitischer Immigranten, oder auf die Systematisirung der Götterwelt, wobei alle Götter zu Sonnengöttern gemacht wurden. Die Gemahlin des Set war seine Schwester Nefthys, die wir aber immer mit Isis zusammen in freundlichem Verhältniss zu ihrem Bruder Osiris und diesen beweinend treffen; ja, durch Osiris soll sie die Mutter des Anubis geworden sein.

Der Gott, den wir als Rächer seines Vaters und als Gegner

---

[1]) ED. MEYER, Set-Typhon (1875).

des Set in dem Osirismythus finden, Horus, spielt in ganz Aegypten eine grosse Rolle. Er ist eigentlich nicht so sehr Localgott in Thinis-Abydus, sondern ebenfalls einheimisch in On-Heliopolis (wo wir ihn bereits als Harmachis trafen), in Denderah, in Edfu (beide im Oberland) u. s. w. Eigentlich ist er am meisten der Nationalgott der Aegypter, der Vereiniger der beiden Lande. Er kommt in manchen Formen vor: als der Aeltere (Haroeri), als das Kind (Harpechrud, Harpokrates), die junge wieder auflebende Sonne, und in manchen anderen Gestalten. Als Sperber fliegt er durch die Luft, sein Symbol ist die geflügelte Sonnenscheibe. Von seinen beiden Augen erzählt der Mythus, eines davon habe er im Kampfe mit Set eingebüsst, der es aber wieder zurückgeben musste. In seinen verschiedenen Formen hat Horus bald Nut, bald Isis, bald Hathor zur Mutter. Diese Hathor kommt vornehmlich in Oberägypten vor, sie wird als eine Kuh dargestellt und der Perseabaum ist ihr heilig; Horus ist ihr Sohn und ihr Gemahl.

Vielfach mit Osiris in Berührung, namentlich durch ihre funeräre Bedeutung, sind zwei andere Götter: Thot und Anubis. Thot [1]) (Tehuti) wird gewöhnlich mit dem Ibiskopf abgebildet, auch der Hundsaffe gehört ihm. Man sieht in ihm den Mondgott, meistens tritt er aber als Gott der Cultur (der Intelligenz und der Schrift) und als Gott, der die Leiche conservirt und neu belebt, auf. Die Stätten seiner Verehrung sind besonders Sesennu (Hermopolis) und die Sinaihalbinsel. Anubis ist Sohn des Osiris, der Gott mit dem Schakalkopf, der Herr des Grabes, der für die Bestattung der Todten sorgt.

Unter die ältesten und grössten Götter Aegypten's müssen wir Ptah rechnen, den Gott von Memphis, dessen Dienst schon im alten Reich blühte. Leider wissen wir von seiner ursprünglichen Bedeutung fast nichts, da wir durchweg nur speculativ gefärbte Texte über ihn haben. Er wird als Mumie oder als Zwerg abgebildet, mit dem Scarabeus auf dem Haupte und dem Krokodil unter den Füssen. Seinen Namen erklärt man meistens als „Eröffner"; seine am meisten hervortretende Function ist die des Schöpfers; er hat Himmel und Erde, wie auch die Menschen gebildet. Er wird mit einem sonst nicht bekannten Gott Sokar combinirt, auch mit Osiris, als Ptah-Sokar-Osiris. Die Beziehung, in welche Herodot ihn zu den phönicischen Pataeken setzt, hat nur zu verwirrenden Speculationen geführt. Seine Gemahlin ist die löwenköpfige Sekhet, ihr Sohn

---

[1]) R. Pietschmann, Hermes Trismegistos (1875).

Imhotep. Man pflegt Bast, die Göttin von Bubastis, deren Fest Herodot (II, 60) beschreibt, für identisch mit Sekhet zu halten.

Von einer Anzahl anderer Götter wissen wir, dass sie local oder in weiteren Bezirken ein grosses Ansehen genossen haben; auch werden ihnen in den theologischen Texten kosmogonische, soläre oder funeräre Functionen beigelegt, aber über ihre ursprüngliche Bedeutung lässt sich wenig sagen. So steht es mit dem Gott Chum oder Knef in Nubien und in der Kataraktengegend, Khem oder Min in Panopolis und Koptos, der die Fruchtbarkeit von Feldern und Bäumen fördert, dem Krokodilgott Sebak im Fayum, dem kriegerischen Munt in On-Hermonthis, der grossen Göttin von Sais Neith, zu deren Ehre das Lampenfest gefeiert wurde.

Leichter verständlich ist die Verehrung des Gottes Hapi, des Nil. Dass die Aegypter den Fluss, der ihnen allen Segen spendete, göttlich verehrten, ist leicht begreiflich. Freilich scheinen diesem Gott keine besonderen Tempel errichtet worden zu sein, aber überall werden ihm Opfer gebracht, in Hymnen wird er als Gott verehrt und mit anderen Göttern identificirt.

Noch liessen wir einen der grössten Götter bei Seite, der bestimmt war, alle anderen in sich aufzunehmen, Amon von Theben. Allein, wie wichtig diese Gestalt auch in dem Entwickelungsgang der Geschichte sein mag, so wissen wir doch wenig von ihrem Ursprung. Wir kennen die Gestalt dieses Gottes, wie die Könige und Priester sie entwickelt haben; was Amon im Volksglauben war, erzählen uns die Hymnen, die ihn feiern, nicht. So werden wir ihm später, bei der Behandlung der Theologie, wieder begegnen. Er wird wie die anderen Hauptgötter mit den Symbolen von Macht und Leben abgebildet; über seiner Krone sind zwei lange Federn; ob der Ramskopf, den die Griechen ihm geben, ursprünglich ihm gehört, ist zweifelhaft. Die Griechen nannten ihn Zeus (daher Theben, Diospolis), und Herodot leitete aus Theben die Stiftung der zwei Orakel zu Dodona und in der libyschen Wüste (berühmt durch den Besuch Alexander's des Grossen) ab. Die Gemahlin Amon's ist Mut, sein Sohn Khonsu.

Wir wollen diese Götterliste nicht länger machen. Jeder Ort, jede Zeit, jede Verrichtung hatte einen eigenen Gott. Auch fremde Götter drangen ein. Von diesen nennen wir den missgestalteten Bes, der zur Abwendung des bösen Blicks und auf Toilettengegenständen verwendet wurde; die Meisten leiten ihn aus Arabien, Pleyte

von der afrikanischen Somaliküste her. In viel spätere Zeit, unter die Ptolemäer, fällt die Einführung der Verehrung eines Götterbildes, das aus Sinope nach Alexandrien gebracht wurde, wie Plutarch und Tacitus umständlich erzählen. Der fremde Gott führte den Namen Serapis; wir müssen diesen griechischen Serapis von dem einheimischen gestorbenen Apis scharf unterscheiden [1]).

§ 48. Tod, Grab, Unterwelt.

Litteratur. Man vergleiche die betreffenden Abschnitte bei Le Page Renouf, Lieblein und in anderen allgemeinen Werken, und die Abbildungen bei Wilkinson. Ueber das Todtenbuch siehe oben. Ferner: H. Rhind, Thebes, its tombs and their tenants (1862); A. Mariette, Sur les tombes de l'ancien empire que l'on trouve à Saqqarah (Rev. Archéol. 1869); H. Brugsch, Die ägyptische Gräberwelt (1868); J. Dümichen, Ueber die Tempel und Gräber im alten Aegypten und ihre Bildwerke und Inschriften (1872); G. Maspero Etude sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles (J. As. 1880).

Es ist allgemein bekannt, wie stark das ägyptische Leben durch den Gedanken an den Tod beeinflusst war. Das Meiste, was wir vom ägyptischen Alterthum wissen, verdanken wir der Gräberwelt: die lebendige Vorstellung, die wir uns von dem häuslichen und gesellschaftlichen Treiben im Nilthal machen, ist den Abbildungen auf den Wänden der Grabkammern entlehnt; unter den Texten gehören die, welche auf den Sarkophagen oder den Leichenpapyrus stehen, zu den wichtigsten. Für die Aegypter waren eben (nach dem bekannten Wort Diodor's) die Häuser der Lebenden nur Herbergen, die Gräber der Todten ewige Wohnungen. Es wäre aber verfehlt, hieraus den Schluss zu ziehen, dass dieses Volk sich einem jenseitigen Leben auf Kosten der irdischen Gegenwart zugewandt habe. Es waltet im Gegentheil in dieser Religion der Zug, trotz des Todes das Leben festzuhalten und den Tod als ein Ereigniss im Leben darzustellen. Das Leben hört mit dem Tod nicht auf, vielmehr fängt dann ein glückseliger Zustand an; der Sarkophag heisst „Herr des Lebens", die Gestorbenen „Lebende" (anchiu). Aber dieses Leben nach dem Tode entwerthet das gegenwärtige nicht; ungestört darf man sich den Freuden dieses Lebens hingeben. Der Unsterblichkeitsglaube ist im Sinne einer Affirmation des irdischen Lebens gemeint.

---

[1]) E. Plew, De Sarapide (1868). Die Stellen sind: Plut., De Is. et Os. c. 28 (wozu man vergleiche den Excurs von Parthey) und Tacit., Hist. IV, 83 f.

Was mit der Leiche vorgenommen wurde, beschreiben Herodot II, 85—90, Diodor I, 91—93 und das Ritualbuch der Einbalsamirung; übrigens geben die Mumien und die Gräber selbst Auskunft. Gross waren die Vorbereitungen, welche das Begräbniss eines Ansehnlichen oder gar des Pharao forderte; Aermere mussten sich freilich auf weniger kostspielige Art helfen. Für einen Reichen waren ganze Schaaren von Arbeitern beschäftigt, während der achtzig Tage, welche zwischen Tod und Bestattung verlaufen mussten. Erstens wurde die Leiche mumificirt. Auf verschiedene Weise konnten die Einschnitte, die Ausleerung der weichen Theile, die Einbalsamirung stattfinden: die Mumien aus Theben und die aus Memphis z. B. sind in mancher Hinsicht verschieden. Die Eingeweide wurden nicht, wie Porphyrius irrthümlich berichtet, in den Nil geworfen, sondern in besonderen Kistchen beigesetzt. Dann wickelte man die Leiche sorgfältig ein, wobei man die gewöhnliche Form des Körpers so viel als möglich beibehielt. Aber das Geschäft der Taricheuten und anderer Leichenbesorger bildete nur einen Theil der Arbeit dieser Tage. Der Sarkophag (wir besitzen kostbare Granitsärge mit kunstreichem Bildhauerwerk) musste gemacht, die Grabwohnung des Todten eingerichtet werden. Dieses Grab mit Allem zu versehen, damit der Todte nichts entbehrte, war Pflicht; so waren Schreiner, Bildhauer, Weber und Arbeiter aller Art beschäftigt, das Haus des Todten wohnlich zumachen. Endlich brach der Tag an, um in diese Wohnung einzuziehen. Der Todte wurde in feierlicher Procession, die wir oft in den Gräbern abgebildet finden, dorthin geführt. Der Zug bestand aus den trauernden Verwandten, aus gemietheten Klageweibern, aus Sklaven mit Gepäck belastet, aus Priestern, welche Formeln herlasen oder mit den Opfergaben beschäftigt waren, aus dem ganzen Mobiliar für das Grab; die Mumie selbst wurde gewöhnlich auf einem Fuhrwerk durch Ochsen gezogen. So verliess man das Haus des Verstorbenen und richtete sich gegen Westen dem Fluss zu, wo der Zug auf Böten übergesetzt wurde. Am Eingang des Grabes stellte man die Mumie aufrecht, damit die Verwandten Abschied von ihr nehmen konnten, wobei oft rührende Scenen und laute Klagen vorkamen. Den griechischen Berichten hat man entnommen, dass hier eine Art Tribunal auf den Todten wartete, das ihm das Begräbniss verweigerte, wenn er als schuldig erkannt wurde; allein hier liegt, wie Maspero bewiesen hat, ein Irrthum vor, indem das Urtheil, das des Gestorbenen in der Unterwelt harrte, als ein irdisches vorgestellt wird.

Die Leichen der Aermeren wurden in Natron gelegt, dann ein-

fach in ein Tuch gehüllt und in sandigen Boden verscharrt; manche Mumien bewahrte man auch in einer Abtheilung des Hauses bei sich; konnte man aber die Kosten erschwingen, so errichtete man sich ein „ewiges Haus" wie die Pyramiden und Ziegelbauten des alten Reichs, die Felsengräber in Oberägypten. Dass die grossen Todtenstädte, wie die von Memphis und von Theben, im Westen liegen, hat, wie auch die Ueberfahrt über den Nil, symbolische Bedeutung: das Todtenland ist das Land der untergehenden Sonne. Bei der Wahl und Herrichtung des Grabes waltet immer die Absicht, sich der Conservirung der Leiche zu versichern: man begräbt im Sand, den die Ueberschwemmung des Nil nicht erreicht, man errichtet die festesten Bauten, deren Eingang man oft noch sorgfältig verbirgt, damit nicht Habsucht oder Feindschaft eindringen können. Viele Grabgebäude bestehen aus drei Theilen, einem Zimmer, einem unterirdischen Grabgewölbe, wo der Sarkophag stand, und einem Durchgang, welcher dorthin führte. Das Zimmer allein war zugänglich; die Wände dieses Gemachs waren mit den schon genannten Gemälden geschmückt; hier findet man auch Stelen mit Aufschriften und Tische für Opfergaben. Ein besonders gut erhaltenes Grab ist das des Ti in Sakkara, wovon Bädeker eine ausführliche Beschreibung giebt.

Wenn der Todte in seinem Grab angelangt ist, beginnt er ein neues Leben. Symbolisch wird dies dargestellt, indem seine Beine losgemacht, sein Mund und seine Augen geöffnet werden: er lebt wieder, geht, spricht, sieht. Nun bringt man ein Opfer und hält den Todtenschmaus, woran die Mumie theilnimmt. Dabei singt man Lieder, welche zum frohen Genuss einladen. Merkwürdig klingt in einigen solcher auf uns gekommenen Stücke ein skeptischer Ton durch. Das Lied des Harfners und das für den Fürsten Antuf[3]) enthalten die Aufforderung den Augenblick zu geniessen; man müsse sich des Lebens freuen, ehe man zur düstern Wohnung, zum Lande ohne Wiederkehr hinabsteigt, Alles sei ja eitel, darum mache man einen frohen Tag, ehe der Tod die Freude zerstört. Aber dieser Ton ist nicht allgemein. Man muss sich davor hüten, die ägyptische Lehre über den Tod allzu einheitlich darzustellen. Auch hier kommen verschiedene Richtungen vor, und hat auch wohl eine Entwickelung stattgefunden, obgleich es schwer ist, dieselbe im einzelnen nachzuweisen. Was dagegen wohl allgemein war, ist der Todtencultus. Wie bei vielen Völkern, so war auch bei den Aegyp-

[1]) R. P. IV. VI.

tern die Pflege der Todten heilige Pflicht. Diese beschränkte sich nicht auf die Sorge für das Begräbniss, sondern es mussten Gebete für die Todten hergesagt und ihnen Gaben dargebracht werden. Dafür machten die Reichen eine Stiftung, woraus Priester bezahlt wurden, die ihr Grab zu besorgen und ihnen Opfer darzubringen hatten; wie lange eine derartige Stiftung mitunter dauern konnte, zeigt uns die Thatsache, dass unter der 26. Dynastie noch immer (oder vielleicht: wiederum von neuem) Priester für den Dienst der grossen Pyramidenerbauer des alten Reichs fungirten. Besonders aber lag die Pflicht der Todtenpflege durch regelmässige Opfergaben dem Sohne des Verstorbenen ob; daher ist der Besitz eines Sohnes ein Segen, und der Mangel eines solchen, „der auf seinem (des Vaters) Sitz sitzt“, ein Fluch. So sehr bedarf der Todte dieser Gaben und Formeln, dass er sie auch vom Vorüberziehenden erfleht; manche Inschriften beschwören förmlich den Wanderer um ein Suten-hotep-ta (eine heilige Formel) für den Todten.

Die aus dem Leibe entwichene Seele wird in mehrere Theile zerlegt, besonders kommen das Ka und das Ba in Betracht. Das Ka ist das Abbild des Menschen, sein Doppelgänger, Genius, εἴδωλον; Le Page Renouf hat für das Wort die Bedeutung Bild festgesetzt. Dieses Ka entspricht ganz der Beschreibung, welche H. Spencer von dem „other self“ gibt; es ist ein geistigeres, aber immerhin noch materielles Abbild des Menschen, während seiner Lebenszeit als Geist in ihm wohnend, nach seinem Tode um ihn verweilend. Das Bild des Todten, das im Grabe aufgestellt wird, ist nun für dieses Ka als Behausung bestimmt. Dieses Wesen ist es eigentlich, dem der Todtencultus gilt; ihm werden die Gaben dargebracht, deren geistige Essenz (Duft) er geniesst; der Priester des Todten heisst Kapriester. Bleibt also das Ka im Grabe wohnen, so verhält es sich ganz anders mit dem Ba, der Seele, und ihrem geistigen Inhalt, dem Lichtwesen Khu. Diese verlassen die Todtenwohnung und sind in anderen Sphären manchen Schicksalen, Wandlungen und Wanderungen unterworfen. Es leuchtet ein, dass diese beiden Lehren (des Ka und des Ba) verschiedenen Gedankenkreisen entnommen sind und ursprünglich auch nicht zusammengehören, sondern später verbunden wurden. Ein Capitel des Todtenbuches (c. 89) beschreibt, wie die Seele in der Gestalt eines Sperbers die Mumie besucht, um zu sehen, ob sie noch conservirt ist. Es geschieht nämlich zum Zweck einer Wiedervereinigung mit der Seele, dass der Leib dauerhaft gemacht wird. Dafür kommt es namentlich auf die Bewahrung des Herzens (das besonders bestattet wird) an.

Ist der Leib zerfallen, so steht es schlimm um die Existenz des Ka und des Ba, die dann ihre materielle Grundlage verloren haben. Für diesen Fall trifft man aber die Vorsorge mehrere Bilder des Todten aufzustellen, welche, wenn es nöthig ist, d. h. wenn die Mumie zerstört ist, deren Platz einnehmen und wiederbelebt werden können. Aber viel erwünschter ist natürlich die Erhaltung der Mumie selbst. Ihre Conservirung zum Zweck der Wiederbelebung ist den schützenden Genien des Grabes anheim gestellt; auch manche magischen Mittel und Formeln, Amulette, Hypokephaleen u. s. w. sind dazu in dem Sarkophag zu finden.

Das 125. Capitel des Todtenbuchs beschreibt das Urtheil über den Todten, der in den grossen Gerichtssaal vor das göttliche Tribunal tritt, um von Sünden freigesprochen zu werden. Dieses Capitel, eigentlich mehr eine selbständige Schrift, ist sehr merkwürdig, und die dazu gehörige Abbildung ist durch viele Reproductionen sehr bekannt. Man sieht, wie der Todte durch die Göttin der Wahrheit eingeführt wird. Sein Herz wird auf der Wage gegen die Feder der Wahrheit aufgewogen, ein Geschäft, das Horus und Anubis besorgen, während Thot das Resultat auf einer Tafel verzeichnet. Jenseits der Wage sitzt ein Thier, eine Art Höllenhund, und weiter auf einer Lotusblume die vier Grabgeister, Amset, Hapi, Kebsenef, Tiumutef, endlich Osiris und darüber die kleineren Figuren der 42 Richter der Unterwelt. Der Text geht ganz von der Annahme aus, dass der Todte gerechtfertigt wird, auf eine Verurtheilung und Strafe enthält höchstens das Ungeheuer neben der Wage eine Anspielung. Wir finden übrigens hier manche Gedanken neben einander, welche kaum zusammen gehören. So tritt das Magische sehr hervor, namentlich wird der Kenntniss der Namen grosse Bedeutung beigelegt; die Thüre lässt den Todten nicht ein, bevor er die Schwelle, die Pfosten u. s. w. bei ihren Namen genannt hat, und der Todte tritt vor Osiris und die 42 Richter mit freudiger Zuversicht, weil er ihre Namen kennt. Aber von der anderen Seite kommt es doch auf den sittlichen Werth an. Der Todte tritt vor das Tribunal mit dem Bewusstsein frei zu sein von Sünden, welche ihn verdammen konnten; er legt eine Art Unschuldsbeichte ab, worin er die Sünden aufzählt, von denen er sich frei weiss: ein merkwürdiges Stück, das zugleich uns einen Blick gönnt in die moralischen Anforderungen, welche die Aegypter machten.

Sehr alt ist die Identification des Todten mit der Gottheit, namentlich mit Osiris, wesshalb er auch heisst „der Osiris N. N.“ und mit dem Götterbärtchen abgebildet wird. Diese Identification

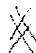
kommt schon auf dem Sarge des Königs Menkara, eines Pyramidenerbauers aus dem alten Reich vor, und die wichtigsten Abschnitte des Todtenbuchs (wie das alte Capitel 17, ferner 64, 72 u. a.; auch der Sonnenhymnus Cap. 15 geht von derselben Anschauung aus) bekunden diesen Glauben. Wie alt derselbe ist, geht auch daraus hervor, dass in dieser Vorstellung die Götter von Theben ganz abwesend sind; es sind hauptsächlich die von On-Heliopolis und die von Thinis-Abydus, mit denen die Todtenreligion sich befasst: Ra, Tum, Osiris. Wenn in Cap. 42 die einzelnen Glieder des Todten mit irgend einer Gottheit in Verbindung gebracht werden, während Thot für das Ganze sorgt, so steht dieser Gedanke vereinzelt da; in der Regel begegnen wir der Anschauung, dass der Todte mit dem Sonnengott eins wird. Daher die Bedeutung von Abydus für den Todtencultus; Viele lassen sich dort in der Stadt des Osiris begraben oder schicken wenigstens eine Stele dorthin. Der Uebergang über den Nil wurde zum Sinnbild der Ueberfahrt in eine jenseitige Welt, und in diesem symbolischen Sinn ist wohl die Nachricht von Todtenseen aufzufassen, worüber die Leichenprocessionen gingen.

Durch seine Identification mit dem Gotte hat nun der Todte seinen Platz in dem Sonnenschiff. Aber auch den Kampf der Sonnengötter macht der Todte mit: die Gegensätze Licht und Finsterniss, Leben und Tod werden mit einander combinirt. Die Reise des Todten in die Unterwelt (Ament) ist die unterirdische Bahn der Sonne, ehe sie wieder am Osthorizont auftaucht. Eingehend wird nun diese Reise mit ihren Beschwerden und ihren verschiedenen Stationen behandelt (u. a. Cap. 149). Die Seele des Todten hat manchen Kampf zu bestehen, gegen Ungeheuer, Schlangen, Krokodile und gegen alle Schrecken der Unterwelt. Während also seiner Leiche Verwesung oder Zerstörung droht, läuft seine Seele nicht geringere Gefahr. Wie wird er diese überwinden und dem zweiten Tod entgehen? Es sind wieder vielfach magische Sprüche, die verborgenen Namen der Götter, welche ihn retten und siegreich hervortreten lassen, wie der Gott Osiris selbst. Die völlige Identification der Wiederbelebung (des Hervortretens im Licht) des Gottes Osiris und des Todten ist in einigen wichtigen Texten, die auch oft auf Leichenpapyrus vorkommen, stark ausgeprägt: die Klagen von Isis und Nefthys, und das Buch des Lebensathems[1]). Um ihm dabei zu helfen, giebt man dem Todten die nöthigen Formeln und

[1]) R. P. II. IV.

Namen mit in den Sarg und schreibt sie auf den Sarkophag; hierin liegt der Ursprung der funerären Litteratur, deren grösste und wichtigste Sammlung wir im Todtenbuch besitzen. Dieses Todtenbuch ist wesentlich eine Sammlung magischer Texte, nicht eine systematische Zusammenfassung der Lehre über das Leben nach dem Tod. Daher lässt es manche unserer Fragen unbeantwortet; eine Lücke, welche zum Theil durch andere Texte ausgefüllt wird. So giebt das Buch der Unterwelt eine Beschreibung von Qualen durch Höllenflammen, während das Ament des Todtenbuchs kein Ort der Strafe ist, sondern die Unterwelt, wo die Sonne, sowie der Osiris N. N. kämpfen und siegen. Solche sind die Gedanken, die am klarsten aus den Todtentexten hervorleuchten; aber der Stoff ist noch nicht erschöpft, und manches Andere hat daneben seinen Platz. Dies im Zusammenhang darzustellen ist uns noch nicht möglich, wir müssen uns mit den losen Fragmenten begnügen, da jede systematische oder historische Ordnung verfrüht wäre. Dem oben Bemerkten fügen wir noch eine Nachlese hinzu.

Die Aussicht auf Kampf und Sieg im Ament, und die auf Wiederbelebung des Leichnams waren nicht die einzigen Hoffnungen, welche die Aegypter hegten. Es ist auch die Rede von einem glücklichen Leben in den Feldern von Aaru, wo der Mensch wieder lebt wie auf der Erde, aber in einem Lande, das dem Jenseits angehört. Auch hier bebaut er den Acker, der ihm eine ganz ausserordentliche, göttliche Ernte einträgt. So setzt er im Jenseits die irdischen Beschäftigungen fort. Eine andere Vorstellung von dem Ort, wo die Seligen sich aufhalten, findet Lieblein in dem Wort Deva, das den Sternenhimmel andeutet; diese Ansicht hat aber bei anderen Aegyptologen keinen Anklang gefunden. Anders steht es um die Metamorphosen, wovon im Todtenbuch nicht weniger als 12 Cap. handeln, ohne aber die Sache recht deutlich zu machen. Der Todte nimmt verschiedene Gestalten an (eines Sperbers, einer Schlange u. s. w.), was dies aber bedeute, leuchtet nicht ein. So viel scheint sicher, dass wir nicht an eine Seelenwanderung zu denken haben. Herodot schreibt zwar diese Lehre den Aegyptern zu, aber diese Metamorphosen finden nicht auf Erden statt, tragen nicht den Charakter von Strafe oder Läuterung, sondern sind ganz freiwillig; mit indischer und pythagoräischer Seelenwanderung haben sie also nichts gemein. Birch schreibt diesen Texten mystische Bedeutung zu und bezieht sie auf die Absorption der Seelen in die kosmische Seele, Brugsch auf die Sonnengeburt. Das Räthsel ist aber noch nicht gelöst.



§ 49. Theologische und kosmogonische Systeme.

Schon wiederholt, sowohl bei der übersichtlichen Skizzirung der verschiedenen Ansichten über die ägyptische Religion, als bei der Aufzählung der einzelnen Götter, war von der Arbeit der Theologie, „der verborgenen Weisheit“ der Aegypter die Rede. Wir meinten vom Volksglauben ausgehen zu müssen, und konnten nicht zugeben, dass die Götter und ihre Mythen philosophischen Anschauungen ihren Ursprung verdanken. Dennoch liegt dieser Irrthum sehr nahe, und können wir uns kaum darüber wundern, dass, nach dem Vorgang der Griechen, auch so viele Neueren darein verfallen.

Die Aegypter haben nämlich selbst, wenn auch nicht ursprünglich und allgemein, so doch sehr früh und in den weiten Kreisen der durch Priester erzogenen Gebildeten, ihre Religion symbolisch betrachtet; sie haben ihr gewisse theologische und philosophische Gedanken untergeschoben, ohne darum von der materiellen Realität der Anschauungen loszulassen. Darin nun liegt die grosse Schwierigkeit, von der ägyptischen Religion eine klare Ansicht zu gewinnen. In Aegypten hat man die Stufe, auf welcher theologische Speculation stattfindet, schon früh erreicht; sogar die Anfänge philosophischen Denkens sind hier unverkennbar vorhanden; aber dies Alles ist von der mythischen Denk- und Ausdrucksweise noch nicht gelöst, und auch nicht im Bewusstsein der Priestertheologen selbst ist der geistige Kern frei oder auch nur von der materiellen Hülle zu unterscheiden. Daher kann man in diesen Speculationen alberne, leere, gedankenlose Symbole, oder tiefsinnige Blicke, welche dem Wesen der Dinge auf den Grund gehen, erkennen: Beides nur mit halbem Recht. Was wir hier vor uns haben, ist ein Gedankenprocess, der nicht zur Reife gekommen ist. Diesen Process nun historisch darzustellen und richtig zu beurtheilen, lassen unsere Quellen bei weitem nicht zu. Es ist gewiss nicht eine einheitliche Lehre, sondern es sind allerlei mehr oder weniger abgeschlossene Systeme, welche sich in den verschiedenen Centren der Wissenschaft gebildet haben. Wir kennen deren kaum einige: die, welche von On-Heliopolis und von Theben ausgegangen sind. Dazu kommt, dass wir fast keine ägyptischen Texte haben, die nicht unter dem Einfluss dieser theologischen Arbeit stehen, nicht den Geist der „Geheimlehre“ athmen. Daraus schliessen wir nicht auf die Ursprünglichkeit dieser Lehre; wohl aber wird es uns unmöglich, uns eine klare Vorstellung von der Religion zu bilden, die ihr voranging, da jene Lehre schon fast alle unsere Quellen färbt. Von manchen Göttern

(wie Ptah, Chnum, selbst Amon) kennen wir eigentlich ausschliesslich, was ihre Bedeutung in der theologischen Speculation war; andere (wie Ra, Thot, Osiris), die wir etwas mehr als Volksgötter kennen, sehen wir doch auch meistens durch die Brille der Theologie. Der Maassstab fehlt uns, um die Scheidung durchzuführen zwischen den Bestandtheilen, welche dem Volksglauben, und denen, welche der Theologie angehören. Bei diesem Sachverhalt müssen wir uns bescheiden. Wir versuchen nicht die Symbole zu erklären. Es ist uns nicht bekannt, welche Gedanken man sich dabei gemacht hat, als man den Scarabeus als Symbol des Werdens, den Geier für die Müttergöttinnen, die Kuh für den Himmel, u. s. w. gesetzt hat, und ob solchen Combinationen noch etwas Anderes als zufällige Aehnlichkeiten von Sprache oder Schrift zu Grunde lagen. Auch werden wir keine systematische Darstellung geben, weil eine solche bis jetzt immer auf einer willkürlichen Auswahl der verwendeten Züge beruht. Darum beschränken wir uns wieder auf eine Aufzählung derjenigen Gedanken, die am klarsten hervortreten.

Zuerst erinnern wir an die allgemeine Identification der Götter mit einander. Es fällt gleich in die Augen, auch bei oberflächlicher Kenntniss der Texte, wie unmöglich es ist, die Eigenschaften der einzelnen Götter oder die Sphäre ihrer Thätigkeit von einander zu sondern. Daher die Behauptung vieler Aegyptologen, dass die ägyptischen Götter im Grunde alle dasselbe bedeuten: die Götter die Sonne, die Göttinnen Mütter oder etwas Anderes. Dies ist nun aber bestimmt nicht der Fall. Wohl aber sind schon früh die Götter so ziemlich alle nach dem Schema der Lichtgottheiten dargestellt. Daher die combinirten Namen: Amon-Ra, Ra-Osiris und viele andere. Aus diesem Grunde ist es so schwer, aus den Texten das Wesen der Götter zu ergründen. Ptah ist wahrscheinlich ursprünglich kein Sonnengott; dennoch heisst er so deutlich als möglich Sonnenscheibe u. s. w. Dass Set im Sonnenschiff vorkommt, ist also auch nicht entscheidend für sein ursprüngliches Wesen. Alle diese Erscheinungen erklären sich dadurch, dass die Theologie die Göttervielheit, welche sie bestehen liess, doch in einer Wesenseinheit aufgehen liess.

Dasselbe ist auch ersichtlich aus der Weise, wie jeder Gott, freilich nicht mit Ausschluss anderer, sondern in seiner Einheit mit ihnen als der höchste gefeiert wird. Und dieses geht hier nicht aus dem Bedürfniss der Frömmigkeit hervor, welche den jeweilig gegenwärtigen Gott als allmächtig prädicirt und von ihm Alles erwartet, sondern es ist die Speculation, welche zu einem höchsten Wesen gelangt, das die ganze Welt durchdringt, der kosmischen Kraft, welche sich

überall in der Natur, aber am meisten im Licht des Himmels offenbart. Es lohnt sich die Mühe, diese Anschauung durch die am stärksten sprechenden Beispiele zu illustriren. So ist Ra, mit Tum, Osiris, Horus identisch, der höchste Gott[1]), der Schöpfer, der allein aus sich selbst hervorgeht und alle Wesen aus sich hervorgehen lässt, der am Himmel scheint, aber auch im Ament herrscht, der allein Seiende, das Werden, der Vater der Götter, der Verborgene und der Offenbare. Keineswegs beschränkter wird Osiris dargestellt; man denke nur an die lange Liste seiner Namen (Todtenb. 142), welche ihn als den einzigen, den Herrn des Lebens, der an allen Orten und unter allerlei Symbolen verehrt wird, darstellen. Aber nicht weniger ist Chnum und dann wieder Ptah der einzige Gott, der Bildner, Schöpfer, Herr der Wahrheit, Vater des Lichtgottes Ra.

Bei keinem Gott sehen wir den Uebergang der populären Vorstellung, von welcher der Cultus ausgeht, zu der mystisch-theologischen deutlicher als bei Thot. Seine Befugnisse sind im Volksglauben schon weit genug, als Gott des Maasses (wir erwähnten schon, dass er wahrscheinlich ursprünglich Mondgott war), der Intelligenz, der Schrift, der beim Gericht der Unterwelt Schuld oder Unschuld des Gestorbenen auf die Schrifttafel einträgt. Nun giebt aber die Theologie ihm kosmische Functionen. Er wird zum göttlichen Wort, das den Sieg des Lichtes über die Finsterniss entscheidet, der Sonne ihr Auge zurückgiebt, Wahrheit, d. h. kosmische Ordnung, handhabt; denn „was seinem Munde entströmt, geschieht, und was er spricht, wird.“ So ist er denn „der ungeborene, einzige Gott“, Herr des Himmels und der Erde, „Urheber der Typen, dessen was ist, und was da sein wird“; im vollen Sinn Hermes Trismegistos. Aehnlich ist der Fall mit der Verehrung des Nilflusses, deren populärer Charakter nicht schwer zu fassen ist, welche aber ebenfalls einen mystischen Aufschwung genommen hat. Der Vater Nil wird nicht bloss mit manchen Namen, welche ihn als den breiten, vollen, verjüngten u. s. w. beschreiben, gefeiert, nicht bloss als Herr der Fische und Spender des Segens, von dem die Fruchtbarkeit abhängt, angefleht; in einem bekannten Nilhymnus[2]) zieht die Theologie auch diesen Gott in ihren Kreis; er wird mit Amon, Ra, Ptah zusammengefasst, als ein unsichtbarer, verborgener Gott, als ein himmlischer, von dem selbst das Licht

[1]) Todtenb. Cap. 17, worin Brugsch (Rel. u. Myth. p. 21) versucht hat, durch Unterschied im Druck die älteren Elemente von den jüngeren zu sondern. Man sehe auch eine „Litanie des Ra“, R. P. VIII.

[2]) R. P. IV.

herrührt, dargestellt. Kosmogonisch wird also der irdische Fluss mit dem Himmelswasser combinirt: aber nicht wenig trug zu dieser mystischen Fassung das Geheimnissvolle der Erscheinung des Nil bei, zu dessen unbekannten Quellen der Todte auf seiner Reise nach der Unterwelt gelangt (Todtenb. 146).

Auch die Göttinnen werden in kosmische Kräfte umgewandelt. So die grosse Göttin von Sais, die Neith, in deren Tempel nach griechischen Berichten die Inschrift gelesen wurde: „Ich bin, was da ist, was da sein wird, und was gewesen ist. Meinen Chiton hat keiner aufgedeckt. Die Frucht, die ich gebar, war die Sonne“ [1]). Die ägyptischen Texte bestätigen vollkommen diese Fassung der Neith, als der Mutter des Ra, die Alles schuf. Aehnliches sagen die Inschriften auf dem Tempel zu Dendera von der Hathor aus, welche sie als Mutter des Gottes, Herrin des Himmels, schöpferische Lichtgöttin beschreiben.

Von keinem Gott wird aber stärker in diesem Sinne gesprochen, als von Amon, der in der thebanischen Periode, d. h. also in der classischen Zeit der Litteratur, geradezu alle anderen absorbirt. Unter den berühmtesten Götterhymnen gehört einer auf Amon-Ra wahrscheinlich in die Zeit der 19. Dynastie [2]). Das Bild, worunter Amon hier symbolisch dargestellt wird, ist der Stier; er heisst „der Stier seiner Mutter“, eine Bezeichnung für die schöpferisch sich verjüngende Kraft, welche aus dem früher Gesagten schon deutlich ist. Uebrigens steht hier besonders der Gedanke der allgemeinen Schöpfung im Vordergrund. Amon ist der Herr der Götter und der Menschen, der beide geschaffen hat, der das Licht hervortreten lässt, der den Thieren ihren Unterhalt giebt und den Pflanzen das Wachsthum, der Alles stützt, der Einzige, der Schöpfer der ganzen Erde, der aber der Herr ist in Theben, und von dem auch die Menschen in ihren verschiedenen Verhältnissen Leben und Heil erwarten.

So stellt die Theologie diese Götter durchaus als kosmische Kräfte vor, welche die ganze Welt hervorbringen, tragen, beseelen, sich in ihr überall offenbaren. Daraus erhellt schon, wie innig der Zusammenhang zwischen den theologischen und den kosmologischen Gedanken ist; auch in Aegypten ist die Kosmogonie Theogonie; sie geht aus, um dies gleich zu bemerken, von der Vorstellung der Geburt des Lichts.

---

[1]) Plato, Timaeus, p. 21 E; Plutarch, De Is. et Os. c. 9, der aber irrthümlich Isis für die Göttin von Sais hält.

[2]) R. P. II. Es ist derselbe Hymnus, den Grébaut mit ausführlichen Noten versehen herausgegeben hat.

Als Urprincip, woraus alles Leben hervorgeht, galt den Aegyptern, wie manchen anderen Völkern, das Wasser. Dieses Urwasser heisst Nun, und dabei denkt man sowohl an den Himmelsocean als an das die Erde umschliessende Meer, wie auch an den Nil; es enthält alle männlichen und weiblichen Keime des Lebens (Väter und Mütter, Stier und Kuh, Scarabeus und Geier), und die schöpferischen Götter werden wohl mit diesem Nun identifizirt. Namentlich wird aber die Geburt des Sonnengottes aus dem Urwasser abgeleitet; Ra erscheint aus dem Nun, wobei auch die Vorstellung eines kosmischen Eies, woraus Ra hervortritt, nicht fehlt.

Mit diesen Zügen, welche schon in alten Texten nachweisbar sind, ist aber die Kosmogonie nicht abgeschlossen. Es kommen vier Götterpaare vor, welche die Urprincipien der Welt anzudeuten scheinen. Diese Ogdoas besteht aus den Göttern Nun, Heh, Kek, Nenu, je mit einer weiblichen Begleiterin. Sie werden abgebildet mit Frosch- und Schlangenköpfen, auch wohl in der Gestalt von Hundsaffen, welche die auf- und die untergehende Sonne begrüssen; an ihre Spitze tritt dann der Gott der Hundsaffen, Thot, mit dem sie einen Kreis von neun bilden. Ueber den Ursprung dieser Lehre gehen die Ansichten auseinander. Lepsius [1]) hat in diesen 4 Göttern die 4 Elemente (Wasser, Feuer, Erde, Luft) gefunden, leitet aber die ganze Vorstellung von der griechischen Elementenlehre ab und glaubt, dass sie erst unter den Ptolemäern in Aegypten eingedrungen sei. Die Richtigkeit dieser Deutung ist von Dümichen und von Brugsch bezweifelt worden, welch letzterer die kosmogonischen Speculationen der Aegypter ausführlich erörtert. Er sieht in der Geburt des Lichts aus dem Wasser (Ra aus Nun) den Ausgangspunkt aller mythischen Anschauungen der Aegypter; dieser Gedanke gilt allerdings auch bei Lepsius als alt-ägyptisch. Aber Brugsch geht weiter, wenn er in dem Paare von Nun die Urmaterie, in dem von Heh die thätige Kraft, welche als Zeit (Aion), Verlangen (Eros), Luft (Pneuma) gefasst wird, in dem von Kek die Finsterniss (Erebos), in dem von Nenu den kosmischen Niederschlag findet und diese Vorstellungen wohl gelegentlich mit fremden, aus den Kosmogonieen der Phönicier, Hesiod's, vergleicht, aber doch als altägyptisch anerkennt. Er fasst den Inhalt dieser Uranschauungen auf folgende Weise zusammen. „Im Anfang war weder Himmel noch Erde. Von dichter Finsterniss umgeben erfüllte das All ein grenzenloses Urwasser (Nun), welches in seinem Schoosse die

---

[1]) R. Lepsius, Ueber die Götter der 4 Elemente bei den Aegyptern (1857).

männlichen und weiblichen Keime, oder „die Anfänge“ der zukünftigen Welt in sich barg. Der göttliche Urgeist, unzertrennlich von dem Urstoff des Urwassers, fühlte das Verlangen nach schöpferischer Thätigkeit, und sein Wort erweckte die Welt zum Leben, deren Gestalt und formenreiche Gebilde sich in seinem Auge vorher abgespiegelt hatten. Ihre körperlichen Umrisse und Farben entsprachen nach ihrer Entstehung der Wahrheit, d. h. den Urvorstellungen des göttlichen Geistes über sein künftiges Werk. Der erste Schöpfungsact begann mit der Bildung eines Eies aus dem Urgewässer, aus dem das Tageslicht (Ra), die unmittelbare Ursache (ra) des Lebens in dem Bereiche der irdischen Welt, herausbrach. In der aufgehenden Sonne verkörperte sich die Allmacht des göttlichen Geistes in ihrer glanzvollsten Gestalt.“ Allerdings müssen wir uns des Eindrucks erwehren, als seien diese Gedanken in dieser begrifflichen Form von den Aegyptern gefasst, sie sind vielmehr aus den Symbolen destillirt. Aber auch mit dieser Beschränkung bleibt der Zweifel offen, ob diese Gedanken in ihrem Zusammenhang altägyptisch sind. Im einzelnen hat Brugsch die meisten belegen können, für das Ganze der systematischen Kosmogonie hat er aber die Ansicht von Lepsius über ihren jungen Ursprung nicht widerlegt. Auch wenn diese Frage unentschieden bleibt, so steht es doch fest, dass auch kosmogonische Speculationen einen Theil des Inhalts der Arbeit in den theologischen Schulen bildeten.

§ 50. Cultus und Moral.

So weit unser Blick in das ägyptische Alterthum hinaufreicht, finden wir die Lust zu grossartigen Bauten stark ausgeprägt. Schon die Fürsten des alten Reichs werden als grosse Bauherren erwähnt, wie denn die Pyramiden von ihnen herrühren. Von den vielen Tempeln, welche sie den Göttern errichtet haben, ist aber keiner auf uns gekommen, ausgenommen (vielleicht) ein grosser Quaderbau, den Mariette in der unmittelbaren Nähe der Sphinx von Gize entdeckt hat, (ein Gebäude, dessen Bestimmung aber unsicher ist). Die Tempel, welche theilweise oder ganz erhalten sind, datiren aus den Zeiten der thebanischen Herrschaft, wie die auf den Ruinen des alten Theben, oder noch aus jüngerer Zeit, wie der Hathortempel zu Dendera, der des Horus zu Edfu, der der Isis auf der Insel Philae, die sämmtlich von den Ptolemäern gebaut worden sind, und von denen der zu Dendera sogar erst in der Römerzeit fertig geworden ist, wenn auch an denselben Stellen und wahrscheinlich

grösstentheils nach demselben Plan schon früher Tempel vorhanden gewesen sind. Auf diese Ueberreste sind wir angewiesen, um uns eine Vorstellung von den ägyptischen Tempeln zu machen; denn die Beschreibungen Herodot's sind dürftig. Besonders grossartig sind die Tempelbauten Theben's, deren Mittelpunkt das grosse Heiligthum des Amon zu Karnak war, das in der Blüthezeit der thebanischen Macht geradezu als Reichstempel zu betrachten ist. Die Tempel, welche wir kennen, sind meistens nach dem folgenden Plan gebaut. Den Eingang bilden grosse Thorbauten, sog. Pylonen, vor welchen noch Obelisken und mitunter kolossale Bildsäulen des Pharao, der den Tempel gestiftet hat, aufgestellt sind. Eine Sphinxallee führt von dem Thor zu dem eigentlichen Tempel, wo man in eine grosse überdeckte Säulenhalle, ein Hypostyl, eintritt, das z. B. im Tempel von Karnak ungeheure Proportionen hat. Von da öffnet sich der Eingang zu den inneren Räumen des Tempels, im allerinnersten herrscht vollständiges Dunkel; da ist das Bild oder Symbol der Gottheit aufgestellt. In Theben waren mehrere Tempel und andere Gebäude mit einander durch Alleen verbunden und gemeinschaftlich durch eine abschliessende Mauer umgeben. Von den Abbildungen auf den inneren und äusseren Wänden der Tempel haben wir bereits geredet. Die Bestimmung dieser Tempel liegt schon in ihrer Einrichtung angedeutet. Sie waren nicht zum Versammlungsort einer grösseren Gemeinde geeignet, auch nicht zur Wohnung der Priesterschaft, sondern bloss zur Aufbewahrung der Götterbilder, der heiligen Geräthe und der Schätze. Wenigstens zum eigentlichen Gebäude hatten nur die Priester und der König Zutritt; in den Raum zwischen dem Thor und dem Tempel wohl eine gewisse Anzahl Eingeweihter, aber gewiss nicht die Masse des Volks. Im Tempel wurden die Gaben den Göttern dargebracht und Alles für ihren Dienst besorgt; hier stellten sich auch die Processionen in Ordnung, welche aber das Tempelgebiet verliessen, um mit dem Götterbild einen, bisweilen grossen, Umzug zu halten. Für die Bedürfnisse des Tempeldienstes war durch Dotationen reichlich gesorgt; wir besitzen noch einige Listen, aus welchen wir ersehen, dass die Tempeleinkünfte oft aus dem Ertrag verpachteter Aecker bestanden.

Von den Befugnissen der Priester geben die griechischen Berichte (wie Herod. II, 37, Diodor I, 73) uns etwas übertriebene Vorstellungen. Wie gross ihr Einfluss auch war, bildeten sie keine abgeschlossene Caste, und zu einer Suprematie im Staat haben sie es nur vorübergehend gebracht. Das Erstere geht aus den Inschriften deutlich hervor. Auch aus niederen Kreisen konnte man sich

zu hohen priesterlichen Würden emporschwingen, und einige Beispiele von Leuten, welche es zum Oberpriesterthum erst brachten, nachdem sie die niederen Stufen durchlaufen hatten, zeigen, dass dieser Rang nicht erblich war, wenn es auch vorgekommen sein mag, dass ein Sohn seinem Vater nachfolgte. Von der anderen Seite bemerken wir, dass die priesterlichen Functionen mit anderen sich sehr gut combiniren liessen; wir begegnen mehreren Priestern, die zugleich hohe Staatsämter verwalteten, den Kriegsangelegenheiten oder den Finanzen vorstanden. Doch ihrer leitenden Stellung im Staat standen manche Hindernisse entgegen. Sie waren Priester localer Götter, localer Culte, die keine allgemeine Geltung beanspruchen konnten. Nur in der Zeit der thebanischen Dynastie gelangte der Cultus des Amon zu allgemein nationaler Bedeutung, und konnte das Priestercollegium von Theben seine Macht als eine Macht im ganzen Staate ansehen. Aber immer bildete die königliche Macht in Aegypten die Grenze der priesterlichen. Alle Rechte der Priesterschaft kamen auch dem Pharao, der ihr Haupt war, zu. Nie konnte die Priesterschaft den Gedanken hegen, die königliche Macht zu beseitigen; als diese unter den späteren Ramessiden schwächer wurde, und thatsächlich die Herrschaft immer mehr dem thebanischen Oberpriester zufiel, griff dieser endlich selbst nach der Doppelkrone und bezeugte damit, dass er die königliche Gewalt als der priesterlichen überlegen achtete. Dass dennoch der Einfluss der Priester gross gewesen ist, können wir nicht bezweifeln. Er beruhte wesentlich auf ihrer Bildung. Die Priester waren die Schriftführer und die Lehrer; die Macht, welche in einem Culturvolk der Litteratur zufällt, war in ihren Händen; die Erziehung der Jugend aus den höheren Kreisen, welchen die Leitung im Staat zufiel, war eine priesterliche. In ihrer Lebensweise werden die Priester sich wohl nicht stark von diesen höheren Kreisen unterschieden haben. In Kleidung (leinen, und für fungirende Oberpriester bisweilen ein Pantherfell), Speise, Waschungen waren sie besonderen Reinheitsregeln unterworfen. Für den Dienst der Göttinnen kommen, schon in den ältesten Zeiten, Priesterinnen vor; aber auch Amon zu Theben hatte seine Pallakides (wie die Griechen sie nannten), welche aus Frauen ansehnlicher, sogar fürstlicher Geschlechter sich recrutirten. Manche Priesterinnen werden mit dem Sistrum abgebildet, einem Klapperinstrument, wovon Plutarch (de Is. et Os. 63) eine richtige Beschreibung und eine sehr philosophische Deutung giebt. Uebrigens waren die Beschäftigungen der verschiedenen Rangstufen der Priester mannigfach. Wir finden mehrere

Classen bei Clemens Alex. und im bilinguen Decret von Canopus, unter Ptolemäus III, aufgezählt [1]). Dort begegnen wir dem Oberpriester, der dem Tempel vorsteht, den Propheten, welche aus den Weisesten und Ansehnlichsten gewählt wurden, den heiligen Schreibern mit den Federn auf dem Haupt und dem Schriftzeug in der Hand, den Stolisten, welche die Götterbilder kleiden und schmücken, den Wissenden, heiligen Vätern, Sängern, Pastophoren, Hierodulen, u. A. Wenn wir auch nicht im einzelnen die Organisation der Priesterschaften Aegypten's kennen, so sehen wir doch, dass in vielen Rangstufen, vom gewöhnlichen Diener bis zum einflussreichen Reichsgrossen, manche Geschäfte den Priestern oblagen: die Unterhaltung des Tempels, die Besorgung der Opfer und anderer heiliger Verrichtungen, die Deutung der Zeichen und Erklärung der Träume, die Pflege der Wissenschaft und die Erziehung der Jugend, die Verwaltung mancher Staatsgeschäfte und die Berathung des Pharao. Ueber die geheime Weisheit, deren Inhaber die Priester gewesen wären, haben wir schon früher gesprochen; es wirkt in dieser Ansicht noch immer der Eindruck des Geheimnissvollen nach, den Aegypten auf Herodot gemacht hat. Wohl nahte der Priester der Gottheit nur mit tiefer Ehrfurcht; dies bekunden die Reinheitsvorschriften, welche er befolgen musste, vielleicht auch das Dunkel, worin er das Götterbild bewahrte, jedenfalls das Verbot (wieder nach Herodot) sexuellen Umgangs in den Tempeln, und endlich am meisten der Umstand, dass eine gewisse Weihe nothwendig war, um zu den göttlichen Mysterien zugelassen zu werden. Das Nähere hierüber wissen wir nicht; dass aber der Gegensatz des Geweihten und des Ungeweihten in der ägyptischen Religion eine wichtige Rolle spielte, können wir nicht bezweifeln.

Ueber den Todtencultus haben wir schon das Nöthige gesagt; hier müssen wir nun anführen, auf welche Weise die Aegypter ihren Göttern dienten. Die Denkmäler zeigen uns oft die Verehrer des Gottes in betender Stellung, mit gehobenen Händen oder mit einem gebogenen Knie; die Texte enthalten mehrfach den Dank derjenigen, deren Bitten der Gott erhört und deren Wunsch er erfüllt hat. Als Gaben werden den Göttern, wie den Todten, Brod, Kuchen, Ochsen, Gänse, Wein u. s. w., besonders Rauchwerk dargebracht. Ueber die Bedeutung, welche dem Opfer beigemessen wurde, fehlen uns eingehendere Nachrichten; eine Theorie darüber scheint nicht besonders ausgebildet gewesen zu sein. Der Cultus war in Aegypten

[1]) Das Dekret von Canopus, R. P. VIII. Ueber die verschiedenen Priesterclassen, Ebers, Aeg. u. die B. M. p. 341 ff.

ein durch die Ritualbücher geregelter täglicher Dienst, den die Priester den Göttern in ihren Tempeln darbrachten, durch Feueranzünden, Räuchern, Anrufen u. s. w. Die Höhepunkte bildeten aber die grösseren Feste, jährlich oder monatlich; die verschiedenen Orte hatten ihre eigenen Festcalender. Herodot (II, 58—64) führt mehrere grosse Feste an, worunter das zu Bubastis und das Lampenfest der Göttin von Sais besonders in den Vordergrund treten. Uebrigens gab es mehrere Anleitungen zu Festen: die Nilfeste, die der Ernte, der Solstitien, die auf den Geburtstag, bei der Thronbesteigung oder nach einem Sieg des Pharao, die jährlichen zu Ehren eines Gottes u. s. w. Es wurden grosse Versammlungen (Panegyrien) abgehalten, namentlich aber die Götterbilder in feierlicher Procession mit Tanz und Musik herumgeführt, mitunter auf einem langen Weg, so z. B. wenn die Hathor von Dendera den Horus von Edfu besuchte. Mehrere Abbildungen führen uns einen derartigen Zug vor, so wird Ramses III abgebildet, wie er auf seinem Thron zum Tempel seines Vaters Chem getragen wird, um dessen Herrlichkeit zu schauen.

Eine besondere Stelle kommt im Cultus dem König zu. Er hat nicht bloss, wie wir bereits sahen, die höchsten priesterlichen Rechte, sondern er ist selber Object der Verehrung, als der Repräsentant der Gottheit auf Erden. Der Pharao ist der Sohn der Sonne, des Ra, des Amon, und, wie sein Vater, verbreitet er Licht und Segen auf die Erde. Er sitzt auf dem Thron des Horus; seine Herrschaft ist die des Gottes, dessen lebendes Bild er ist, und der ihm Sieg im Krieg gegen seine Feinde verleiht. Die göttlichen Embleme des Lebens und der Macht kommen auch dem König zu, hinter dessen Namen die Formel anch, usa, seneb (Leben, Gesundheit, Kraft) nicht fehlen darf. Und wie die Götterbilder und die Todten, so werden auch die Könige bei ihrer Krönung in der Gegenwart der Götter gesalbt.

Das magische Element fehlt bei den Aegyptern keineswegs. Wir haben schon den Werth kennen gelernt, den es für den Todten hat, die Namen der Götter zu wissen. Der Glaube an die wirksame Kraft der Zaubersprüche beherrscht auch z. B. die ganze Medicin. Die bösen Zauber, von denen Uebel herrühren, werden durch die Anrufung der mächtigen grossen Gottheiten gelöst. Der Mensch identificirt sich sogar mit dem guten Gotte, den er anruft, um den bösen Einflüssen zu entgehen. Neben den magischen Worten kommen auch hier die magischen Mittel vor: Götterbildchen und Amulette, die man bei sich trägt, und von welchen man Schutz

und Hülfe erwartet. In diesen Gebräuchen und Anschauungen ist wenig Charakteristisches; sie gleichen den magischen Künsten der anderen Völker; dennoch mussten wir sie erwähnen, weil sie auch im Leben der Aegypter eine grosse Rolle spielen.

Noch einige Züge der religiösen Sitte wollen wir nicht unerwähnt lassen: zuerst die Beschneidung, welcher jedenfalls die Priester sich unterziehen mussten; dann die Tagewählerei, welche besonders entwickelt war; man gab genau Acht auf die glücklichen und unglücklichen Tage, wie der Calender sie verzeichnete; an gewissen Tagen war fast jede Begegnung ein verhängnissvolles Omen, und es war sogar gefährlich das Haus zu verlassen. Endlich erwähnen wir noch die Bedeutung der Träume, in welchen man Warnungen und Weisungen der Götter erkannte. Von solchen Träumen sind mehrere in der ägyptischen Geschichte verzeichnet, z. B. der Traum, der Thotmes IV die Krone versprach, ihm dabei aber gewisse Pflichten auferlegte.

Wir betrachten jetzt die religiöse Moral bei den Aegyptern. Hier aber fliessen unsere Quellen besonders spärlich. Eine Geschichte der sittlichen Ideen eines Volkes muss man aus einer reichen Litteratur schöpfen; wo die Litteratur aber aus Inschriften auf Denkmälern und aus liturgischen und magischen Texten besteht, ist der Stoff nicht reich. Dennoch besitzen wir Einiges. Wir wissen sowohl im allgemeinen, welche Gedanken die Lebensführung der alten Aegypter beherrschten, als im einzelnen, welche Tugenden und Pflichten sie besonders pflegten. Ueber das Erstere verbreiten die Todtentexte Licht. Wiewohl vom Gedanken des Todes beherrscht, ist die Lebensanschauung durchaus nicht düster; keine Weltflucht oder Askese wird hier angepriesen; im Gegentheil hält der Aegypter auch im Tode an dem Leben fest. Die Religion feiert den Sieg des Lichts und des Lebens über Finsterniss und Tod, und demgemäss ist die Gesinnung eine freudig irdische. Dies schliesst aber moralischen Ernst nicht aus, der uns im Gegentheil aus dem Gerichtscapitel des Todtenbuchs (cap. 125) und aus vielen Maximen entgegentritt. Wir besitzen mehrere spruchmässig eingerichtete Verzeichnisse von Pflichten: die Sprüche von Ptahhotep, Ani, Beka, die Vorschriften von Amenemhat I an seinen Sohn u. s. w., aus welchen wir die moralischen Anforderungen kennen lernen, welche die Aegypter sich selbst und anderen stellten. Auch die erzählende Litteratur kann dafür ausgebeutet werden. Wir empfangen aus dem Allem den Eindruck einer reinen moralischen Anschauung. Das religiöse Motiv fehlt ihr nicht. Beka sagt, er habe Gott in seinem Herzen getragen, so dass er schnell dessen Willen erkannte. Die

Tugend bestand wesentlich in derselben Eigenschaft, welche das göttliche Wesen kennzeichnete, der Maat (Recht, Wahrheit), dessen Inhaber die Götter waren. Endlich war der Gedanke an den Tod und das Gericht in der Unterwelt ein sehr wirksames Motiv zum sittlichen Wandel. Die Unschuldsbeichte im Todtenbuch 125 finden wir in anderer Form auf manchen Grabschriften, in welchen der Todte sich brüstet, er habe das Gute gethan und das Böse unterlassen, und wenn auch diese Zeugnisse in eigener Sache nicht unverdächtig sind, so zeigen sie uns doch den hohen Werth, den man angesichts des Todes der Sittlichkeit beimass, und nebenbei, aus welchen Gesinnungen und Thaten diese vorwiegend bestand.

Die Reinheit dieser Moral wollen wir an einigen Beispielen zeigen. In den Rathschlägen des Königs Amenemhat an seinen Sohn sehen wir, dass die Machtvollkommenheit der Pharaonen ihren Sinn nicht umnebelte; hier spricht das Bewusstsein, dass die Königswürde schwere Verpflichtungen auferlegt, hier wird auf den Tag der Trübsal und den Tag des Todes gerechnet, und namentlich warnt der König seinen Sohn davor, sich nicht auf dem Thron zu isoliren, sondern zugänglich zu bleiben nicht bloss für die Grossen des Reiches, sondern auch für die Geringen. Die Stellung des Weibes war in Aegypten eine hohe; Polygamie war nicht verboten, aber gewiss nicht gewöhnlich; von Harem war keine Rede. Das Weib war geehrt, und Unkeuschheit (nicht bloss Ehebruch) nachdrücklich unter die Sünden gerechnet. Ein anderer Zug ist der grosse Werth, den man der Wissenschaft beimass. Eine gebildete Erziehung, z. B. auf der priesterlichen Hochschule zu Khennu (Silsilis) in Oberägypten, galt als Bedingung für eine einflussreiche Stellung, und in mehreren Texten finden wir das Lob der gelehrten Bildung. Am meisten aber treten die socialen Pflichten in den Vordergrund. Dass Diebstahl und Mord verpönt sind, versteht sich von selbst, aber auch gegen jede Art von Unrecht (z. B. falsches Maass und Gewicht) und Lüge (auch Verleumdung) ist das Sittengesetz streng. Dagegen werden die Tugenden der Barmherzigkeit und der Milde hoch gepriesen. Mancher Todte rühmt sich, nicht bloss dass er gerecht, sondern vielmehr dass er eine Stütze der Armen und Verlassenen gewesen sei, ein Schirmherr der Geringen, ein Gatte der Wittwen, ein Rächer der unschuldig Verfolgten. Bei allen diesen Tugenden begnügte man sich nicht mit dem äusseren Schein; das zartere Gefühl für Recht und Wahrheit kommt öfters zum Vorschein. Auch eitle Worte, auch Prahlerei, Unwahrheit in der Erzählung eines Ereignisses ist Sünde. Die Demuth, welche

die eigentliche Würze der Tugend ist, spricht ebenfalls aus mehreren Aeusserungen. Obgleich gross, hat der Magnat Beka sich betragen, als ob er klein wäre. Ein Anderer hat die Barmherzigkeit ausgeübt, an Gottes Güte ihm selber gegenüber sich erinnernd. Dankbar empfängt man den Segen Gottes als Lohn für die Tugend, aber dennoch kann man nicht sagen, dass dieser Gedanke störend sich einmischt. Im ganzen zeigen die moralischen Sprüche uns eine der schönsten Seiten des ägyptischen Lebens.

§ 51. Skizze des Entwickelungsgangs.

Aus all dem Vorhergehenden geht zur Genüge hervor, wie dürftig eine Skizze der religiösen Entwickelung in Aegypten ausfallen muss, da das Material, das uns zu Gebot steht, so mangelhaft ist, und die Ansichten der Aegyptologen über die wichtigsten Punkte einander so sehr widersprechen. Dennoch wollen wir versuchen wenigstens einen Umriss zu entwerfen, um manches schon Gesagte zusammenzufassen, einiges noch nicht Besprochene nachzuholen, und auf einige Fragen aufmerksam zu machen, welche die gegenwärtige Forschung beherrschen.

Zuerst fordert das alte Reich unsere Aufmerksamkeit. Unsere Kenntniss der ersten Dynastien ist durch die Funde von Maspero in den letzten Jahren wesentlich gefördert worden, aber den Ursprüngen der ägyptischen Civilisation sind wir dadurch nicht näher gekommen. Unser Blick reicht nicht über Menes hinauf, und dieser herrscht schon über einen organisirten Staat. Auch die Religion der ältesten Periode ist etwas Fertiges, wenigstens sind fast alle Bestandtheile der religiösen Anschauung vorhanden; ihrer Entstehung können wir nicht nachspüren. Alles, auch die Architektur und die Plastik, ist schon so entwickelt, dass wir uns in ein noch höheres Alterthum gewiesen sehen, das sich unserer Betrachtung völlig entzieht. Von Anfang an finden wir in Aegypten den Dienst der grossen Götter, wie Ra, Ptah, Osiris, Horus, u. A.; die Bedeutung dieser Gestalten mag sich später entwickeln und ausbreiten, einige andere Götter ihnen zur Seite treten, in verschiedenen Perioden verschiedene Götter den ersten Platz erlangen: es bleibt dennoch wahr, dass schon die Pharaonen der ersten Dynastien und noch die Ptolemäer für jene Götter Tempel bauten. Ebenso steht es mit dem Todtencultus, dessen wesentliche Elemente bis in das höchste Alterthum hinauf reichen. Die Grundanschauungen des Todtenbuchs aus den thebanischen und saitischen Perioden datiren aus der Zeit des alten Reichs. Dasselbe gilt von den göttlichen Ehren, welche die

Pharaonen genossen: schon den Königen der ersten Dynastie wurden Tempel errichtet, und den Cultus einiger finden wir noch in späten Zeiten lebendig. Den Thierdienst lässt Herodot von einem König der 2. Dynastie eingeführt worden sein; jedenfalls gehört er zu den ursprünglichsten Elementen der ägyptischen Religion und wird bereits im alten Reich mit dem Cultus der Götter in Beziehung gebracht. In einer Götterliste des Königs Pepi der 6. Dynastie werden unter den Gottheiten eine Anzahl abstracter Ideen angeführt, wie das Jahr, die Ewigkeit, das Leben, die Freude, die Wahrhaftigkeit, u. s. w. Auch rein moralische Gedanken sind uns in den Vorschriften des Ptahhotep überliefert. Dass einige Hauptgedanken einer Kosmogonie aus alter Zeit herrühren, ist sehr wahrscheinlich. Daneben aber stand auch die Zauberei sehr im Vordergrund, und nach den von Maspero bekannt gemachten Texten ist es nicht mehr zulässig, diese magische Seite als eine spätere Phase der Religion zu betrachten. So tritt ziemlich Alles, was in späteren Perioden vorhanden war, schon in der ältesten auf; die verschiedensten Seiten nebeneinander, alle in relativ fertiger Gestalt.

Dieser Sachverhalt verführt uns aber nicht, mit Manchen die Entwickelung in der ägyptischen Religion zu läugnen. Diese Entwickelung war die Arbeit der Theologie, welche die Göttergestalten mit einander in Verbindung brachte, identificirte und umgestaltete, die Lehre (wie die des Jenseits und die Kosmogonie) systematisirte und ausarbeitete, über die Religion Theorien aufstellte und ihr philosophische Gedanken unterlegte. Aber weit mehr noch als von der Arbeit der Theologen wurde die religiöse Entwickelung von den politischen Verhältnissen beherrscht. Wenn dieser oder jener Nomos an die Spitze des Staats trat, gereichte solches auch seinem Gott zu Ehre und Vortheil. Wir müssen die Bedeutung dieses Factors nicht überschätzen. Nie sind On-Heliopolis oder Abydus Hauptstadt gewesen, dennoch gehören Ra und Osiris zu den höchsten Göttern. Aber dass die politischen Verhältnisse ein mächtiger Hebel der religiösen Entwickelung gewesen sind, ist nicht zu verkennen.

Ziehen wir zuerst die Götterkreise oder das Göttersystem in Betracht. Es sind schon manche Versuche gemacht worden, die ägyptischen Götter in ein Pantheon zu ordnen. Den Ausgangspunkt bildeten die griechischen Berichte, namentlich die Stelle Herodot's (II, 145), worin er 3 Ordnungen von Göttern unterscheidet: der erste Kreis besteht aus 8, der zweite aus 12, der dritte aus den Nachkommen dieser 12 Götter. Zu den 8 ältesten Göttern zählt Herodot Pan von Mendes und Leto von Buto; zu den Zwölfgöttern

Herakles, während Osiris dem jüngsten Kreise angehören soll. Die verschiedenen Ansichten der Neueren über diesen ersten Götterkreis findet man in der betreffenden Schrift von Lepsius besprochen; er selbst ist hinsichtlich des höchsten ägyptischen Götterkreises zu den folgenden Resultaten gelangt. Die drei Götterkreise des Herodot entsprechen den 3 Götterdynastien des Manetho: beide Schriftsteller aber repräsentiren nur die unterägyptische Ueberlieferung. Ein Kreis von höchsten Gottheiten kommt auch mehrfach auf den Monumenten vor, bestehend aus: Mentu, Atmu (Tum), Mu und Tefnet, Seb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nefthys, Horus und Hathor. Hier wie bei Manetho gehört also Osiris der ältesten Ordnung an, und nicht, wie irrthümlich bei Herodot, der jüngsten. Weder die Anzahl der Götter dieses ersten Kreises, noch ihre Namen sind immer dieselben; in Memphis steht Ptah, in Theben Amon an der Spitze. In diesem obersten Götterkreise, der seit oder schon vor dem Beginne des Menesreiches abgeschlossen war, ist die Unterordnung des Localen und Individuellen unter das Allgemeine vollzogen: es steht nämlich der allgemeine nationale Sonnengott Ra (in seinen zwei Gestalten als Mentu und Atmu) obenan, ohne ein weibliches Princip neben sich, und ihm sind dann die folgenden Götterpaare untergeordnet. So weit die Ansicht von Lepsius, dem die Ehre gebührt, zuerst in die verworrenen Betrachtungen über das ägyptische Pantheon Licht gebracht zu haben. Allerdings lässt sich die Frage nach dem Entstehen und der Bedeutung der Götterkreise nicht erschöpfend beantworten. Wir haben schon unseren Zweifel darüber geäussert, ob den Localculten ein allgemeiner, nationaler Sonnencultus, der Dienst des Ra, zu Grunde lag. Man geht am sichersten, wenn man von den zahlreichen Localculten ausgeht und die Göttergestalten einzeln betrachtet. Von den Combinationen von Göttern sind nur wenige, wie die Götterpaare Osiris und Isis, Horus und Hathor, ursprünglich und wesentlich. Auch das öftere Wiederkehren einer Göttertrias, Vater, Mutter und Sohn, welch' letzterer mit dem Vater identisch ist, weist auf einen ursprünglisch mythischen Gedanken, wenn auch nicht alle Combinationen, woraus diese Triaden bestehen, gleich alt sein mögen. So finden wir: Osiris, Isis und Horus; Amon-Ra, Mut und Khonsu; Ptah, Sechet und Imhotep; Sebak, Hathor und Khonsu u. s. w., während einige andere Triaden auf andere Weise zusammengesetzt sind, z. B. aus einem Gott und zwei Göttinnen. Die Zusammenschmelzung verschiedener Localculte ist schon in der vorhistorischen Zeit vor sich gegangen, liegt also jenseits der Grenze unserer Forschung. Fragen wie folgende: wie und

wann hat Horus einen Platz im Osirismythus bekommen, oder ist Osiris mit Ra combinirt worden u. a., sind keiner Beantwortung fähig. Nur allgemeine Analogieen gestatten uns einigermaassen zu vermuthen, wie der Process vor sich gegangen ist. Der Cultus, der Mythus und die Theologie verbinden die einzelnen Göttergestalten. Die verschiedenen Götter, welche man verehrt, werden als σύνναοι oder σύμβωμοι zusammengestellt, oder ihre Functionen begegnen einander so nahe, dass man sie in der Verehrung nicht von einander trennen kann. Und wie der Cultus, so übt auch der Mythus einen Einfluss, um das Isolirte zu einander zu bringen. So zieht der Mythus den Horus und den Set in den Kreis des Osiris hinein. Endlich kommt die Theologie und macht die Systeme, worin die einzelnen göttlichen Personen als Glieder einer geordneten Gesellschaft oder als Offenbarung des einen göttlichen Wesens und darum als wesensgleich unter einander vorgestellt werden. Alle diese einigenden Kräfte haben in Aegypten zusammengewirkt, ohne es dennoch zu einer wirklichen, allgemein anerkannten Einheit im Cultus oder in der Anschauung zu bringen. Göttergruppen, grösseren oder kleineren, begegnen wir oft (Triaden, Enneaden), ausser dem obersten Götterkreis noch z. B. dem schon besprochenen Kreis der Elementargötter, an dessen Spitze Thot steht. Identificationen der Götter mit einander sind sehr allgemein. Aber zu einem festgeordneten Götterstaat, einer gegliederten Göttergesellschaft sind die Gestalten der einzelnen Culte nicht vereinigt. Nur in der thebanischen Periode kann man von einer allgemein ägyptischen Staatsreligion reden, da der Amon von Theben seine Oberhoheit über alle anderen Götter geltend zu machen wusste. Diese Oberhoheit war aber wesentlich dadurch beschränkt, dass sie die Combination mit Ra (Amon-Ra) zur Bedingung hatte, und dass Osiris seine volle Macht als Herr der Unterwelt behauptete.

Von der Arbeit der Theologie haben wir noch eine Seite nicht oder kaum erwähnt, nämlich die Erklärungen, welche sie von den Göttern und ihren Mythen gab. Brugsch hat aus den Denkmälern den Beweis zu führen versucht[1], dass alle neueren Methoden der Mythenerklärung (die ethische, die physische, die historische, die eklektische und die linguistische) schon von den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte an durch philosophisch gebildete Priester vertreten waren. Es ist allerdings gewiss, dass schon sehr alte Texte Spuren theologischen Denkens verrathen und den Standpunkt der Naivetät völlig hinter sich haben. Wenn also spätere Schriftsteller, wie Manetho, Plutarch, Jamblichus, die Götter Aegypten's eueme-

ristisch, als alte Könige des Landes, oder physisch, als elementare und kosmogonische Potenzen, oder moralisch, als sittliche Principien fassen, oder wenn sie gar etymologische Künste zur Erklärung der Namen und des Wesens der Götter zum besten geben, so müssen wir allerdings vorsichtig sein und dies Alles nicht sofort den alten ägyptischen Priestern in die Schuhe schieben; aber wir dürfen doch nicht von vornherein die Möglichkeit läugnen, dass dies oder jenes auf alter Ueberlieferung beruhe; denn in den alten Texten werden nicht selten ähnliche Auskünfte gegeben. Am merkwürdigsten aber ist es, bei dem hohen Alter dieser Betrachtungen, dass die Priester, welche auf diese Weise der Idee nachspürten, doch auch am Wort so stark festhielten und über dem Inhalt die Form nicht losliessen. Es ist durchaus willkürlich zu meinen, dass sie bloss für das Volk eine Religion, an die sie selbst nicht mehr glaubten, vertheidigten. Sie haben freilich stark symbolisirt, aber ohne selbst den Werth der äusseren Bilder, die sie symbolisch erklärten, gering zu achten. Priesterbetrug erklärt ebensowenig den dauernden Bestand als den Ursprung einer Religion..

So können wir wohl, im Sinne des oben Gesagten, im allgemeinen uns den Entwickelungsgang vorstellen; die einzelnen Fortschritte genau zu datiren vermögen wir aber nicht.

Bei unserer Besprechung haben wir noch einen Factor ausser Betracht gelassen: die fremden Einflüsse auf die ägyptische Religion. Schon im alten Reich erscheinen vielfach Schaaren von Ausländern in Aegypten, auf den Monumenten als Menti und Sati bekannt; man sieht sie allgemein als Semiten an, entweder von arabischer, oder von kanaanäischer, oder von gemischter Herkunft. Viele wurden auch in Aegypten ansässig und vermischten sich mit der einheimischen Bevölkerung. Aber erst im Mittelreich, zwischen der 13. und 18. Dynastie, drang ein Stamm aus Asien ein und gründete in Aegypten eine Fremdherrschaft, deren Hauptsitze Avaris und Tanis im Delta waren, die sich aber bis über Memphis hinauf ausstreckte, während in Oberägypten vom thebanischen Reich nur kümmerliche Reste übrig waren. Diese Fremden, auf den Monumenten oft als eine „Pest“ bezeichnet, sind allgemein unter dem Namen Hirten und Hyksos bekannt, welche Manetho ihnen giebt. Es ist bei weitem nicht sicher, zu welchem Stamm sie gehören; gegen ihre semitische Herkunft scheinen die Namen ihrer Fürsten und die Gesichtszüge auf den Monumenten zu zeugen; die meisten Forscher, wie CHABAS, lassen die Frage unentschieden. Zur ägyptischen Cultur stellten sie sich, nachdem sie einmal ein festes Reich begründet, in ein freund-

liches Verhältniss, sie trachteten darnach, sich ihre Früchte so viel wie möglich anzueignen. Wir besitzen noch eine Botschaft des Hirtenkönigs Apapi an Sekenen-Ra, den damaligen Fürsten in Theben, welche ihm ein Bündniss anträgt, bei dem u. A. Set und Amon-Ra als die beiden Hauptgötter Aegypten's anerkannt werden sollten. Die Aegypter haben aber die Fremdherrschaft nicht dulden können, und nach langen Kämpfen sind die Hirten aus Aegypten vertrieben worden, nachdem ihre Veste Avaris eingenommen worden war. Damit war aber dem Aufenthalt Fremder auf ägyptischem Boden noch kein Ende gemacht. Vor wie nach der Hyksoszeit war die Bevölkerung im östlichen Delta stark mit semitischen Elementen versetzt; ob und in wie fern die Hyksos mit ihnen verwandt waren, möchten wir gern wissen. Hier müssen wir aber hauptsächlich ins Auge fassen, welche Einflüsse diese Fremden auf die ägyptische Religion gehabt haben. So weit wir sehen können, sind diese nicht recht tief und nachhaltig gewesen. Wohl wurden in Aegypten manche kanaanäische Gottheiten, wie Baal, Astarte, verehrt, und ihnen im Delta Tempel gebaut, aber sie blieben immer fremde Götter. Von der Religion, welche die Hyksos nach Aegypten mitbrachten, wissen wir nichts, da sie sich auch in dieser Beziehung ganz nach ägyptischem Muster eingerichtet haben. Ihre Könige nannten sich Söhne des Ra. Ihr Hauptgott war aber Set oder Sutech, dem zu Tanis ein grosser Tempel gebaut wurde, und den man als „Herrn von Avaris" pries. Dass er ein altägyptischer Gott war, haben wir schon früher erörtert. Der Einfluss, den die Hirten auf die religiösen Anschauungen der Aegypter gehabt haben, ist wahrscheinlich am ehesten in der veränderten Betrachtung vom Wesen dieses Gottes zu suchen, obgleich noch unter der 19. Dynastie dem Set eifrig gedient wurde.

Die Zeit der 18. und 19. Dynastie, die zweite thebanische Periode ist die Blüthezeit des Dienstes des Amon, der theologischen Gelehrsamkeit und Speculation. Unter der 18. Dynastie trat eine gewaltige Reaction gegen die herrschende Richtung ein: die Reform des Königs Amenhotep IV, deren Bedeutung wir leider nicht genügend würdigen können. Dieser Fürst hegte eine starke Abneigung gegen das bisher von seinen Vorgängern befolgte System und wandte sich entschieden von dem Cultus Amon's ab. Er liess, was auf diese Verehrung sich bezog, auf den Monumenten ausmeisseln, verliess sogar Theben und baute sich eine ganz neue Stadt, deren Trümmer in der Nähe von Tell-el-Amarna gefunden worden sind, und die ganz der Verehrung des neuen Gottes, der, unter dem Namen Aten-Ra, als die

lebende Sonnenscheibe an die Stelle Amon's treten sollte, geweiht war. Er selbst änderte seinen Namen in Chunaten, „Glanz der Sonnenscheibe." Woraus seine Opposition gegen Amon hervorging, ist nicht deutlich; man will in seiner Mutter eine fremde Fürstin sehen und ihrem Einfluss die ganze Bewegung zuschreiben. Der Grund wird aber wohl mehr sachlich gewesen sein. Ed. Meyer sucht ihn in dem Streben, einen reinen Monotheismus gegenüber der Alles überwuchernden und entstellenden „Geheimlehre" zu stiften. Was diese Bewegung charakterisirt, ist der fanatische Hass, den Chunaten gegen den Amonsdienst bethätigte. Hier wird nicht, wie sonst immer, ein neuer Gott neben den alten gesetzt, oder einer vor dem anderen bevorzugt; hier tritt der König als Verfolger auf, um den herrschenden Cultus zu vertilgen und einen anderen an dessen Stelle zu setzen. Auf den Denkmälern, welche aus dieser Reformzeit übrig sind, werden Chunaten selbst und sein Hof auffallend hässlich abgebildet; die Lieder, in welchen sie die Sonne anbeten, sind aber schön. Nach dem Tode dieses Fürsten, der lange genug regierte, um seine Reform im ganzen Lande durchzuführen, folgte eine Zeit von Wirren, kurze Regierungen mehrerer Schwiegersöhne Chunaten's, bis schliesslich Horemheb sich der Krone bemächtigte und die ganze Reformbewegung mit Gewalt unterdrückte, die Stadt Chunaten's zerstörte und den Dienst Amon's in Theben wieder zu vollen Ehren brachte.

Wie wenig exclusiv diese Verehrung war, zeigte sich in dem Cultus, welchen Könige der 19. Dynastie ausser ihrem Vater Amon auch anderen Göttern widmeten. Ein königlicher Prinz aus Theben, Chamus, war Priester des Ptah und des Apis in Memphis und legte grosse Apisgräber an. Die Verehrung des Set geht schon aus den Namen Seti hervor, den mehrere Fürsten dieser Dynastie trugen. Uebrigens ist Set (Sutech) auch besonders der Gott der Fremden, wie man aus dem Friedensschluss sieht, welcher zwischen Ramses II und den Cheta, unter Anrufung der Götter beider Parteien, zu Stande kam; für die Cheta ist dort Sutech der Hauptgott. Diese 19. Dynastie bezeichnet den Wendepunkt in der ägyptischen Geschichte; unter Ramses II ist die Spitze der äusseren Macht erreicht, aber hebt auch schon der Verfall an. In Kunst und Litteratur ist die schöpferische Ader versiegt, und herrscht Schablone und Schwulst. Die sklavische Verherrlichung des Königs ist unter Ramses II auf die Spitze getrieben. Die späteren Ramessiden waren schwach, und daher ging die Leitung der Staatsangelegenheiten immer mehr in die Hände der thebanischen Priesterschaft über, bis der Oberpriester selbst die Krone an sich riss. Der

äussere Verfall und die inneren Spaltungen, welche diese Periode kennzeichnen, sind auch in der Religion recht fühlbar. Die Macht der Priesterfürsten fordert, als eine göttliche, unbedingten Gehorsam, und die Religion des Volks besteht immer mehr aus äusseren Observanzen und Zauberei. In der Reaction gegen die thebanische Priesterherrschaft kamen unterägyptische Dynastien an die Regierung und brachten den Dienst unterägyptischer Götter und Göttinnen besonders in Aufschwung, ohne darum Amon zu entsagen. Die thebanische Dynastie bereitete diesem Amon eine Stätte in Aethiopien, wohin sie geflüchtet war, und in der libyschen Oase, wo sie das berühmte Amonsorakel stiftete[1]).

Ueber die späteren Zeiten haben wir kaum etwas zu sagen. Die saitische Periode der 26. Dynastie war eine Zeit der Restauration; Neues fügte sie aber der ägyptischen Religion wohl nicht zu. Ueber den Einfluss, welchen Perser, Griechen, Römer auf die Gestalt der Götter, wie wir sie auf späteren Monumenten finden, gehabt haben, können wir nur Vermuthungen anstellen. Das Interesse der geistigen Geschichte Aegypten's unter den Ptolemäern liegt nicht in den altägyptischen Riten und Culten, welche sie gepflegt und mit neuen (z. B. den Serapiscultus) vermischt haben, sondern in der hellenistischen Cultur, wovon Alexandrien einer der Hauptsitze war. So bestand die ägyptische Religion dem Namen nach noch Jahrhunderte lang fort, hatte aber ihre Bedeutung für die geistige Entwickelung verloren. Auch dieser Schattenexistenz machte Theodosius I ein Ende; mit dem prächtigen Serapeion in Alexandrien verschwanden die letzten Spuren der altägyptischen Religion (391 n. Chr.).

§ 52. Aegypten und Israel.

Litteratur. Ausser den allgemeinen Werken (Brugsch, Maspero, Lieblein u. A.), welche die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Aegypten und Israel erörtern, sind diesem Gegenstand eine Anzahl von Monographien gewidmet, welche freilich oft voreilige und unsichere Resultate bieten. Wir erwähnen: W. Pleyte, La religion des pré-Israélites, recherches sur le Dieu Set (1865, voll von geistreichen Combinationen); M. A. Uhlemann, Israeliten und Hyksos in Aegypten (1856); J. Lauth, Moses der Ebräer (1869); A. Eisenlohr, Der grosse Papyrus Harris, ein wichtiger Beitrag zur ägyptischen Geschichte, ein 3000 Jahr altes Zeugniss für die mosaische Religionsstiftung enthaltend (1872); V. Ancessi, L'Egypte et Moise I (1875); G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's I (1868, nicht weiter erschienen); Durch Gosen zum Sinaï, aus dem Wanderbuch und der Bibliothek (1872); F. Chabas, Recherches pour servir à

[1]) G. Parthey, Das Orakel und die Oase des Ammon (1862).

l'histoire de la 19. Dyn. et spécialement à celle des temps de l'Exode (1873): von allen diesen Schriften sind eigentlich nur noch die drei letztgenannten zuverlässig, wenn auch nicht in allen Resultaten wissenschaftlich gesichert. Von hervorragender Bedeutung ist der Bericht über Ausgrabungen vom Jahre 1883 von Ed. Naville, The store-city of Pithom and the route of the Exodus. Ueber die geistige und culturhistorische Bedeutung des Gegensatzes zwischen Israel und Aegypten enthält W. G. Brill, Israel en Egypte (1857), treffende Gedanken.

Aus den vielen Fragen, welche den Zusammenhang der ägyptischen Cultur mit der anderer Völker betreffen, heben wir nur eine, die nach den Beziehungen zwischen Aegypten und Israel, hervor. Ehe wir aber zu ihrer Behandlung übergehen, wollen wir die übrigen wenigstens erwähnen. Wir haben bereits gesehen, dass in der historischen Zeit die ägyptische Religion sich selbständig entwickelt und nur wenig fremde Bestandtheile in sich aufgenommen hat. Es frägt sich aber erstens, ob sich nicht aus starken Berührungspunkten ein prähistorischer Zusammenhang der Aegypter mit anderen Völkern folgern lässt, und zweitens, welchen Einfluss die Aegypter ihrerseits auf andere Völker gehabt haben.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so bemerken wir, dass die ägyptische Religion auch in dieser Hinsicht auf die verschiedenen Forscher einen sehr verschiedenen Eindruck macht. Die Meisten betonen die Aehnlichkeit mit semitischen Religionen stark, sowohl in ihrem allgemeinen Wesen, als auch in einzelnen Punkten (so soll z. B. Hathor der babylonischen Istar gleich sein), und vereinigen die ägyptische Religion mit der babylonisch-assyrischen und anderen semitischen zu einer Gruppe (Tiele, Hommel). Anderen fallen die Berührungspunkte zwischen den Aegyptern und den Indogermanen stark ins Auge (Le Page Renouf). Wieder Andere meinen endlich, dass das ägyptische Alterthum uns einen Blick in die Urzeit der noch ungeschiedenen Einheit dieser verschiedenen Familien gönne (Lieblein). Für diese Frage ist es u. A. von Bedeutung, zu untersuchen, inwiefern Parallelen zu den kosmogonischen Mythen und urgeschichtlichen Traditionen der Genesis in Aegypten nachweisbar sind. Einzelne Spuren davon sind mitunter bedeutend überschätzt worden, z. B. von Lauth [1]), der sogar ein ägyptisches Paradies, eine ägyptische Fluthsage und Thurmbaugeschichte gefunden hat, wo Niemand ausser ihm sie entdecken kann. Im Gegentheil sind, wie aus dem Sammelwerk Fr. Lenormant's [2]) hervorgeht, die ägyp-

[1]) Aus Aegyptens Vorzeit, 1. Heft.
[2]) Les origines de l'histoire d'après la Bible.

tischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte viel schwächer, als man erwarten könnte. EBERS war denn auch besonnen genug, diese Stellen bei Seite zu lassen und seine Arbeit mit einer sehr eingehenden Behandlung der Söhne Misraim's aus der Völkertafel Gen. X. zu beginnen.

Besonders schwierig ist es, das Maass des Einflusses zu bestimmen, den Aegypten auf Griechenland ausgeübt hat. Niemand glaubt mehr dem Herodot, dass weitaus die meisten Götter Griechenlands sammt dem Orakel von Dodona von ägyptischer Herkunft seien. Der grossartige Versuch von ED. RÖTH, in seiner Geschichte unserer abendländischen Philosophie, die ältesten Quellen unserer speculativen Ideen in den ägyptischen und zoroastrischen Glaubenslehren zu finden, wird jetzt allgemein als gänzlich verfehlt betrachtet. Wenn wir uns aber aus unserer Quellenübersicht erinnern, wie eingehend die Griechen sich mit Aegypten beschäftigt haben, und hervorheben, dass Sage und Geschichte fast alle hervorragenden griechischen Denker (Homer, Thales, Solon, Pythagoras, Herodot, Plato, Euripides, um nur einige willkürlich gewählte Namen zu nennen) nach Aegypten reisen und sich im Verkehr mit ägyptischen Priestern ausbilden lässt, so dürfen wir gewiss die Bedeutung der ägyptischen Cultur für die griechische nicht läugnen.

Ebensowenig wie in diese Untersuchung, lassen wir uns in die Frage nach dem Einfluss ägyptischer Anschauungen und Culte in der hellenistischen und in der römischen Periode ein. Wir dürfen diesen Factor nicht all zu hoch anschlagen, müssen ihn aber doch mit in Rechnung bringen. In diesen späteren Perioden von religiösem Eklekticismus und Synkretismus war die Aufmerksamkeit nicht vorwiegend, aber doch auch mit auf die ägyptische Religion gerichtet, und unter den fremden Culten gelang zeitweise der Isisdienst in Rom zu hohem Ansehen. Aber die Blüthezeit Aegypten's war schon zu lang vorbei, und die Bevölkerung zu gründlich mit fremden (jüdischen, griechischen, u. a.) Bestandtheilen versetzt, als dass die altägyptische Religion wirklich nachhaltigen Einfluss auf diese späteren Zeitalter hätte üben können.

Wir wenden uns nun ganz dem Gegenstand zu, dessen Betrachtung wir uns hier zur Aufgabe stellten: den alten Beziehungen zwischen Aegypten und den Söhnen Israel's, namentlich den Fragen nach dem Exodus und der Abhängigkeit des Mosaismus von ägyptischen Gedanken. Uns stehen hier drei Quellen zu Gebote: die ausführlichen biblischen Berichte, in denen, trotz ihrer sagenhaften Ausschmückung, manche Forscher (wie EBERS) eine feste historische

Basis finden; die verworrene und an innerem Widerspruch leidende Erzählung Manetho's bei Josephus; die sehr spärlichen Berichte und die ausgiebigeren Ausgrabungen an den Orten, welche der Schauplatz dieser Begebenheiten gewesen sein sollen.

Dass die betreffenden Partien der Erzvätergeschichte genaue Kenntniss ägyptischer Verhältnisse zeigen, und dass das culturhistorische Bild, welches die Genesis von Aegypten entwirft, sich mit zahlreichen einheimischen Texten belegen lässt, hat EBERS überzeugend dargethan. Es wäre nur zu wünschen, dass die historischen Data ebenso wahrscheinlich zu bestimmen wären. Hier ist aber Alles unsicher. Dass die Apuriu der ägyptischen Texte die Israeliten sind, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher; dass der Name Moses durch LAUTH in einer historischen Urkunde gefunden worden ist, sehr unwahrscheinlich. Die Identificirung der Israeliten mit den Hyksos ist jetzt fast allgemein aufgegeben; die Frage aber, ob keine Beziehung zwischen beiden stattfand, ob namentlich Joseph Mitregent eines Hyksoskönigs gewesen sei, wird verschieden beantwortet, bejahend von MASPERO, BRUGSCH, LAUTH, u. A., verneinend von EBERS, der Jacob und Joseph unter der 18. Dynastie nach Aegypten kommen lässt, während der Hyksoszeit die Isaakperiode entsprechen würde. Am wichtigsten aber ist die Frage nach der Unterdrückung und dem Auszug der Israeliten. Hierüber sind im wesentlichen drei Ansichten geltend gemacht worden. Am gangbarsten ist die Meinung, welche in Ramses II den Pharao der Bedrückung, in seinem Nachfolger Merneptah (den Amenophis Manetho's?) den Pharao des Auszugs sieht: so CHABAS, BRUGSCH, EBERS, TIELE, u. A. Diese Bestimmung wird weitaus den meisten der uns bekannten Daten gerecht, sie findet namentlich in der Untersuchung der beiden Städte Ramses (Tanis) und Pithom (Exod. I: 11) eine mächtige Stütze. Viel weniger begründet scheint die Construction EISENLOHR's, der sich MASPERO angeschlossen. Sie setzt den Auszug in die Zeit der Wirren, welche den Uebergang der 19. zur 20. Dynastie kennzeichnen; unter des grossen Ramses' Sohn sei Aegypten noch zu mächtig gewesen um eine Schlappe zu erleiden, wie den Auszug der Israeliten. Endlich führen wir als dritte Ansicht die ED. MEYER's an, der die ganze Frage mit einem non liquet beseitigen will; er hält die historischen Elemente der ganzen Sage von einem ägyptischen Aufenthalt der Söhne Israel's für ganz unfindbar, und daher die Frage nach Pharao und Datum des Exodus für müssig. Angesichts der starken Gründe für die gewöhnliche Ansicht und ihrer Bestätigung durch die Funde von ED. NAVILLE, ist dieser Skepticismus wohl zu weit getrieben.

Wenn nun die Israeliten aus Aegypten gekommen sind, so frägt sich, in wie fern ihre Religion von der ägyptischen abhängig war. Ihren Anführer und Gesetzgeber Moses lässt die Bibel selbst in aller Weisheit der Aegypter erzogen sein, und so liegt es auf der Hand, dass diese Erziehung für seine Wirksamkeit und den Inhalt seiner Gesetze maassgebend geworden ist. Dies ist denn auch oft behauptet worden und wird noch behauptet. Sogar die Gottesidee, welche im Namen Jahve liegt, soll auf eine ägyptische Anschauung zurückgehen. Der letzte Versuch, dies zu begründen, ist von Lieblein, der dabei folgendermaassen verfährt. In der Geheimlehre der Priester von On-Heliopolis war man zu einem monotheistischen Gottesbegriff gekommen, den man ausdrückte in einem Namen, durch welchen die Gottheit als Chepera, der Seiende, beschrieben wurde. Nun war Moses ein Schüler der heliopolitanischen Priester, ihnen entlehnte er diesen Gedanken und diesen Namen: Jahve, der Seiende. Auch die Moral, die er codificirte, geht auf ägyptische Muster zurück; vergleicht man die Gebote, die er den Israeliten gab, so findet man nichts, das nicht auch in den sittlichen Vorschriften der Aegypter (Todtenbuch 125 u. a. O.) zu finden ist. Ancessi ist noch weiter gegangen und hat sogar in der Kleidung der israelitischen Priester ägyptische Vorlagen nachgewiesen. Aber lassen wir die Details bei Seite. Die Widerlegung der Jahve-Chepera-Hypothese ist nicht schwerer als die früherer jetzt gänzlich veralteter Gedanken ähnlicher Art. Eigentlich ist diese Hypothese von beiden Seiten gleich unhaltbar: weder ein monotheistischer Priestergott Chepera lässt sich nachweisen, noch ist die Erklärung des Namens Jahve als der Seiende sicher. Was diese Frage aber entscheidet, ist folgende Erwägung. Das Israelitenthum wird vom Gegensatz gegen Aegypten ganz beherrscht; der Auszug wird als ein Kampf zwischen Israel's Gott und den Göttern Aegypten's beschrieben; das Gesetz mit Erinnerung an die Befreiung aus dem Diensthaus Aegypten's gegeben; dieser Bruch mit Aegypten durch die Propheten immer als Anfang und Princip der israelitischen Nationalität aufgefasst. Der Knechtschaft wird die Freiheit, der irdisch gesicherten Existenz im fruchtbaren Lande, einem „Garten Gottes“, das Leben in der Wüste wie aus Gottes Hand, dem Weltreich, die Regierung Gottes gegenüber gestellt. Diese Antithese beherrscht das Leben des Volkes Israel. Desshalb ist es undenkbar, dieses Volk so direct an ägyptische Ursprünge zu knüpfen, wie man thut, wenn man die Jahvereligion für ein Stück ägyptischer Geheimlehre hält, das durch Moses in den Kreisen seiner Stammesgenossen

verbreitet worden wäre. Auch zwingt kein einziges Zeugniss zu dieser Annahme, und sind im Gegentheil die Berührungspunkte zwischen ägyptischer und israelitischer Religion nur oberflächlich und allgemein, in keinem Fall zahlreicher als die, welche Aegypten mit den anderen semitischen Völkern aufweist.

Die Babylonier und Assyrer.

Litteratur. Speciell diesem Zweig der Forschung gewidmet sind: Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeology mit den dazu gehörigen Proceedings (seit 1872, worin aber auch die Aegyptologie vertreten ist); Zeitschr. für Keilschriftforschung von C. Bezold und Fr. Hommel (seit 1883). Die bedeutendsten assyriologischen Sammlungen enthalten das Britische Museum und das Louvre, Abbildungen der Monümente die grossen Werke von Botta, Layard, Oppert, Place. Zu den ansprechendsten Erzählungen eigener Entdeckungen gehören: A. H. Layard, Nineveh and its remains (1850); G. Smith, Assyrian discoveries (1875). Eine übersichtliche Darstellung der Ergebnisse mit gutem Litteraturverzeichniss bietet Fr. Kaulen, Assyrien und Babylonien (3. Aufl. 1885).

Für die Geschichte sind zum Theil dieselben Werke zu benutzen, welche wir für die ägyptische Geschichte anführten, wobei wir bemerken, dass Maspero mehr Aegyptologe, Lenormant mehr Assyriologe ist, dass beider Darstellung aber der Duncker's und vorzüglich der Ed. Meyer's nachsteht. Für Babel und Assur fügen wir noch folgende Titel hinzu: Sir Henry Rawlinson, Outlines of assyrian history (R. As. Soc. 1852, der erste Versuch, diese Geschichte auf Grund der entdeckten Denkmäler zu beschreiben); Marc. von Niebuhr, Geschichte Assur's und Babel's seit Phul (1857, eine werthvolle Zusammenstellung der alttestamentlichen und griechischen Berichte, ohne Benutzung der Quellen in Keilschrift); George Rawlinson (Bruder Sir Henry's), The five great monarchies of the ancient eastern world (3 vol., zuerst 1862, 4. Aufl. 1879, eine reiche Fundgrube von archäologischen und historischen Daten, nur nicht mehr dem neueren Stande der Studien entsprechend); Vald. Schmidt, Assyriens og Aegyptens gamle historie (2. vol. 1872—77); G. Smith, Early history of Babylonia (1872 in Transact. Soc. Bibl. Arch. I u. in R. P. III, V); A. von Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients: Die Assyriologie in Deutschland, (1876), ein heftiger, durch Duncker's Gesch. des Alterth. (4. Aufl.) veranlasster Angriff gegen Methode und Resultate der Assyriologie, dem Eb. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung (1878) nachdrücklich entgegentrat. Mehr populäre und meist gut gelungene Uebersichten gaben: F. Mürdter, Kurzgefasste Geschichte Babyloniens und Assyriens (1882); G. Smith, Assyria; The history of Babylonia ed. by A. H. Sayce (2 kleinere Schriften herausgegeben von der Soc. prom. chr. knowl.); E. A. W. Budge, Babylonian life and history (1885); A. H. Sayce, Assyria. Its princes, priests and people (1885). Augenblicklich werden zwei grössere geschichtliche Werke publicirt: C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte (I, 1886); Fr. Hommel, Geschichte Babyloniens

und Assyriens (bei ONCKEN, 2 Abtheilungen erschienen). Ferner sind noch zu erwähnen: FR. HOMMEL, Abriss der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte (1880, Tabellen); einige Abhandlungen in FR. LENORMANT, Les premières civilisations, II (1874); G. SMITH, History of Assurbanipal (1871); W. LOTZ, Die Inschriften Tiglatpilesars I (1880) und mehrere andere Monographien.

Für die Kunstgeschichte verweisen wir auch hier auf G. PERROT et CH. CHIPIEZ, Histoire de l'art dans l'antiquité: II. Chaldée et Assyrie (1884); J. MÉNANT bietet werthvolle Studien über die Abbildungen auf assyrischen Cylindern (R.-H.-R. 1883 II. 1885 I; Auszüge eines grösseren Werkes über orientalische Glyptik). Für die Geographie ist FR. DELITZSCH, Wo lag das Paradies? (1881) maassgebend durch den Reichthum des darin enthaltenen urkundlichen Materials, wenn auch das Hauptresultat der Arbeit nicht gesichert scheint.

§ 53. Vorbemerkungen.

In Mesopotamien, dem Lande der beiden grossen Ströme Euphrat und Tigris, haben mächtige Reiche und eine alte Civilisation geblüht, deren Kunde durch hebräische und griechische Berichte bewahrt worden war, deren Städte, Bauten, Denkmäler, Litteratur aber der Schutt der Jahrhunderte vergraben hatte. Es war unserer Zeit vorbehalten, auch diese uralte Geschichte neu zu entdecken. Allein die Ausgrabungen der Hügel Assyrien's und Babylonien's begann später als die Erforschung des Nilthales; dazu kommt, dass sowohl die materiellen Schwierigkeiten der Arbeit, als die, welche Schrift und Sprache der gefundenen Denkmäler den Forschern darboten, in Mesopotamien viel grösser sind als in Aegypten. Es darf uns also nicht Wunder nehmen, dass, während die Aegyptologie die Grenze, welche die Periode der Entdeckung und Entzifferung von der der philologischen Bearbeitung und historischen Verwerthung des Gefundenen scheidet, schon seit lange überschritten hat, die Assyriologie diese Grenze noch kaum erreicht hat. Dennoch dürfen wir keineswegs alle bisherigen Versuche einer Gesammtdarstellung der babylonisch-assyrischen Geschichte und Cultur als verfrüht und ungenügend begründet verwerfen; auch kühne Wagnisse fördern die Wissenschaft, und es sind denn doch schon manche Punkte aufgehellt. Allein hier ist es ganz besonders nothwendig, dass man sich bewusst ist, auf unfestem Boden zu stehen. Ein kurzer Umriss der Geschichte der Entdeckungen und Entzifferung und der Fragen, welche sich daran knüpfen, wird dies überzeugend darthun.

Die Ehre der Ausgrabungen und Entdeckungen auf mesopotamischem Boden gebührt den Franzosen und den Engländern,

welche, theils durch ihre Consularagenten in Mosul und in Bagdad, theils durch die Aussendung besonderer Expeditionen, Erstaunliches geleistet haben. Einen Anfang nahm diese Thätigkeit in Assyrien, wo der französiche Consul BOTTA, durch den berühmten Orientalisten J. MOHL dazu veranlasst, die Hügel bei Mosul untersuchte. Er grub 1842 zu Khorsabad den grossen Palast Sargon's aus, den er untersuchte und beschrieb, eine Arbeit, welche später PLACE wiederaufnahm. Wenige Jahre nachher, 1845, begann der energische AUSTEN HENRY LAYARD seine Thätigkeit zu Nimrud und auf der Stelle des alten Nineveh (Kujundshik, Nebi-Yunus), wo er und seine Nachfolger wichtige Funde machten, unter welchen die Bibliothek gebackener Thontäfelchen des Königs Asurbanipal den ersten Platz einnimmt. Von diesen Nachfolgern LAYARD's erwähnen wir besonders G. SMITH, der als junger Beamter des britischen Museums eine hervorragende Begabung für Keilschriftforschung bethätigt hatte, und, im Auftrag der Zeitung „Daily Telegraph" nach Nineveh gesandt, auf seiner dritten Reise dem Fieber erlag (1872-76). Ausser den Genannten erwarben sich Sir HENRY RAWLINSON, LOFTUS und der Orientale HORMUZD RASSAM bei den Ausgrabungen grosse Verdienste; ihre Thätigkeit war nicht auf Assyrien beschränkt, auch in Babylonien haben sie gearbeitet. Hier zog vor allem Anderen die Topographie der Stadt Babel die Aufmerksamkeit auf sich. Die französische Expedition, 1851 unter FRESNEL und J. OPPERT ausgesandt, um Babylonien zu erforschen, beschränkte sich auf die Umgebung Hillah's (des alten Babel); die gesammelten Alterthümer gingen unglücklicherweise im Tigris unter; in einem grossen Werk von classischem Werth bearbeitete aber J. OPPERT die Ergebnisse der Expedition. Die anderen schon genannten Forscher arbeiteten zum Theil an anderen Stätten Babylonien's; ihnen sind noch beizuzählen J. E. TAYLOR und E. DE SARZEC, welch lezterer 1881 eine Sammlung in Tello gefundener Alterthümer nach Paris schickte, die für die Kenntniss der ältesten Cultur- und Kunstperiode Babylonien's besonders wichtig ist. Im ganzen ist aber dieses Land noch weit weniger durchforscht als Assyrien.

Zur Verwerthung des gefundenen Materials war zuerst die Kenntniss der überaus schwierigen Schrift, in der die Inschriften verfasst sind, nöthig. Dieser Schrift, nach ihrer Form Keilschrift (cuneiform) genannt, war man zuerst auf den persischen Inschriften zu Persepolis begegnet, wo schon Reisende des 17. Jahrhunderts sie angestaunt hatten. Der aufmerksamen Betrachtung mehrerer verdienten Männer (wie CARSTEN NIEBUHR, TYCHSEN, MÜNTER) waren

einige richtige Beobachtungen gelungen, z. B. dass die Schrift von links nach rechts zu lesen sei, dass ein gewisses oft wiederkehrendes Zeichen die einzelnen Wörter von einander scheide, dass drei Arten von Keilschrift in den Inschriften vorkämen, und Aehnliches; die wirkliche Entzifferung hatte aber damit noch nicht begonnen. Um diese hat zuerst GROTEFEND (1802) sich verdient gemacht, der in der persischen Schrift die Formel „grosser König, König der Könige“ erkannte und die vorhergehenden Namen als die von Darius und Xerxes errieth. Hierdurch vermochte er eine Anzahl von Zeichen als Buchstaben richtig zu deuten; wohl ist er in Bezug auf mehrere irre gegangen, aber der Weg war gebahnt, auf dem BURNOUF, LASSEN und manche Andere weiter gehen konnten. Allerdings wurde zuerst nur die persische, alphabetische Keilschrift in Angriff genommen, während über die beiden anderen Gattungen noch kein directer Aufschluss gegeben wurde. Dies geschah erst nach der bahnbrechenden Entdeckung der grossen dreisprachigen Inschrift auf dem Felsen Behistun durch HENRY RAWLINSON im Jahre 1835. RAWLINSON war der erste, welcher die dritte Art der Keilschrift (die babylonisch-assyrische) wissenschaftlich zu erklären unternahm. Und diese Entdeckung sowohl als auch seine Leistungen für die Ausgrabungen in Mesopotamien und seine Ausgabe der Sammlung „Cuneiform Inscriptions of Western Asia“ machten ihn zum Begründer der Assyriologie. Die ersten, welche in seinen Fussstapfen die Arbeit der Entzifferung und der Erforschung der betreffenden Sprache in Angriff nahmen, waren HINCKS und NORRIS in England, DE SAULCY und OPPERT in Frankreich, denen später FR. LENORMANT, A. H. SAYCE, G. SMITH ebenbürtig zur Seite traten. In Deutschland wurden diese Studien von EB. SCHRADER begründet und blühen jetzt durch die Thätigkeit von Männern wie FRIED. DELITZSCH, F. HOMMEL, P. HAUPT, C. BEZOLD; während in England G. SMITH's Nachfolger im britischen Museum, PINCHES, den alten Ruhm handhabt.

Dass die Keilschrift aus einer Bilderschrift entstanden ist, und dass diese Hieroglyphen zu immer einfacheren Formen abgeschliffen worden sind, steht jetzt durch die Vergleichung der älteren babylonischen Inschriften mit der neu-assyrischen und neu-babylonischen Schrift fest. Diese Keilschrift ist in späterer Zeit von mehreren Völkern für ihre Sprachen angewandt worden. So hat man am Van-see armenische Inschriften in Keilschrift gefunden, und haben die persischen Könige, wie wir schon erwähnten, ihre Edicte durch Keilschrift in drei Sprachen verewigt, von denen die erste die altpersische, die zweite wahrscheinlich die Sprache Susa's (nach OPPERT

u. A. aber die medische), die dritte die babylonisch-assyrische ist. So verhältnissmässig leicht nun die Entzifferung der persischen Keilschriftgattung durch ihren alphabetischen Charakter ist, so viele Schwierigkeiten bieten die babylonisch-assyrischen Zeichen. Einmal sind diese Zeichen theils ideographisch, theils phonetisch (syllabisch), und dann sind sie oft polyphon, d. h. dasselbe Zeichen repräsentirt mehrere Lautwerthe. Die Wahl zwischen den verschiedenen möglichen Lesarten wird oft durch determinative Zeichen, Casusendungen, Sinn und Zusammenhang erleichtert; auch hat man werthvolle Hilfsmittel in den assyrischen Syllabaren; mehrfach aber, namentlich bei Namen, deren Lesung nicht durch fremde Berichte sicher gestellt ist (Götternamen u. a.), ist man auf Vermuthungen angewiesen. Manche Namen, die wir gebrauchen, sind vorläufig nichts mehr als eine mögliche Lesart, ohne Garantie für deren Richtigkeit. Dazu kommt noch ein die Arbeit bedeutend erschwerender Umstand, nämlich dass die Babylonier und Assyrer diese Schrift aus einer älteren, mit der ihrigen nicht verwandten Sprache herübergenommen haben, und dass daher die Zeichen vielfach einen Sylbenwerth repräsentiren, welcher dem Namen entlehnt ist, den der betreffende Gegenstand in dieser Ursprache führte. Es hat im Süden, in der Gegend der Mündung beider Flüsse, eine alt-chaldäische, protobabylonische, vorsemitische Cultur geblüht, von der die semitischen Einwanderer ihre Civilisation und darunter auch ihre Schrift entlehnt haben. Die Sprache dieser alten Bewohner des Landes ist noch in einigen Texten, Formeln und Namen und ausserdem in dem Sylbenwerth der babylonisch-assyrischen Schriftzeichen erhalten. An diese Urbevölkerung Chaldaea's knüpfen sich nun eine Reihe von bisher nur sehr vorläufig gelösten Fragen [1]). Zuerst wurde die Annahme einer von der semitischen verschiedenen Sprache ganz verworfen von J. Halévy, welcher behauptete, dass diese sogenannte Sprache nichts sei als eine Art Geheimschrift, eine hieratische Allographie des Assyrischen selbst; eine Meinung, welcher sich nur der seitdem allzufrüh verstorbene, verdienstvolle Stan. Guyard angeschlossen hat [2]), und welche jetzt fast allgemein als unhaltbar verworfen wird. Zwischen den Anhängern der entgegengesetzten Ansicht herrscht aber auch keine Uebereinstimmung. Schon über den Namen, welchen man dieser alten Sprache geben soll, ist man nicht einig.

---

[1]) Die Litteratur über diese controversen Punkte bei Tiele, Bab. Ass. Gesch. § 7. Den mächtigsten Anstoss zur Erforschung dieses alten „akkadischen" Idioms gab Fr. Lenormant; mit philologischer Akribie wurden diese Studien aber erst getrieben in der Schule von Friedr. Delitzsch.

[2]) Bulletins in R.-H.-R. 1880, 1882.

Die Könige Babel's nannten sich Könige von Sumer und von Akkad; einen von diesen Namen oder beide bezieht man nun auf die Urbevölkerung und bezeichnet ihre Sprache als die akkadische (HINCKS, LENORMANT) oder die sumerische (OPPERT, FRIED. DELITZSCH), während die Neueren vielfach zwei Dialecte unterscheiden (zuerst HAUPT, dem sich auch DELITZSCH angeschlossen hat). Die Verwandtschaft dieser Sprache, welche den agglutinirenden beigezählt wird, hat man in der turanischen Familie gesucht, so namentlich LENORMANT, jetzt aber auch entschieden HOMMEL, während TERRIEN DE LACOUPERIE einen Zusammenhang mit dem Chinesischen entdeckt haben will. Diesen turanischen Ursprung der Akkadier und Sumerier stellen Viele in Abrede (v. GUTSCHMID, HAUPT, TIELE). Eine andere mögliche Verwandtschaft dieser Urbevölkerung ist die mit den kriegerischen östlichen Nachbarn Mesopotamien's, den Kassi (Kossäer), welche wieder mit den Elamiten u. A. zu einer schwer zu bestimmenden, gewiss aber nicht-semitischen Völkergruppe gehören. Ueber alle diese ethnographischen Fragen herrscht aber fast völliges Dunkel; auch ob die Chaldäer die ersten semitischen Einwanderer gewesen sind, oder zu einer anderen Völkerfamilie gehört haben, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.

Diese akkadisch-sumerische Cultur ist gewiss eine der ältesten der Welt; sie ist auf die Semiten, welche sich in Mesopotamien ansiedelten, gekommen, und ist als der wichtigste Factor bei der Bildung der babylonisch-assyrischen Civilisation von weltgeschichtlicher Bedeutung. Allein man kann diese Bedeutung auch überschätzen; manche Assyriologen sind nicht weit davon entfernt das wenig bekannte Urvolk Chaldäa's zum Lehrer aller späteren Culturvölker zu machen. Die Culturelemente, welche die Semiten Mesopotamien's diesem nicht-semitischen Urvolk verdanken, haben sie dann ihren Stammverwandten in West-Asien übermittelt, namentlich den Israeliten und den Phöniciern, von welch' letzteren wieder die Griechen sie empfangen haben. Auch den Streit um den Vorrang in der Geschichte zwischen Aegypten und Babylonien meint HOMMEL endgültig zu Gunsten Babylonien's entscheiden zu können: nicht bloss sei die Civilisation hier nachweisbar älter, auch in der Schrift, in der Kunst (Pyramidenbau) und in der Mythologie zeige sich Aegypten von der alt-babylonischen Cultur abhängig. Diesen Ansichten gegenüber hat man sich vorläufig etwas misstrauisch zu verhalten, denn es ist unvorsichtig, so viel einem Volke zuzuschreiben, das uns nur noch aus so spärlichen Ueberresten bekannt ist, und über welches wir weder geographisch noch ethnographisch genau

orientirt sind. Allein ganz hinwegläugnen lassen sich die obigen Zusammenhänge wieder nicht, und in diesen Beziehungen mit der allgemeinen Weltcultur liegt ein grosser Theil des Interesses der babylonisch-assyrischen Culturgeschichte. So zeugen die neueren Entdeckungen, welche die archaistische Periode der griechischen Kunst ans Licht gebracht haben, mit grosser Wahrscheinlichkeit für den babylonischen Ursprung mancher Formen und Motive. Auf diesem Gebiet können neue Funde, die ja zu erwarten sind, auf neue Fährten leiten, und wenn auch grosse Vorsicht bei der Beurtheilung solcher prähistorischen Verhältnisse geboten ist, so darf doch nicht ein übertriebener Skepticismus uns an möglichen oder wahrscheinlichen Zusammenhängen irre machen. Allein diese Verbindungen müssen zuerst durch das Studium der Kunstgeschichte (Architektur und Plastik), der Schrift und der materiellen Cultur aufgedeckt werden; in der Religion und Mythologie sind sie weit schwieriger zu bestimmen und vielleicht auch weniger eingreifend.

Ueberblicken wir jetzt die historischen Zeiten der babylonischen und assyrischen Reiche, so lassen sich diese in 3 oder 4 Perioden eintheilen, je nachdem man die Zeit der assyrischen Uebermacht in eine Periode zusammenfasst, oder darin eine erste und eine zweite unterscheidet. Jedenfalls ist die Eintheilung in eine alt-babylonische, eine assyrische und eine neu-babylonische Zeit gesichert.

Die historischen Zeugnisse über die alt-babylonische Zeit führen uns in ein hohes Alterthum, vielleicht bis zum 38. Jahrh. v. Chr., jedoch wahrscheinlich nicht bis zu den Zeiten, wo noch keine semitischen Einwanderer nach Chaldäa gekommen waren. Von alters her stand das Land den sei es friedlichen, sei es feindlichen Invasionen der westlichen (Semiten) wie der östlichen (Elamiten, Kossäer) Nachbarn offen. Die älteste Zeit ist die von kleineren Königen, Priesterfürsten, deren Namen, Tempelbauten und zum Theil Kriegszüge inschriftlich bezeugt sind, von denen wir aber nicht wissen, wie weit ihre Macht sich erstreckte, noch weniger welchem Volk sie angehörten. So kennen wir, durch die Entdeckungen de Sarzec's, Könige, die Gudea und Urea geheissen und Tempel in den ältesten Cultursitzen Ur, Larsa, Nipur, Uruk, Zirlaba gebaut haben. Schon früher bekannt waren die Fürsten von Agade (Akkad), Naramsin und sein Vater Sargon, von dessen Kindheit die Sage eine Geschichte erzählt, die sich auffallend mit der von der Kindheit von Mose und noch mehr von Cyrus berührt. Er soll im 38. Jahrh. gelebt haben. In das 23. Jahrh. fällt die Eroberung durch die Elamiten, welche in Babylonien eine Dynastie gründeten und auch

weiter nach Westen ihre siegreichen Waffen trugen, wovon der Bericht vom Kriegszug Kedor-Lagamar's Gen. XIV. noch die Erinnerung bewahrt. Nach dem Sturz der Elamiten regierten wieder längere Zeit einheimische Herrscher, deren mächtigster Hammurabi war (17. Jahrh.). Aus den zahlreichen Inschriften seiner Regierungszeit geht hervor, dass er das ganze Land, dessen Mittelpunkt seitdem die Stadt Babel war, unter seiner Herrschaft einigte. Dann folgt eine kossäische Dynastie, zu der u. A. der König Agukakrime gehörte. Mit dem Fall dieser Kossäer beginnt die Obermacht Assyrien's, mithin die zweite Periode.

Schon im 14. Jahrh. stieg im Norden die assyrische Macht empor. Von mehr unvermischt semitischer Herkunft, sind die Assyrer in Litteratur und Cultur von den Babyloniern abhängig, in ihrer Art aber roher und kriegerischer. Die Periode, welche wir nach ihnen bezeichnen, kennen wir fast ausschliesslich aus ihren eigenen zahlreichen historischen Documenten. Die Geschichte Babel's sehen wir daher nur in dieser assyrischen Beleuchtung. Wir dürfen uns aber das Verhältniss zwischen den zwei Theilen Mesopotamien's in der älteren assyrischen Periode durchaus nicht so vorstellen, als ob Babylonien eine Provinz Assyrien's gewesen wäre. Der Kampf zwischen beiden Ländern wurde mit wechselndem Glück geführt; Babylonien wurde nur zeitweise unterworfen, Assyrien mitunter tief gedemüthigt, wenn auch im allgemeinen wohl die Macht des assyrischen Reiches derjenigen der oft gespaltenen babylonischen Staaten überlegen gewesen sein mag. Die assyrische Geschichte ist urkundlich reich bezeugt und seit dem 10. Jahrh. durch den sog. Eponymenkanon chronologisch fixirt, wenn auch Einige (wie Oppert) der biblischen Chronologie zu Liebe die Zahlen 46 Jahre höher hinauf schieben. Was den Inhalt betrifft, so bietet diese Geschichte die monotone Wiederholung von Feldzügen und Siegen, während die Niederlagen verschwiegen oder vertuscht werden. Die grössten Eroberer dieser Zeit waren: Tiglat Pilesar I (um 1100), nach welchem eine Lücke in der assyrischen Geschichte, also wohl eine Zeit der Erniedrigung eintritt, und im 9. Jahrh. Asurnasirpal, von dem der Wiederaufschwung des Reiches datirt, Salmanassar II, Rammannirar III, von deren Feldzügen so ziemlich nach allen Richtungen ausführliche Berichte vorliegen. Die zweite assyrische Periode beginnt mit dem Usurpator Tiglat Pilesar II (745—728), an dessen Identität mit dem biblischen Pul nicht mehr zu zweifeln ist. Auch er war ein gewaltiger Kriegsherr sowohl gegen Armenien, als gegen Babylonien und gegen die Kleinstaaten im Land der Hatti (Syrien). Sein Sohn

Salmanassar IV trat in seine Spuren; er regierte aber kurz, und nach ihm ging die Dynastie des Usurpators zu Grunde, und bemächtigte sich ein Mann königlichen Geschlechts, Sargon, des Thrones, dem er und seine nächsten Nachfolger einen nie dagewesenen Glanz und Ruhm verliehen. Unter den Kriegszügen Sargon's (722—705) ist die Unterjochung Babel's unter Maruduk Baliddin besonders zu erwähnen. Wie viel ihm selbst an der Krone Babylonien's, welche er mit der Assyrien's vereinigte, gelegen war, bewies er, indem er sich, im Anschluss an den alten babylonischen König, Sargon II nannte. Uebrigens war er der Eroberer Samarien's, dessen Belagerung schon unter Salmanassar begonnen hatte, und hatte auch im Norden und Osten mehreren Feinden entgegen zu treten. Er befolgte die schon von Tiglat Pilesar II eingeführte Politik, Schaaren von Einwohnern der eroberten Länder in andere Gegenden zu verpflanzen und an ihrer Stelle Fremde anzusiedeln, eine Maassregel, welche mächtig zur Auflösung der Nationalitäten im assyrischen Reiche mitgewirkt hat. Sargon war aber nicht allein ein grosser Kriegsfürst, sondern auch ein grosser Bauherr, wie die nach ihm genannte und mit Tempel- und Palastbauten reich ausgestattete Stadt (Dur-Sarukin) zeigt. Sein Nachfolger Sanherib (705—681) kämpfte gegen Babylonien und die syrischen Staaten, wobei er, wie freilich schon Sargon, auch mit der ägyptischen Macht zusammenstiess, welche durch Asarhaddon (681—668) in Aegypten selbst heimgesucht wurde, wo sogar eine Zeit lang assyrische Herrscher das Regiment führten. Hiermit hat die Grösse Assyrien's ihren Höhepunkt erreicht. Seiner militärischen Kraft waren alle Gegner erlegen, jeder Aufstand war auf das Grausamste niedergeworfen, alle syrischen Kleinstaaten (wozu auch die beiden israelitischen Reiche gehörten) besiegt oder wenigstens zu Huldigung und Tribut gezwungen. Asarhaddon's Nachfolger Asurbanipal (668—626) führte die Heere nicht mehr persönlich an; er war ein wollüstiger, bigotter Despot, der sich aber der Pflege der Litteratur besonders annahm, und dem wir die Erhaltung vieler Schriften, die er für seine Bibliothek abschreiben liess, verdanken. Nach ihm kam das Ende schnell heran. Eine gewaltige skythische Invasion rüttelte an der assyrischen Macht, und kaum 20 Jahre nach Asurbanipal (606?) fielen alle Hauptstädte Assyrien's den verbündeten Medern und Babyloniern in die Hände und wurden so gründlich vernichtet, dass sie bis auf unsere Zeit gänzlich verschollen blieben.

Jetzt gelangte das neu-babylonische Reich zu einer glanzreichen aber äusserst kurzen Blüthe. Der Sohn Nabopolassar's, des Fürsten,

der Assyrien besiegt hatte, war der grosse Nebukadresar (604 bis 562). Aus der biblischen Geschichte ist er als der Besieger Aegypten's (Schlacht bei Karkemish, 605), das er allerdings nicht zu erobern unternahm, und als der Zerstörer Jerusalem's (587) bekannt. Von seinen Kriegsthaten erwähnen wir noch die 13jährige Belagerung von Tyrus unter Itobaal II. Auf seinen Inschriften gedenkt er aber seiner Kriege weit weniger als seiner Bauten zur Vertheidigung Babel's und zur Ehre der Götter. Im ganzen ist er einer der allergrössten Herrscher des Orients vor Cyrus gewesen. Er hatte aber keine ebenbürtigen Nachfolger; unter den kurzen Regierungen mehrerer Fürsten ging die Macht Babel's rasch zur Neige, und Nabonedus, der 17 Jahre meistens im Frieden regierte und sich um Tempelbauten Verdienste erwarb, konnte dem Vordringen der persischen Macht nicht widerstehen: 538 eroberte Cyrus die Stadt Babel. Hinfort waren Babylonien und Assyrien persische Provinzen.

§ 54. Quellenübersicht.

Litteratur. Ueber die fremden Berichte: Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das alte Testament (1872, 2. sehr verbesserte und erweiterte Auflage, 1883); die betreffenden Abschnitte in A. H. Sayce, Fresh light from the monuments (1884); O. Strauss, Nahumi de Nino Vaticinium (1853); G. Rawlinson, Herodotus (engl. mit Anmerkungen, 4 vol. 1858); Fr. Lenormant, Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose (1872). Von den einheimischen Quellen erwähnten wir schon die grosse Sammlung von Inschriften. Ueber die Litteratur enthalten mehrere der vorher genannten allgemeinen Werke Uebersichten. Ausserdem erwähnen wir: A. H. Sayce, Babylonian literature. Lectures (1877); C. Bezold, Kurzgefasster Ueberblick über die babylonisch-assyrische Literatur, nebst einem chronologischen Excurs, zwei Registern und einem Index zu 1500 Thontafeln des brit. Museums (1886). Die schon ziemlich zahlreichen Uebersetzungen gewähren wenigstens einen Einblick in den Umfang und die Beschaffenheit der litterarischen Ueberreste, verdienen aber, namentlich wenn sie nicht von Transcription und Commentar begleitet sind, wenig Vertrauen. Dieser Vorbehalt gilt z. B. von den Versuchen in R. P. I, III, V, VII, IX, XI.

Unter den ausländischen Berichten über Assyrien und Babylonien stehen die betreffenden Abschnitte des Alten Testament's (in den Königsbüchern und bei den Propheten) obenan. Sie rühren zum Theil von Männern her, welche über die Begebenheiten als Augenzeugen, oder wenigstens als Zeitgenossen urtheilen; sie ergänzen vielfach die Berichte der assyrischen Texte, welche wiederum im allgemeinen die Richtigkeit der biblischen Zeugnisse erhärten, wenn sie auch im einzelnen diese bisweilen berichtigen. Die Zahl

der Publicationen, welche die Resultate der Assyriologie mit mehr oder weniger Geschick in apologetischem Interesse verwerthen, ist sehr gross; an wissenschaftlicher Bedeutung kommt aber keine dem oben genannten Buch SCHRADER's gleich. Wir überlassen die Discussion über die Bücher des Alten Testament's der betreffenden Disciplin; von der Uebereinstimmung assyrisch-babylonischer Texte mit der Urgeschichte der Genesis wird § 57 handeln. Hier erwähnen wir bloss, dass die Glaubwürdigkeit der ersten Hälfte des Danielbuches unter den Assyriologen in FR. LENORMANT einen Anwalt gefunden hat, der aber bis jetzt noch wenig Gegner zu bekehren vermochte, weil die Gründe gegen die Geschichtlichkeit des Buches noch immer schwerer wiegen als einige richtige Notizen über babylonische Zustände, welche LENORMANT so stark betont.

Von den griechischen Quellen nennen wir zuerst Herodot. Er hat eine assyrische oder babylonische (was ihm gleichbedeutend ist) Geschichte geschrieben oder schreiben wollen, von der wir aber nichts mehr erfahren. In seinem grossen Geschichtswerk sind, vielleicht wegen jener Absicht, die Nachrichten über Assyrien und Babylonien (in Buch I) ziemlich knapp, wie immer interessant und gewissenhaft, aber sie ziehen auch hier keine Grenzlinie zwischen Geschichte und Sage. Das selbst Gesehene wie das Gehörte gibt Herodot getreu wieder, und die neuere Forschung hat manche seiner Notizen bestätigt. Anders verhält es sich mit den Berichten des Ktesias, eines griechischen Arztes am persischen Hofe, der aus den Staatsannalen geschöpft haben soll, aber, nach den bei Diodor vorkommenden Fragmenten zu urtheilen, durchaus unzuverlässig ist. Wir verweilen nicht bei der Reihe babylonischer Könige, die in dem Königskanon des Ptolemaeus erhalten ist, noch bei den Fragmenten des wenig bekannten Abydenus, welche Eusebius bewahrt hat. Weitaus die ergiebigste der in griechischer Sprache verfassten Quellen ist Berosus' chaldäische Geschichte in drei Büchern, welche wir leider nur fragmentarisch und aus zweiter und dritter Hand (aus Alexander Polyhistor bei Josephus, Eusebius u. A.) besitzen[1]. Berosus war ein Priester, der unter den ersten Nachfolgern Alexander's des Grossen lebte, und der die Originalquellen zur Mythologie und Geschichte seines Landes kannte und verstand. Er hat die Mythen von den Ursprüngen der Welt, des Menschen, der Civilisation, wie die der Fluth verzeichnet, dann aber auch die geschichtlichen Zeiten

[1]) Die Fragmente sind, ausser bei LENORMANT, der sie von allen Seiten beleuchtet, zu finden bei MÜLLER, Fragm. Hist. Graec. II.

beschrieben, z. B. eine Reihenfolge der Dynastien des alt-chaldäischen Reiches gegeben, welche Werth hat.

Obgleich wir von der babylonisch-assyrischen Litteratur nur dasjenige besitzen, was auf Stein gemeisselt oder eingegraben ist, so beschränkt sich dies keineswegs auf Inschriften, sondern es sind auch längere Texte vorhanden. Was von diesen Texten auf Papier geschrieben wurde, ist verloren. Glücklicherweise bestanden die Bibliotheken zum grossen Theil aus Thontäfelchen: die Schriftzeichen wurden in weichen Thon eingegraben und das Täfelchen später gebacken. Wir kennen also die Inschriften auf den Denkmälern, z. B. auf dem Obelisk zu Nimrud, an den Wänden der Paläste, ferner die Bauurkunden, Inschriften auf kleineren oder grösseren Cylindern, Basreliefs u. s. w., und die Texte auf Thontäfelchen. Schon früh, in der altbabylonischen Periode, waren die Hauptstädte Sitze der Cultur, wo Bibliotheken angelegt wurden, wie Sargon I in Agane that. Von diesen Sammlungen ist uns aber kaum mehr als die Existenz bekannt; unsere Kenntniss der Litteratur verdanken wir den Bibliotheken, welche die assyrischen Könige, namentlich die Sargoniden, anfertigen liessen. Vornehmlich aus der Bibliothek Asurbanipal's sind Tausende von Täfelchen, zum Theil in sehr verstümmelter und abgebrochener Gestalt, ins britische Museum überbracht worden. Ein Buch bestand aus mehreren Täfelchen, die auf beiden Seiten mit feiner Keilschrift beschrieben sind, und deren Zusammengehörigkeit und Folge durch Nummern angedeutet war. Diesen Bibliotheken wurde viel Sorgfalt gewidmet; die zu demselben Buch gehörenden Täfelchen stellte man reinlich zusammen, während Syllabare mit der Erklärung der Schriftzeichen den Gebrauch erleichterten. Leider ist auch das Gebäude dieser Bibliothek nur als Ruine aufgefunden worden, die Täfelchen in Häufchen durcheinander geworfen und oft sehr beschädigt, so dass die Forschung mit der schwierigen Arbeit anfangen musste, die Theile desselben Ganzen zusammen zu suchen, wobei leider oft grössere oder kleinere Lücken zu constatiren waren. Wie fragmentarisch nun unsere Kenntniss auch ist, so reicht sie doch aus, um uns über die Beschaffenheit der babylonisch-assyrischen Litteratur einigermaassen zu orientiren. Zuerst bemerken wir, dass man diese Litteratur als eine Einheit auffassen muss. Die semitische Sprache Babylonien's und die Assyrien's ist dieselbe; in der Litteratur sind die Assyrer (welche man oft die Römer des Orient's genannt hat) von den Babyloniern abhängig; es sind alt-babylonische Texte, welche die Sargoniden für ihre Bibliotheken abschreiben liessen. Auch in der sumerisch-akkadischen

Sprache sind einige dieser Texte verfasst, namentlich die, welche sich auf Magie beziehen, die aber dann von assyrischer Uebersetzung begleitet sind. Was sich in Babylonien noch von Originalen in dieser Ursprache finden wird, können wir auch annähernd nicht vermuthen; einstweilen beschränkt es sich auf allerdings schon ziemlich zahlreiche Inschriften und Cylinder ohne semitische Uebersetzung.

Der Inhalt dieser verschiedenen Inschriften und Texte gibt auf mehreren Gebieten Aufschlüsse. Zuerst sind die historischen Urkunden zu nennen, die vornehmlich für die assyrische Zeit reiche Ausbeute bringen: Listen von Königen und von Eponymen (Limmi hiessen diese Beamten, welche dem Jahre ihren Namen gaben), Reichsannalen, eine synchronistische Uebersicht der Geschichte von Assur und Babel, Inschriften, worin die Könige von ihren Bauten oder Kriegen erzählen, Bauurkunden u. s. w. Aus diesen zum Theil mit den erzählten Begebenheiten gleichzeitigen Berichten können wir den Rahmen der assyrisch-babylonischen Geschichte mit ziemlicher Genauigkeit construiren. Dazu kommen nun die Depeschen, welche Berichte der Provinzen an den Hof oder umgekehrt enthalten, die Bruchstücke von Gesetzen, namentlich über das Familienrecht schon aus der alt-babylonischen Zeit, die zahlreichen Contracte, welche uns etwas vom bürgerlichen Leben zeigen, u. s. w.

Ueber die Religion aber verbreiten Texte anderer Art mehr Licht. Von diesen insbesondere gilt das früher Gesagte, dass die Assyrer sie von den Babyloniern entlehnt haben, und dass sie, bisweilen selbst ihrer Form nach, aber auch sonst in ihrem wesentlichen Inhalt, sumerisch-akkadischen Ursprungs sind. Dies ist gewiss der Fall mit den magischen Sprüchen, den Beschwörungsformeln, auch wohl mit den astronomisch-astrologischen Werken, den Texten über Omina u. s. w. Unter diesen Texten behauptete das grosse Werk, welches Sargon I unter dem Titel „die Beobachtungen des Bel“ für die Bibliothek von Agane anfertigen liess, einen wichtigen Platz. Bruchstücke der für die assyrische Bibliothek angefertigten Exemplare dieses Werks sind in London; später hat Berosus das Buch ins Griechische übersetzt.

Solche Werke gehören zur mantischen Litteratur, enthalten aber auch wissenschaftliche Beobachtungen: die Babylonier sind die Väter der Mathematik und des Calenders, aber Astronomie und Astrologie trennen sie noch nicht. Ausser diesen magischen Texten müssen wir auch die lyrischen und epischen nennen. Zu den ersten gehören einige Gebete und Hymnen, welche schon aus der sumerisch-akkadischen Zeit stammen; sie mit den vedischen Liedern oder den Psalmen

zu vergleichen, wie mehrfach geschieht, erweckt nur irrige Vorstellungen. Umfangreicher sind die epischen Behandlungen einiger Mythen, vor allen der Cyclus über die Izdubarsage in 12 Theilen, auf dessen Inhalt wir später zurückkommen.

Die religiöse Litteratur giebt uns eine allgemeine Vorstellung von mehreren wichtigen Merkmalen der Religion dieses merkwürdigen Volkes; einen Ueberblick über die religiöse Entwickelung in den vielen Jahrhunderten, welche die vorsemitische Cultur Chaldäa's von der neubabylonischen Periode trennen, gestattet sie auch annähernd nicht. Wir ordnen also den Stoff nach sachlichen Gesichtspunkten. Allein hier und dort kann man versuchen, den Antheil der Semiten von dem der Urbevölkerung zu unterscheiden, wozu die Vergleichung mit anderen Zweigen des semitischen Stammes ein Hilfsmittel bietet.

§ 55. Magie und Divination.

Litteratur. FR. LENORMANT, La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes (1874, ein interessantes Buch mit reichhaltigem Stoff, aber allzu gewagten Combinationen, namentlich über die „akkadischen Ursprünge“; die engl. Uebersetzung 1877 ist wesentlich vermehrt); La divination et la science des présages chez les Chaldéens (1875).

Magie und Divination sind die am meisten hervortretenden Seiten der assyrisch-babylonischen Religion. Der Name Chaldäer war dem classischen Alterthum mit Zauberer und Wahrsager gleichbedeutend; noch im kaiserlichen Rom, als die assyrisch-babylonischen Götter schon längst verschollen waren, fanden diese Chaldäer ein grosses Publicum und warnte ein Dichter: Chaldaeos ne consulito. Der magische Bestandtheil gehört denn auch zum Allerältesten in der babylonisch-assyrischen Religion, zu dem was die Semiten von dem Urvolk Chaldäa's entlehnten, wie schon die Sprache der Zauberformeln beweist.

Die Voraussetzung der Magie ist hier dieselbe wie überall; der Glaube an Geister, welche man günstig für sich stimmen oder deren schädliche Wirkungen man durch Sprüche und Zaubermittel abwenden will. Doch sind die Texte, welche wir besitzen, über den unentwickelten Standpunkt der Magie, wie sie bei den Wilden herrscht, bereits hinaus. Die Geister, (Utukki, Sidi u. a. Namen) sind geordnet; unter ihnen scheint eine gewisse Hierarchie zu bestehen, öfters kommen sie in Gruppen von sieben vor, ihnen werden bestimmte Naturgebiete zugewiesen, es giebt Geister des Himmels, der Erde, des Wassers, oder sie hausen auf Berggipfeln und namentlich in der Wüste. Was aber noch wichtiger ist, gute und böse Geister

werden unterschieden; man ruft die guten an, um den Nachstellungen der bösen zu entgehen, oder man stellt sich sogar unter den Schutz der höchsten Götter selbst gegen die feindliche, anti-göttliche Macht der Geister. Die Beschwörungsformeln sind in mehreren längeren Texten systematisch geordnet, u. a. in einem magischen Werk in drei Abtheilungen[1]): die erste enthält die Formeln gegen die bösen Geister, die zweite gegen die Krankheiten, die dritte die Lieder an bestimmte Gottheiten, deren Hersagung magische Wirkung übt. Die bösen Geister treiben ihren Unfug überall, in der Luft und in der Erde, im Feld und in der Stadt; auf der Landstrasse lauern sie auf den Wanderer und sind für Mensch und Thier, Gross und Klein gefährlich; „Ehrfurcht und Wohlthun kennen sie nicht, Gebet und Flehen erhören sie nicht", vor ihrer unheimlichen Macht können nur Zaubersprüche den Menschen schützen. Diese Formeln waren so eingerichtet, dass darin zuerst die Dämonen, welche man beschwören wollte, genannt, und ihre Wirkung beschrieben, und dann dagegen immer der „Geist des Himmels" und der „Geist der Erde" und manchmal noch eine Reihe anderer guten Geister angerufen wurden. Ebenfalls durch Beschwörungen schützte man sich vor dem bösen Blick, dem unheilbringenden Wort, dem bösen Zauber von Feinden, die einen auf verschiedene Art, z. B. durch böswillige Anfertigung eines Bildes, behexen konnten. Auch die Krankheiten schrieb man dämonischen Einflüssen zu und erwartete ihre Heilung von magischen Sprüchen. Am häufigsten kommen sie gegen Pest, Fieber und Kopfschmerzen vor. Unter den kräftigen Worten, welche Uebel abwendeten oder vertrieben, standen die Namen der grossen Götter obenan, diese Namen wurden aber oft als verborgen gedacht, wesshalb man die Gottheit selber anflehte, sie auszusprechen. Neben den Sprüchen wendete man aber auch magische Mittel an: Talismane und Amulette, magische Heiltränke u. A.; der Besprengung mit Wasser schrieb man belebende Kraft zu, auch die so weit verbreiteten magischen Knoten sind aus Chaldäa herkünftig. Beim Krankenlager trug man die Bilder der grossen wohlthätigen Götter herbei, um Heilung zu bewirken. Es ist auch nicht zu bezweifeln, dass die grossen Kolosse (geflügelte Stiere, Löwen mit Menschenkopf) am Eingang der Tempel und Paläste aufgestellt waren, um die bösen Geister fern zu halten. Nur darüber ist man uneinig, ob sie gute Geister darstellten oder ob sie die Abbildung der mächtigsten

---

[1]) Die Fragm. dieses Buchs aus Cun. Inscr. of W. As. IV hat Lenormant ausführlich beleuchtet.

unter den bösen Geistern waren, welche man dort aufstellte, um andere böse Mächte abzuschrecken.

Früher als alle anderen Völker haben die Chaldäer sich eingehend mit der Beobachtung der Himmelserscheinungen, an deren Einfluss auf die irdischen Schicksale sie glaubten, beschäftigt. Das schon erwähnte grosse Werk Sargon's I über Astrologie stand nicht vereinzelt da. Auf den terrassenförmig aufsteigenden Thürmen ihrer Tempel machten die Chaldäer astronomische Beobachtungen; sie erkannten die fünf Planeten, berechneten Finsternisse, stellten nach dem Lauf der Sonne durch den Zodiakus die Zwölfzahl der Monate fest. Mit dieser Beobachtung des Himmels verbanden sie nun die Wissenschaft der Omina; sie stellten die Nativität fest und waren überhaupt die ersten, welche den Glauben an siderale Einflüsse systematisch zu einer mantischen Kunst entwickelten. Es hält schwer den Antheil der beiden Bestandtheile der Bevölkerung bei der Bildung dieser Astrologie genau zu bestimmen. Gewiss rührt auch sie von dem Urvolk her; ebenso sicher aber ist, dass Sternencultus den Semiten nicht fremd war. Wir können daher annehmen, dass die Urbewohner und die Immigranten einander in diesem Punkt entgegenkamen. Wie ursprünglich die Verehrung der Sterne in Babylonien gewesen ist, kann man daraus ersehen, dass das Wort Gott das Zeichen des Sterns hat. Dennoch ist es wohl irrig die einzelnen Götter aus ihrer planetaren Bedeutung zu erklären (Nebo-Mercur, Istar-Venus, Nergal-Mars, Maruduk-Jupiter, Adar-Saturn), weil diese Combination höchst wahrscheinlich bei mehreren dieser Götter jüngeren Datums ist.

Neben dieser am meisten gepflogenen Form der Mantik, auf Grund des Standes und Laufes von Sonne, Mond und Sternen, wurden noch manche andere von den Chaldäern getrieben. Ezechiel XXI, 26 führt den König von Babel auf, wie er mehrere Zeichen befrägt, worunter das Orakel durch Pfeile, das auch mehrfach auf Abbildungen vorkommt. Merkwürdigerweise findet diese Art der Mantik ihre Parallele bei den Semiten, und zwar bei den am wenigsten unter babylonischem Einfluss stehenden, bei den alten Arabern, welche zu Mekka beim Bild des Gottes Hobal ebenfalls Belomantie trieben. Die übrigen Arten der Weissagung sind dieselben, welche an vielen anderen Orten vorkommen: aus Vogelflug, Eingeweiden der Thiere, Prodigien, u. s. w. Besonders treten die Träume in den Vordergrund. Sogar in den historischen Texten werden Träume erzählt, durch welche Könige wie Asurbanipal sich beeinflussen liessen; im Izdubarepos kommen wiederholt Träume vor; in diesem Punkt verstösst allerdings das Danielbuch nicht gegen

historische Wahrscheinlichkeit. Es ist überflüssig, hier alle Arten der Mantik aufzuzählen; es genüge die Bemerkung, dass sie fast alle in der chaldäischen Divination vertreten waren. Auch zu dem Dienst der Götter war die Weissagung schon in Beziehung gebracht: wir sehen die mantischen Pfeile in der Hand Maruduk's und Istar's, welch' letztere Göttin zu Arbela Orakel gab.

§ 56. Götter und Mythen.

Litteratur. Die Religion behandeln C. P. Tiele (Vergel. Gesch. der eg. en mesop-godsd.), Fr. Hommel (Die sem. Völker, I) in schon früher genannten Werken. Eine kurze Uebersicht: Fr. Lenormant, Les dieux de Babylone et de l'Assyrie (Rev. de France, 1877). Einzelne Mythen: Fr. Lenormant, La légende de Sémiramis (1872); Eb. Schrader, Die Höllenfahrt der Istar (1874); ferner G. Smith, Chaldäische Genesis (1876, die deutsche Uebersetzung ist wegen der Beigaben von Friedr. Delitzsch wichtig).

Ueber die babylonisch-assyrischen Götter haben Viele weit mehr ausgesagt, als sich mit Recht aus den Quellen ableiten lässt. So legt Lenormant dieser Religion einen Urmonotheismus zu Grunde; er meint die sichere Spur davon im Wort Ilu (El, im Namen der Stadt Babel) zu entdecken, das ursprünglich den einzigen Gott andeuten soll. In Wahrheit aber ist dieses Wort nichts Anderes als die Bezeichnung für den Begriff Gott, ähnlich dem indischen Deva und anderen Vocabeln derselben Art. Ebenso hinfällig, wenigstens nicht genügend zu motiviren, sind manche Behauptungen über den symbolischen Charakter der Götter Mesopotamien's. Wir müssen uns eben mit einigen wenig zusammenhängenden Notizen begnügen, da oft Herkunft, Namen und Charakter dieser Götter sehr unsicher sind. Wir wissen in vielen Fällen nicht, ob eine Gottheit sumerisch-akkadischen oder semitischen Ursprungs ist, oder wie die Fusion einer Gestalt aus dem einen Pantheon mit einer aus dem anderen stattgefunden hat. Unter allen Zeichen der assyrischen Schrift bieten die Götternamen die grössten Schwierigkeiten; manche Lesung ist noch in der Schwebe; man weiss nicht recht, ob ein gewisser Gott Adar oder Ninip heisst; ein anderer Name wurde früher gewiss irrig Vul transscribirt, jetzt Bin oder Raman, auch ob ein Name akkadisch oder semitisch ist, bleibt oft zweifelhaft. Dazu kommt, dass mancher Name halb Titel, halb Name ist (z. B. Bel), wodurch der Zweifel entsteht, ob das Wort den Gott Bel oder einen Anderen, den man Bel (Herrn) nennt, andeuten soll. Auch über den Charakter der babylonisch-assyrischen Götter ist es nicht leicht etwas Zuverlässiges zu sagen. Wir begegnen einer grossen Zahl von Gottheiten, die aber sehr verschieden sind. Zuerst die

vielen Geister der alten Religion, die nicht bloss nach ihren Wirkungen angedeutet sind, oder in Gruppen namenlos vorkommen, sondern wovon manche ziemlich scharf individualisirt hervortreten, wie z. B. Gibil, der Geist des Feuers, den mehrere Texte, welche zwischen Zauberformel und Hymne die Mitte halten, feiern. Dann sind manche Götter deutlich als Naturgötter kenntlich: der Mondgott (Sin), der Sonnengott (Samas). Endlich ist bei anderen diese Naturbedeutung zurückgetreten oder nie dagewesen; wir kennen sie allein als Lenker der Geschicke, nach ihrer politischen oder sittlichen Bedeutung: Bel, Assur, Maruduk, Nebo. Unsere Kenntnisse sind also zu mangelhaft, um eine allgemeine Charakteristik dieser Götterwelt geben zu können. Auch die Sphäre des einen Gottes ist von der des anderen oft wenig scharf getrennt; noch mehr gilt dies von den Göttinnen, die eigentlich alle nur eine und dieselbe Gestalt sind unter verschiedenen Namen, die aber wieder zum Theil als Titel zu fassen sind.

Bei alledem können wir doch einige Punkte als sicher betrachten. Zuerst dass die Götter Assyrien's und Babylonien's dieselben waren: Assur allein, den die Assyrer als höchsten Gott verehrten, war in Babel unbekannt. Sodann sind auch hier, wie in Aegypten, die uralten localen Culte unschwer zu erkennen: Sin war der Gott von Ur, Hea von Eridu, Babbar (Samas) von Larsa: bis in den späteren Zeiten bestanden die Localgötter, wie Maruduk in Babel. Dieselbe Gottheit kam bisweilen an verschiedenen Orten mit einigermaassen abweichenden Attributen vor, wie Istar in Arbela und in Niniveh. Die Zusammenschmelzung dieser localen Culte, wie auch die der Religion der Urbevölkerung mit der der Semiten hat gewiss zu einer Systematisirung geführt, deren Anfang wir aber nicht mit Sicherheit datiren können; man hat vermuthet, Sargon I sei deren Urheber gewesen. Schon früh fasste man die höchsten Götter in Gruppen zusammen. Die zwei höchsten Triaden waren: Anu (Gott LX), Bel (L), Hea (XL), und Sin (XXX), Samas (XX), Raman (VI). In Babylonien herrschte das Sexagesimalsystem; wir können aber die Bedeutung der Zahlen, mit welchen man die einzelnen Götter bezeichnete, nicht mehr ermitteln. Deutlich ist nur so viel, dass hier eine systematisirende Arbeit vorliegt, der wir aber nicht zu rasch philosophische, etwa kosmogonische Gedanken unterschieben dürfen, wie wiederum Lenormant thut. Listen von Hauptgöttern besitzen wir überdies mehrere, abgesehen von den Verzeichnissen der vielen Geister und der Anrufung vieler Götter in den Zauberformeln. Manche Königsinschriften führen die Hauptgötter auf;

so kennt Tiglat Pilesar I deren 7, Salmanassar II und Asurnasirpal 13, aber in anderer Reihenfolge. Diese 13 sind: Assur, die beiden Triaden, Adar, Nergal, Maruduk, Nebo, Beltis, Istar. Wir wollen diese einzeln behandeln.

Assur war der oberste Herr, der König der Götter, dem die assyrischen Herrscher Scepter und Krone verdanken. Eine Naturbedeutung kennen wir von ihm nicht; er ist der Schirmherr des assyrischen Reichs. Besonders im Krieg ist er thätig; er schützt den König und schenkt ihm den Sieg. Die Feinde der Assyrer sind Feinde des Gottes; so werden die Kriege heilige Kriege; die furchtbare Grausamkeit, womit die Besiegten behandelt werden, üben die Könige im Auftrag Assur's.

Der erste unter den babylonisch-assyrischen Göttern ist Anu, den man meistens als Himmelsgott auffasst. Er heisst Vater und König der Götter, Herr der Länder, er führt die Schaaren der Geister an oder sendet sie aus als seine Diener. Als seine Söhne werden genannt der Feuergott Gibil und der Gott der Athmosphäre Raman. Seine Gemahlin Anat erwähnen die Texte nur selten.

Unter den höchsten Göttern kommt immer Bel, als Herr der Götter, Schöpfer u. s. w. vor. In der ersten Triade ist dieser semitische Gott an die Stelle eines sumerisch-akkadischen getreten, dessen Name man gewöhnlich Mulge liest. Auch bei diesen Gottheiten lässt sich die Naturbedeutung nicht präcisiren.

Hea ist der Herr der Gewässer; sowohl des himmlischen als des irdischen Oceans. Er ist ein besonders wohlthätiger Gott, den man in magischen Formeln um Heilung und Rettung anruft; auch im Izdubarepos tritt er als Helfer auf. Als Wassergott wird er halb in Fischgestalt gedacht; er ist der Fischmensch Oannes des Berosus, der aus dem persischen Meer emporstieg und das Volk die ersten Anfänge der Cultur lehrte. Hea's Gattin hiess Davkina.

Sin (auch Nannar), der Mondgott, ist der König der Kronen, mit erhabenem Glanz. Sein Dienst wurde bis in die spätesten Zeiten besonders gepflegt; als Nabonedus die Gefährdung seiner Herrschaft empfand, suchte er die Hilfe des Gottes Sin durch Tempelbauten in Ur zu gewinnen. Uebrigens feiern mehrere Hymnen Sin als den höchsten Gott, vor dessen Befehl Himmel und Erde sich beugen. Es verdient Beachtung, dass die Gottheit des Mondes hier nicht, wie z. B. bei den Arabern, weiblich, sondern männlich ist. Auch scheint der Mondgott höhere Ehren als der Sonnengott empfangen zu haben, obgleich auch dieser in alten localen Culten (zu Sippara, Larsa) und in dem Pantheon einen wichtigen Platz

hat. Er heisst Samas, Richter des Himmels und der Erde, Regierer des Alls, Diener des Anu und des Bel, bei seinem Hervortreten öffnet er die Pforten des Himmels, bringt Licht und Gerechtigkeit. Die hervorragende Rolle, welche Sonnengötter in den mythischen Erzählungen vom Kampf zwischen Licht und Finsterniss oder zwischen der wohlthätigen Wärme und der tödtlichen Gluth in der Kosmogonie und dem Gewittermythus oft spielen, ist hier nicht dem Samas, sondern anderen Göttern zugefallen. Er scheint nicht als der Kämpfer, sondern als der immer wohlthätige Lichtbringer aufgefasst worden zu sein; jedenfalls wird er in den Mythen nur gelegentlich genannt.

Der letzte Gott der zweiten Triade ist Raman (oder Bin), den man gewöhnlich als Gott der Athmosphäre deutet. Er ist der Ungestüme, der Herr der Canäle, Gott des Gewölks, des Platzregens, des Sturmwinds, des Donners, des Blitzes (als solcher heisst er auch Barku), dessen Flamme den Himmel erleuchtet und dessen Kraft die Erde erschüttert.

Adar (Ninip) und Nergal sind beide kriegerische Götter, Söhne oder Diener des Bel, Herrn des Streites und der Jagd, daher von den assyrischen Königen eifrig verehrt.

Maruduk, der Sohn Hea's und Davkina's, ist der Hauptgott Babels. Auch er ist ein Kriegsheld, aber nicht in demselben Sinn wie Adar und Nergal, die an Blut und Verderben ihre Lust haben, sondern als Sieger über die gefährlichen Ungeheuer. Er ist der Gott, der Schutz gegen feindliche Dämonen gewährt, darum wird er in magischen Formeln angerufen und auf Amuletten abgebildet. In Babel stand sein grosses Heiligthum Esagila, das schon aus alter Zeit (von Hammurabi) herrührte, und für dessen Neubau Nebukadrezar keinen Aufwand sparte. Dort wurde Maruduk mit seiner Gattin Zarpanit verehrt; Tiele hat neulich nachgewiesen, dass Esagila der einzige Haupttempel Babel's war, aber in seinem Bezirk mehrere kleine Heiligthümer umfasste[1]. In Borsippa stand ein anderer grosser Tempel, Ezida, von gleichem Alter und ähnlichen Schicksalen wie Esagila zu Babel. Er war dem Nebo (Nabu) heilig, dem Sohn des Maruduk, der auch im Tempel zu Babel sein Heiligthum hatte, in Borsippa aber besonders und mit seiner Gattin Nana verehrt wurde. Er ist der Sohn des Maruduk, nicht aber kriegerisch wie sein Vater, sondern ein Gott des Lichts und der Cultur, der Schrift und der Offenbarung. Mit ihm ist eine alte Gottheit verschmolzen, deren Cultus Hammurabi einführte, Tasmitu,

[1] C. P. Tiele, Die hoofdtempel van Babel en die van Borsippa (Versl. en meded. k. Ak. v. Wet. Amsterdam, 1886).

die Gottheit der Erhörung, bald männlich bald weiblich (und dann als Gemahlin Nebo's) aufgefasst.

Die Göttinnen sind viel weniger individualisirt, und im Grunde, wie wir schon bemerkten, sind sie nur verschiedene Gestalten für eine und dieselbe Göttin. Die Vervielfältigung mag daraus hervorgegangen sein, dass im Schema jeder Gott eine Gemahlin neben sich empfing; auch hat der flüssige Zustand mancher Namen dazu wohl mitgewirkt. Diese höchste Göttin heisst Belit (Beltis), Semiramis, Istar. Belit, die Gemahlin Bel's ist die Mylitta Herodot's, in deren Dienst die babylonischen Frauen einmal im Leben sich einem Fremden für Geld preisgaben. Semiramis, welche Diodor zu einer Königin macht, Tochter der phönicischen Derketo, und von deren Abenteuer er allerlei zu erzählen weiss (sie ist durchaus zu unterscheiden von der historischen Semiramis, Herod. I, 184), ist, wie man deutlich aus ihren Mythen und Symbolen ersieht, eine Form der vorderasiatischen Göttin, in ihrer Doppelnatur kriegerisch und wollüstig, wie wir sie § 35 beschrieben haben. In Babylonien und Assyrien heisst diese Göttin vornehmlich Istar, mit welcher die alte Nana identisch oder vereinigt ist. Von ihr sind uns mehrere Mythen und Mythenfragmente bekannt. Izdubar verschmäht ihre Liebe und überhäuft sie mit Vorwürfen, weil sie allen ihren früheren Buhlen verderblich gewesen sei, Königen wie Sklaven; hier sind Anspielungen auf uns unbekannte Mythen. Durchsichtiger ist der Mythus von Istar's Liebe zum schönen Jüngling Dumuzi, der seinen Feinden erliegt und dessen Tod die Göttin beweint. Am ausführlichsten ist die Geschichte von Istar's Höllenfahrt, welche man bis jetzt gewöhnlich als einen Theil des Izdubar-Cyclus behandelt hat, wogegen aber neuerdings A. Jeremias Einsprache erhob. Istar sucht in der Unterwelt nicht den todten Geliebten, sondern das Wasser des Lebens, dessen Quelle dort entspringt. Höchst plastisch ist die Beschreibung des Landes ohne Rückkehr, wo Finsterniss und Verderben herrscht und Staub gegessen wird. Dennoch können wir die Vorstellung von der Unterwelt nicht im einzelnen präcisiren, und bleibt namentlich die Frage, ob hier von einer Vergeltung die Rede sei, unentschieden. An den sieben Thoren, wodurch sie gehen muss, ist Istar gezwungen, all ihren Putz und ihre Kleidung abzulegen. So kommt sie vor die finstere Göttin der Erde, welche sie mit Schmähworten empfängt und gefangen hält. Nun aber ist durch das Verschwinden der Istar die Fruchtbarkeit (die animalisch nicht vegetabilisch beschrieben wird) auf Erden erloschen; darum nehmen die hohen Himmelsgötter sich der Erde an und schicken einen Boten

in die Unterwelt, welcher Istar mit dem Wasser des Lebens besprengt und wieder hinaufführt. Ueber die Naturbedeutung der Istar ist es schwer, eine Entscheidung zu treffen. Dass sie Tochter von Hea oder von Sin heisst, charakterisirt sie als Himmelsgöttin; sie ist der Planet Venus; den Mythus der Höllenfahrt deuten aber Manche so, dass Istar, im Gegensatz zu der Göttin der Unterwelt, die fruchtbare Erde repräsentirt. Gewiss ist aber, dass an ihr die Doppelnatur der asiatischen Göttin besonders stark hervortritt. Sie ist (als Istar von Arbela) kriegerisch, den assyrischen Königen Muth und Sieg verleihend, aber ebenso ist sie (als Istar von Nineveh) die Göttin des Liebesgenusses. Die Kunst giebt diesen Gedanken Ausdruck, indem sie Istar abbildet auf Löwen stehend, bewaffnet, mit der Tiara, oder nackt, auch als Mutter mit dem Kinde.

Wenden wir uns von den Göttern zu den Helden. Das Izdubarepos besteht aus mehreren Theilen, deren Einheit und Zusammenhang zuerst G. Smith entdeckt hat. Seiner Combinationsgabe gelang es, die 12 Täfelchen, jedes von ungefähr 300 Zeilen in 6 Columnen, die aus der Bibliothek Asurbanipal's zu dieser Geschichte gehören, so zusammenzufügen, dass er wenigstens den Faden in die Hand bekam. Leider ist kein einziges dieser Täfelchen unversehrt, und sind verschiedene so zerbrochen, dass nur Fragmente von Zeilen übrig sind. Dass dieser Sachverhalt die Erklärung bedeutend erschwert, ist selbstverständlich; wir müssen uns vielmehr darüber wundern, dass es gelungen ist, noch so viel zu entziffern. Der Anfang der Geschichte versetzt uns in die alte Stadt Erech (Uruk) und erzählt von der Herkunft und den Thaten des Helden Izdubar. Für einen merkwürdigen Traum sucht Izdubar die Erklärung bei Heabani, einem Wesen mit Ochsenfüssen, Schwanz und Hörnern. Nur mit grosser Mühe wird dieser Seher bewogen, nach Erech zu kommen; einmal dort, schliesst er aber enge Freundschaft mit Izdubar und erschlägt mit ihm gemeinschaftlich den Tyrannen Humbaba. Dann folgt die Werbung Istar's um Izdubar; als dieser sie aber zurückgewiesen, wendet sich die Göttin an ihren Vater Anu um Rache und sendet einen gewaltigen Stier gegen Izdubar, den dieser aber mit Hilfe Heabani's tödtet. Hier schaltet G. Smith die Höllenfahrt Istar's ein. Jetzt wird Izdubar mit schwerer Krankheit und mit Trauer über den Tod Heabani's heimgesucht; er macht sich auf den Weg, um Genesung zu suchen bei Hasisadra, der unsterblich an der Mündung der Ströme lebt. Ausführlich schildert das Epos die Wanderungen Izdubar's und seine Abenteuer auf dem Wege. Endlich erreicht er die Wohnung Hasisadra's, welcher ihm das Geheimniss

von Leben und Genesung mittheilt. Dieser Hasisadra ist der Held der Sintfluth, über welche er seinem Besucher ausführlichen Bericht erstattet. Die letzte Tafel zeigt uns Izdubar geheilt wieder in Erech, aber noch immer über Heabani trauernd, dessen Geist in der Tiefe nicht zur Ruhe gekommen ist, und für den er von Hea und Maruduk Aufnahme in die Wohnung der Seligen erlangt.

Die Probleme, welche sich an diesen epischen Cyklus knüpfen, sind zum grössten Theil noch ungelöst. Zuerst ist die Frage, ob diese Geschichte in ihrer Einheit, abgesehen von den einzelnen Erzählungen, von der Urbevölkerung oder von den Semiten herrührt. Besonders unsicher ist die Lesung der Namen, die vorläufig als Izdubar (Gizdubar), Heabani, Hasisadra u. s. w. transscribirt werden, was gewiss nicht richtig ist; aber man ist noch nicht im Stande die Zeichen mit Wahrscheinlichkeit zu deuten. Die von Vielen angenommene Identification Izdubar's mit Nimrod meint HAUPT schon durch die Lesung Namrutu rechtfertigen zu können. Von nicht geringerer Bedeutung ist der Gegensatz, der sich auch hier geltend macht, zwischen der Fassung dieser Erzählungen als Sagen mit geschichtlichem Kern, oder als Naturmythen. Die erste Ansicht vertritt crass euemeristisch G. SMITH, gemässigter FRIEDR. DELITZSCH. Der erste sieht sogar in Istar eine Königin von Erech und sucht in den Erzählungen von den Kämpfen Izdubar's historische Beziehungen. Es mag allerdings der Fall sein, dass solche mit eingeflochten sind; so kann vielleicht der Fall des Tyrannen Humbaba mit dem Untergang der elamitischen Fremdherrschaft in Chaldäa in Beziehung gebracht werden; gewiss aber wäre es vergebliche Mühe für das Ganze sich historische Anknüpfungspunkte zu suchen. Wir wollen aber ebensowenig für Alles, was die Anhänger der mythischen Deutung (SIR HENRY RAWLINSON, LENORMANT, SAYCE, TIELE) über Izdubar als Sonnengott oder alt-akkadischen Feuergott gesagt haben, die Verantwortung übernehmen; Izdubar's Kämpfe und Wanderungen werden dann als die der Sonne erklärt, die 12 Theile des Epos beziehen sich auf den Lauf der Sonne und den Zodiakus, das Erkranken des Helden ist das Schwächerwerden der Sonne, die Erbitterung zwischen ihm und Istar, die Sommerhitze, welche die Fruchtbarkeit tödtet, und die Sintfluth, die Regenzeit. Auch hat man in der Geschichte Izdubar's das Original der Heraklesmythen gesehen und die Gleichheit der Züge beider Erzählungen nachzuweisen gesucht: der Kampf mit dem Löwen auch in den Darstellungen der plastischen Kunst bietet einen auffallenden Punkt von Aehnlichkeit; weniger einleuchtend ist die Vergleichung von Heabani mit Cheiron.

§ 57. Die chaldäische Genesis.

Litteratur. G. Smith, Chaldäische Genesis (schon oben genannt); auch Lenormant's Werk über Berosus und Friedr. Delitzsch über das Paradies erwähnten wir bereits; Fr. Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux (3 vol. 1880—1884, worüber bereits § 4); Le déluge et l'épopée babylonienne (in Les prem. civilisations, II); P. Haupt, Der keilinschriftliche Sintfluthbericht (Vorl. 1881, derselbe gab auch einen wichtigen Excurs in der 2. Aufl. von Schrader's Keilinschr. u. A. Test.). Uebrigens ist die Frage in sehr vielen Abhandlungen besprochen und auch von der Seite der alttestamentlichen Studien aus erörtert worden. Man benutze u. A. die einschlägigen Partien von K. Budde, Die biblische Urgeschichte (1883), und die sorgfältige Abhandlung von W. H. Kosters, De bijbelsche zontvloedverhalen met de babylonische vergeleken (Theol. Tijdschr. 1885).

Die eigenthümliche Anziehungskraft der Assyriologie liegt für Viele in ihrer Beziehung zu den alttestamentlichen Studien. Zugleich bedingt dies aber die Gefahr, zu eifrig nach biblischen Parallelen zu suchen und eine Art von Sensationswissenschaft zu treiben. Es lässt sich nicht läugnen, dass, seitdem im Jahre 1872 zuerst in England durch G. Smith die überraschende Aehnlichkeit zwischen den keilinschriftlichen und biblischen Erzählungen von der Sintfluth bekannt wurde, diese Gefahr nicht immer vermieden worden ist. Wir wollen hier den Thatbestand einfach darlegen.

Die Berichte, welche miteinander verglichen werden, sind einerseits Gen. I—XI, anderseits was babylonisch-assyrische Texte (sowohl die in Keilschrift als die des Berosus) über diese Urgeschichte aussagen. Es leuchtet ein, dass dieses Thema sich in mehrere Detailfragen auflöst. So hat Friedr. Delitzsch gemeint, durch die Geographie Babylonien's zu einer sicheren Bestimmung der Sage des Paradieses zu gelangen, was ihm aber von Lenormant u. A. streitig gemacht ist. Auf viel loserem Grunde hatte G. Smith einen Sündenfallbericht in den Keilschriften gefunden; von dieser Combination ist aber nichts übrig geblieben, als die noch immerhin unsichere Vermuthung, dass ein gewisser Baum auf babylonischen Cylinderabbildungen einen der Paradiesesbäume vorstelle. Sicher ist dagegen der Zusammenhang zwischen den Cherubim von Gen. III und von Ezechiel und den Kirubu der Babylonier und Assyrer, einer Art von Genien, welche auch die vier Wesen, Stier, Löwe, Adler, Mensch, in sich vereinigen. Mit der Feststellung ihres assyrischen Ursprungs ist aber ihr Wesen noch nicht genügend erklärt. Einen anderen wichtigen Vergleichungspunkt bieten die zahlreichen ethnographischen Notizen der assyrischen Inschriften mit der Völkertafel Gen. X; sehr ausführlich hat Lenormant dieses

Material zusammengestellt. Die Parallele zur Thurmbauerzählung, welche G. SMITH in einem Keilschrifttext entdeckt zu haben meinte, ist dagegen wieder recht hinfällig, ebenso die sprachliche Grundlage der Behauptung, dass der Thurm zu Borsippa (jetzt Birs Nimrod, wohl der terrassenförmige Belustempel Herodot's) derselbe war, von dessen Bau Gen. XI erzählt.

Alle diese Punkte lassen wir bei Seite liegen, um die zwei wichtigsten Parallelen etwas näher anzusehen, welche die Kosmogonie und die Sintfluth betreffen. Für die Kosmogonie sind wir fast ganz auf spätere Berichterstatter angewiesen; glücklicherweise wissen wir, dass Berosus ächten alten Stoff überliefert. Wohl liegen schon etliche Fragmente über Kosmogonie in Keilschrift vor, aber in so schlechtem Zustand, dass man keine befriedigende Uebersicht über das Ganze geben kann. Deutlich sind nur einige Notizen, z. B. dass an den Anfang ein Chaos gestellt wurde, das der Text Tiamat nennt. Textfragmente und Abbildungen auf Cylindern wissen von einem kosmogonischen Kampf zwischen Tiamat und Maruduk, wovon die bekannte Geschichte vom Streit zwischen Bel und dem Drachen eine Form ist. Diese Tiamat ist weiblich gedacht, als das Meer, das chaotisch Alles in sich barg, während der Gott (Maruduk, Bel) ordnend daraus die Welt schuf. Diese Tiamat ist unter dem Namen Tauthe eines der zwei kosmogonischen Principien (das andere heisst Apason) bei Damascius, einem Autor, dessen Fragment über die babylonische Kosmogonie in griechischer Form verschiedene Namen enthält, in welchen wir unschwer die Gottheiten Anu, Hea, Davkina, Bel, wiederfinden. Am ergiebigsten sind aber die Fragmente von Berosus. Der Fischmensch Oannes, der den rohen Urmenschen die Anfänge der Gesittung und der Wissenschaft beibrachte und nachts wieder ins Meer tauchte (denn „er war ein Amphibium," wie Berosus geistreich bemerkt), liess eine Schrift nach über Kosmogonie. Zu Anfang war nur Finsterniss und Wasser, worin spontan allerlei Ungeheuer enstanden. Ueber diese Schöpfung herrschte ein Weib Omoroca oder Thauatt, was Meer bedeutet (Tiamat). Diesem Zustand machte Bel ein Ende, indem er das Weib in zwei Theile zerschnitt, woraus er Erde und Himmel bildete. Darauf schnitt Bel sich selbst den Kopf ab, und aus seinem Blute mit Erde vermischt kneteten die Götter die Menschen, die darum der göttlichen Intelligenz theilhaftig sind. Bei der Vergleichung dieser kosmogonischen Gedanken mit denen der Genesis muss noch als drittes Glied in der Reihe beachtet werden, was wir von der phönicischen Kosmogonie aus den Fragmenten des

Philo von Byblos (Sanchoniathon) wissen. Wenn man nun, wie namentlich LENORMANT, die sämmtlichen Parallelen zu dem biblischen Schöpfungsbericht zusammenstellt, so sieht man deutlich, dass sie uns noch zu keinen bestimmten Schlüssen über Herkunft und Entwickelung der Vorstellungen berechtigen. Vornehmlich bedingt der verstümmelte Zustand der Keilinschriften hier eine empfindliche Lücke. Die Gedanken, welche unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich in Anspruch nehmen, sind folgende. Zuerst ist die Kosmogonie zugleich Theogonie, sowohl bei Damascius als in einem der Fragmente von Philo von Byblos, durchaus aber nicht in der Genesis, wo die ganze Kosmogonie in streng monotheistischem Geist geschrieben ist. Einen ursprünglich chaotischen Zustand, ein Urwasser, finden wir dagegen sowohl in der Genesis als in den babylonischen Berichten. Ebenso herrscht wesentliche Uebereinstimmung in der Auffassung der Schöpfung, als der Ordnung einer schon vorhandenen Materie, in der Vorstellung einer Scheidung zwischen Himmel und Erde, in dem Gedanken der Mischung göttlichen Lebens und irdischen Staubs bei der Schöpfung des Menschen. Dagegen tritt sowohl in den babylonischen als in den phoenicischen Berichten der Zusammenhang der Kosmogonie mit der Notiz über den Ursprung der Civilisation viel mehr in den Vordergrund, als in der Genesis, wo man mit Mühe diese Beziehung aus einigen Worten herauslesen muss, wenn nicht in dieselben hineinlegen.

Günstiger als bei der Schöpfungsgeschichte ist der Sachverhalt bei den Berichten über die Sintfluth, worüber, ausser Berosus, ein umständlicher, gut erhaltener Keilschrifttext im 11. Täfelchen des Izdubarepos vorliegt. Dieser Bericht stimmt sowohl im Ganzen als in treffenden Details mit den beiden Erzählungen überein, welche der Redactor der Genesis zusammengestellt hat, besonders mit der älteren, der des sogenannten Jahvisten. Auch das Izdubarepos erzählt von einer grossen Fluth, von welcher der fromme Hasisadra gerettet wurde, indem er auf göttliches Geheiss ein Schiff baute, um sich und von allem Samen des Lebens unterzubringen. Das Trocknen der Erde wird auch hier durch die Aussendung von Vögeln erkundet (Taube, Schwalbe, Rabe). Nach der Errettung brachte Hasisadra ein Opfer, auf dessen Geruch hin sich die Götter wie Fliegen versammelten. Die Liste der Punkte von Uebereinstimmung und von Unterschied zwischen dem babylonischen und dem biblischen Bericht ist schon mehrfach aufgestellt worden. Was den Unterschied betrifft, heben wir besonders den verschiedenen Geist der beiderseitigen Erzählungen hervor. In der Genesis ist

die Sintfluth ein Gericht, das durch Gott über die sündige Menschheit verhängt wird. Diesen Charakter hat das Ereigniss in der chaldäischen Erzählung durchaus nicht. Vielmehr tritt bei dieser Veranlassung eine ernsthafte Spaltung unter den Göttern zu Tage. Die Fluth ist einerseits durch göttliche Willkür verursacht, die Götter hatten Lust die Fluth anzurichten, vor allen anderen war Bel dabei thätig; anderseits war es eine Art von Fatum; durch Istar war ein grosses Unheil geweissagt worden, ohne dass sie wusste, wie es geschehen würde. Die Bewahrung Hasisadra's ist ganz die That Hea's, ohne Vorwissen Bel's, der sogar zürnt, dass ein Mensch gerettet ist. Istar wehklagt über den Untergang der Menschen, welche sie doch nicht gebäre, um als Fischbrut das Meer zu füllen. Es kommt nach dem Abschluss der Katastrophe zu einem heftigen Streit zwischen Hea und Bel: Hea wirft Bel vor, dass er ohne Unterschied die Guten mit den Bösen verderbe und kündigt den Beschluss an, dass die Erde nicht mehr durch eine Fluth verheert werden sollte. Nur mit Mühe versöhnt sich Bel mit der Errettung Hasisadra's. Diese dramatische Einführung der Götter macht den grossen Unterschied zwischen dem biblischen und dem keilschriftlichen Bericht aus. Berosus hat wieder einige andere Züge. Er legt ein Hauptgewicht darauf, dass Xisuthrus (Hasisadra) die heiligen Schriften in der Stadt Sippara vergraben muss, wo sie nach der Fluth wieder zu finden sind. Nach der Fluth lässt er Xisuthrus nicht unsterblich auf Erden leben, wie Hasisadra, sondern zu den Göttern in den Himmel entrückt werden, wie der biblische Henoch.

Aus diesen und ähnlichen Beobachtungen geht die Frage hervor, wie wir uns das Verhältniss zwischen der babylonischen und der israelitischen Erzählung zu denken haben. Dass beide trotz mancher Differenzen sowohl im Geist der Bearbeitung, wie in Einzelheiten (z. B. was den Schiffsbau, die Dauer der Fluth u. a. betrifft), dennoch ein und dieselbe Erzählung sind, ist ebensowenig zweifelhaft, als dass die Ursprünglichkeit auf der Seite des chaldäischen Berichts liegt. Wie man nun aber die Art und Zeit der Entlehnung bestimmen muss, darüber ist noch keine Sicherheit zu erlangen gewesen. Höchst unwahrscheinlich ist ein vorgeschichtlicher Zusammenhang, so etwa, dass Abraham diese Tradition aus dem chaldäischen Ur mitgebracht, und dass sich diese bei beiden Völkern selbstständig entwickelt hätte. Gegen diese Annahme zeugt schon, dass die Bekanntschaft mit der Sintfluth in der alttestamentlichen Litteratur erst spät nachweisbar ist; aber überdies kann man, mit der Liste der parallelen Ausdrücke

vor sich, nur schwer sich einen so fernen Zusammenhang denken, wie den zwischen den Ausläufern derselben Tradition, welche sich bei zwei seit der urgeschichtlichen Periode getrennten Völkern selbstständig entwickelt hätte. Ob man darum die Entlehnung bis in die Zeiten des Exils herabrücken muss, ist aber ebenso zweifelhaft; in dieser Zeit waren wohl die Israeliten wenig geneigt, religiöse Traditionen von ihren Bedrückern herüber zu nehmen. Wahrscheinlicher ist die Annahme, dass die Entlehnung in der Königszeit stattfand, wo ja die Beziehungen zwischen den israelitischen Reichen und Assyrien-Babylonien lebhaft und durchaus nicht immer feindlich waren.

Ueber diese und anverwandte Fragen hat man noch viel zu forschen. Als der Rausch, den die ersten Entdeckungen hervorgebracht, sich gelegt hatte, wurde die chaldäische Genesis für Manche eine Enttäuschung, weil sie darin statt der versprochenen glänzenden Resultate nur schwierige Probleme fanden. Jetzt aber erkennt man, dass diese Probleme auch ihr Interesse haben, und die ihnen gewidmete Arbeit durchaus nicht unfruchtbar ist.

Die Inder.

Litteratur. Chr. Lassen, Indische Alterthumskunde (4 Bde. 1847 bis 1861. 2. Aufl. von B. I und II. 1867—74); J. Muir, Original sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, 5 vol.: I. The origin of caste; II. The trans-himalayan origin of the Hindus; III. The Vedas: Opinions of their authors and of later indian writers on their origin, inspiration and authority; IV. Comparison of the vedic with the later representations of the principal indian deities; V. Contributions to a knowledge of the cosmogony, mythology, religious ideas, life and manners of the Indians in the vedic age (1858—1872, 2. ed. [sehr vermehrt] von vol. 1—4, 1868—1873). Diese beiden classischen Sammelwerke Lassen's und Muir's sind jedem, der sich mit indischer Geschichte und Religion beschäftigt, unentbehrlich. H. T. Colebrooke, Miscellaneous Essays, ed. by E. B. Cowell (2 vol. 1873): eine Sammlung von Abhandlungen zuerst in As. Researches, Transact. of the R. As. Soc. und anderen Zeitschriften erschienen; sie datiren schon aus dem Anfang dieses Jahrhunderts und begründeten zuerst die indischen Studien, haben aber ihren Werth noch nicht verloren; die Ausgabe ist durch Anmerkungen Cowell's und Anderer bereichert. H. H. Wilson, Works, ed. by Dr. R. Rost (5 vol. 1861—1865): I. II. Essays on the religion of the Hindus; III. IV. V. Essays on sanskrit Literature: von der Arbeit dieses anderen Veteranen der Indologie gilt dasselbe, wie von der Colebrooke's, namentlich sind seine Studien über indische Secten werthvoll. A. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte (1852. 2. Aufl. 1875); Indische Skizzen (4 Abh. 1857); Indische

Streifen (3 Bde. 1868—1879, Bd. II und III enthalten eine kritische Bibliographie der indischen Forschungen in den Jahren 1849—1879); seit 1849 giebt WEBER Indische Studien heraus, eine Zeitschrift, welche die Herausgabe und Bearbeitung der Quellen bezweckt; bisher sind 17 Bände erschienen. F. MAX MÜLLER, A history of ancient sanskrit Literature so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans (1859): behandelt bloss die vedische Litteratur, von ihrer jüngsten Periode zu der älteren aufsteigend. Auch seine Chips from a german workshop (deutsch: Essays, 4 vol.), namentlich Bd. I, und seine Lectures on the science of Language (2 vol.) bieten manches Wichtige über Indien; ganz gehören hierher seine Hb. Lect. 1878, On the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India. MONIER WILLIAMS, Indian Wisdom (3. ed. 1876), ein dankenswerthes Spicilegium aus den verschiedenen Gattungen des indischen Schriftthums; noch werthvoller ist sein nach mehreren Reisen in Indien verfasstes Buch: Religious thought and life in India: I. Vedism, Brahmanism and Hinduism (2. ed. 1885); eine kurze Gesammtübersicht gab er unter dem Titel: Hinduism (Soc. f. prom. chr. knowl. 1878). P. WURM, Geschichte der indischen Religion (1874), ebenfalls eine knappe Uebersicht, zum Zweck des Missionsunterrichts zusammengestellt. Unbedingt zu empfehlen ist A. BARTH, Les religions de l'Inde (1879, zuerst in Lichtenberger, dann als Separatabdruck erschienen; eine engl. Uebersetzung, in Tr. Or. S. 1882, ist verbessert und vermehrt). J. DOWSON, A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history and literature (Tr. Or. S. 1879) kann als nützliches Nachschlagebuch empfohlen werden.

§ 58. Vorbemerkungen.

Die indische Religion hat ihre Ursprünge in einer ältesten Vorzeit, die wir selbst annäherungsweise nicht bestimmen können, aber noch heute zeugen mancherlei Bildungen von ihrer Lebensfähigkeit, und kommt sie den Bedürfnissen von Millionen entgegen. Die Geschichte dieser Religion berührt sowohl die schwierigsten Fragen der Archäologie als die praktischen Probleme der Gegenwart. Das Merkwürdige an dieser Religion ist, dass sie in ihrer mehrfach tausendjährigen Entwickelung, auch unter störenden Einwirkungen von innen wie von aussen, und trotz der grössten Mannigfaltigkeit von Formen, doch einen einheitlich ausgeprägten Charakter bewahrt hat. In allen ihren Gestalten ist ihr eine Abneigung von der äusseren Weltrealität wesentlich. Ein Hang zum Mysteriösen wie zum Abstrusen offenbart sich in ihren rohen Symbolen, ihren subtilen Unterscheidungen, ihren oft nur scheinbar tiefen Speculationen. Aber zugleich waren die Inder ernsthaft bemüht, nach dem Wesen zu greifen und den Schein zu opfern; dieses Wesen haben sie aber nie als überweltlich gefasst; den Glauben an die Einheit der Welt kann man als das Grunddogma der ganzen indischen Anschauung bezeichnen.

Mit diesem Grundcharakter hängt freilich eines der grössten Gebrechen des indischen Lebens zusammen: der völlige Mangel an historischem Sinn. Wie bedeutend die Cultur auch sein mag, welche wir bei den Indern finden, unter die geschichtlichen Völker sind sie kaum zu zählen, denn weder durch merkwürdige staatliche Organisation, noch durch das Bestreben, sich anderen Völkern gegenüber zu behaupten oder geltend zu machen, zeichnen sie sich aus. Daher hat die Weltgeschichte, welche gerade nach diesen Gesichtspunkten beurtheilt, inwiefern sie die einzelnen Völker in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen hat, wenig mit den Indern zu schaffen. Für den Gang der Entwickelung der Menschheit ist die Geschichte der griechischen Kleinstaaten weit wichtiger als die des grossen Indien's, dessen Bewohner es sich nicht angelegen sein liessen, eine Rolle auf der Weltbühne zu spielen. Diese Gleichgiltigkeit zeigt sich vor Allem in der Abwesenheit von historischen Schriften. Unter den überaus zahlreichen Werken, woraus ihre Litteratur besteht, sind nur sehr wenige und jüngere von historischem Inhalt; keine Annalen berichten von den Schicksalen der Fürsten und Staaten; hier existirte das Bedürfniss nicht, die Erinnerung an Vergangenes aufzubewahren. Dieser Thatbestand thut freilich der Wichtigkeit der Erforschung der indischen Religionsgeschichte keinen Eintrag, aber erschwert diese Arbeit bedeutend. Wiewohl die Religionsgeschichte im allgemeinen sich mit den inneren Momenten des Volkslebens beschäftigt, so ist der solide Bau der äusseren Geschichte mit ihren genau abgegrenzten Perioden ihr nöthig, indem er den Rahmen bildet, worin sie ihre Arbeit einfasst. Hier aber fehlt dieser Rahmen fast ganz. Die Geschichte Indien's hat keine festen Data; einzelne dürftige chronologische Bestimmungen sind nur möglich durch Benutzung der spärlichen ausländischen Zeugnisse. Die Inder sind aber nur wenig mit den historischen Völkern des Alterthums in Berührung gekommen. Der erste feste Punkt, der sich darbietet, ist die Gesandtschaft des Megasthenes, der im Auftrag des Seleukus Nikator am Hofe des Tshandragupta verweilte (306—298 v. Chr.) und werthvolle Nachrichten über Indien sammelte, wovon leider nur Fragmente auf uns gekommen sind. Von dieser ersten eingehenderen Begegnung mit der griechischen Culturwelt kann man nun, mit Hilfe einheimischer Traditionen, zurückrechnen und kommt auf diese Weise für die Bestimmung des Todes des Buddha auf das Jahr 477 v. Chr., ein Datum, das, wiewohl nicht allgemein angenommen, dennoch einen ziemlichen Grad von Wahrscheinlichkeit hat.

So ist wenigstens eine sichere Grenze in der indischen Geschichte

nachzuweisen, und kann man das vorbuddhistische vom nachbuddhistischen Zeitalter unterscheiden. Eine genaue Kenntniss der historischen Verhältnisse und der socialen Einrichtungen ist aber für die vorbuddhistische Zeit gar nicht und für die spätere nur sehr mangelhaft zu erreichen. Eine umfangreiche Litteratur gönnt uns einen Einblick in die Geschichte des Cultus und des religiösen Denkens, aber namentlich für die Schicksale des Volks müssen wir uns mit sehr dürftigen Notizen begnügen, wenn wir nicht aus der Heldensage, wie sie in den Epen bearbeitet ist, Geschichte destilliren, was immer ein gewagtes Unternehmen ist. Dass die Arier (Herrn), wie sie sich selbst im Gegensatz zu den feindlichen Ureinwohnern (Dasyu) [1]) nannten, vom Nordwesten in Indien eindrangen, zunächst im Stromgebiet des Indus sich niedersetzten, dann das des Ganges eroberten und erst in jüngerer Zeit im Dekhan, südlich vom Vindhyagebirge, sich ansiedelten, dass diese fremden Eindringlinge erst nach heftigen Kämpfen, sowohl mit den Ureinwohnern (die aber in manchen Theilen des Landes, namentlich im Dekhan, zahlreich blieben und auf die herrschende Rasse bedeutenden Einfluss übten) als unter einander zum festen Besitzthum gelangten: dies Alles ist freilich sicher, aber im einzelnen ist die chronologische Bestimmung unmöglich. Daher die Unsicherheit in der indischen Litteraturgeschichte, welche immer auf die innere Kritik angewiesen ist. Aus ihrem Inhalt und gegenseitigen Verhältniss das Alter der Schriften abzuleiten, ist aber so schwierig, dass öfters selbst das Jahrhundert, in das ein Buch fällt, sich nicht angeben lässt. Dazu kommt, dass die älteren Producte der Litteratur Jahrhunderte hindurch nicht als Schrift, sondern als Wort im Gedächtniss aufbewahrt waren. Es giebt sogar manche Gelehrte, die, obgleich nicht ohne Widerspruch, für den semitischen Ursprung der indischen Schrift und ihren erst späten Gebrauch für litterarische Zwecke eintreten [2]).

So bleibt innerhalb der einzelnen Perioden, namentlich für die ältere Zeit, die chronologische Ordnung ungewiss, und können wir das Ganze auch nur in grossen Zügen eintheilen. Lassen hat als die zwei grossen Ereignisse, welche eine Scheidewand bilden, den Buddhismus und die Eroberungen mohammedanischer Fürsten (seit ungefähr 1000 n. Chr.) bezeichnet. Weber unterscheidet in der Litteratur die vedischen, die Sanskrit- und die neu-indischen Producte; von diesen drei Perioden hat er in seinen Ak. Vorl. nur die beiden

[1]) Ueber den Gebrauch des Wortes Dasyu, auch für feindliche Geisterwesen, Muir II. ch. III.

[2]) Ueber diese Frage, Lassen I, 1009 ff.

ersteren behandelt. M. MÜLLER, der nur von der vedischen Litteratur redet, überhaupt alles Nachbuddhistische in Indien ziemlich verachtet, hat in der vedischen Zeit vier Abtheilungen erkannt: die Tshandas-Periode, in der die alten Hymnen entstanden, die Mantra-Periode, in der sie bereits in eine geordnete Sammlung zusammengebracht waren, die Brahmana-Periode und die Sutra-Periode, in welchen die mit diesen Namen angedeuteten Schriften verfasst wurden. Die letzte verlegt er in die Jahre 600 bis 200 v. Chr. Diese Eintheilung, besonders die Unterscheidung der beiden ältesten Perioden, hat viele Bedenken erregt. Am meisten empfiehlt sich wohl die Eintheilung BARTH's, der in fünf Abschnitten den Vedismus, den Brahmanismus, den Buddhismus, den Jainismus, den Hinduismus behandelt. Freilich ist die Grenzlinie zwischen den zwei ersten Abschnitten fliessend. Dieselbe vedische Litteratur umfasst beide Perioden, und die Merkmale, wodurch man den Brahmanismus vom Vedismus unterscheidet, sind nicht sowohl qualitativer als quantitativer Art. Wir fassen daher den Vedismus und den Brahmanismus zusammen. Streng chronologisch können wir freilich nicht verfahren; im ersten Hauptabschnitt wird sogar schon manches Nachbuddhistische berührt werden.

I. Vedisches und Brahmanisches Zeitalter.

§ 59. Uebersicht über die vedische Litteratur.

Litteratur. H. T. COLEBROOKE, On the Vedas or sacred writings of the Hindus (1805, in Misc. Ess. I, with notes of Whitney); R. ROTH, Zur Litteratur und Geschichte des Weda (1846); F. MAX MÜLLER, Lecture on the Vedas (1865, Chips I).

Der Name Veda, das Wissen, bezeichnet nicht ein Buch oder eine fest abgeschlossene Sammlung, sondern eine ganze Litteratur. Von dieser Litteratur sind die termini a quo und ad quem auch annähernd nicht zu bestimmen. Die ältesten Sprüche und Lieder mögen wohl bis in die indogermanische oder wenigstens indopersische Urzeit hinaufreichen, während abwärts die jüngeren Schriften, wie auch die späteren Recensionen der älteren aus dem buddhistischen Zeitalter stammen. Auf die Herausgabe und Uebersetzung der zahlreichen hierher gehörigen Schriften, wie auf die Geschichte ihrer Entstehung, mündlichen Ueberlieferung, Aufzeichnung, verschiedenen Textgestaltungen und weiteren Schicksale ist in den letzten Jahrzehnten von Männern wie BENFEY, ROTH, WEBER, MAX MÜLLER,

Whitney, Aufrecht, Röer, Bühler, Stenzler, Rajendralala Mitra u. A. ebensoviel Fleiss wie Scharfsinn verwendet worden. Wir verzichten darauf, eine vollständige Liste sämmtlicher vedischen Schriften zu geben und führen dem Leser nur die Hauptbestandtheile dieser Litteratur vor.

Durch dieses ganze vedische Schriftthum geht die Unterscheidung von Mantra, Liedern (dieser Theil heisst auch Sanhita, Sammlung), Brahmana, rituellen Tractaten und Sutra, welche als Vedanga, Glieder des Veda, sich dem eigentlichen Veda anreihen. Dieser dritte Theil heisst daher auch Smriti (Gedächtniss, Ueberlieferung), die beiden ersten Sruti (Gehör, heilige Lehre). Diese Eintheilung bezieht sich auf alle Veden, deren Zahl entweder auf 3 (ihre Kenntniss war das „dreifache Wissen") oder auf 4 angegeben wird: Rik, Saman, Yajus, Atharvan. Dieser letzte wird entweder als einer jüngeren Zeit oder einem anderen Cultuskreise angehörig dargestellt. Diese Veden sind in verschiedenen Schulen in öfters sehr abweichender Gestalt überliefert; ihre verschiedenen Recensionen (Sakhas) sind wohl zum grössten Theil verloren gegangen, vom Sanhita des Yajur-Veda sind ihrer aber noch 5 übrig.

Wir betrachten nun diese Sammlungen etwas näher und fangen mit den Sanhita an. Wenn wir Rik als die Lieder, Saman als die Gesänge, Yajus als die Sprüche beschreiben, so ist damit noch keine genügende Einsicht in den Sachverhalt gewonnen. Factisch ist der Liederschatz in diesen 3 Sanhita, freilich mit bedeutenden Abweichungen von Lesarten, fast ganz derselbe: die Lieder des Sama-Veda sind, nur mit Ausnahme weniger Strophen, sämmtlich, und die des weissen Yajur-Veda zum grossen Theil dieselben, die im Rig-Veda vorkommen. Der Unterschied ist, dass der Rig-Veda die Lieder nach den Sängerfamilien, denen sie zugeschrieben wurden, geordnet enthält, während die Sammlung der beiden anderen Veden liturgischen Zwecken dient. Der Sama-Veda enthält diejenigen Lieder, welche beim Somaopfer gesungen wurden, in der Folge, welche diese Ceremonie erheischte. Der Yajur-Veda dagegen umfasst das gesammte Opferceremoniell. In diesem Veda ist eine grosse Spaltung der Schulen bemerkbar. Die zwei Hauptabtheilungen sind als schwarzer und weisser Yajur-Veda dadurch unterschieden, dass im schwarzen (Taittirija) der liturgische Theil (Sprüche und Lieder) mit dem rituellen (Darstellung und Erklärung der Ceremonie) in eins verwoben ist, während im weissen (Vajasaneya) diese beiden Theile, gerade wie bei den übrigen Veden, als Sanhita und Brahmana getrennt sind. Eine Sammlung ganz anderer Art bilden die

Lieder und Sprüche des Atharva-Veda. Freilich hat auch dieser vierte Veda ungefähr die Hälfte seiner Lieder mit dem Rig-Veda gemein; aber die ganze Sammlung hat nicht, wie Sama-Veda und Yajur-Veda, in einem festen Ceremoniell ihre Einheit; zahlreich sind hier die magischen Formeln zum Schutz oder zur Abwehrung schädlicher Einflüsse, die Liebeszauber, Verwünschungen, Segenssprüche mancher Art.

Die Brahmana, welche schon sprachlich bedeutend von den Liedern abweichen, enthalten allerlei Erklärungen, Erzählungen, Betrachtungen, in oft ziemlich losem Zusammenhang, alle aber mit dem Opferceremoniell in irgend eine Verbindung gebracht. Sie bieten nicht, wie die Kalpa-sutra, eine zusammenhängende Uebersicht über dieses Ceremoniell, sondern setzen dessen Kenntniss voraus und verbreiten sich über einzelne, controverse oder sonst wichtige Punkte. MAX MÜLLER hat die Brahmana „theologisches Gefasel" genannt, aber zugleich auf ihre Bedeutung für die Geschichte des Cultus hingewiesen. Die wichtigsten Brahmana sind folgende: zum Rig-Veda gehören Aitareya und Kaushitaki; zum Sama-Veda Tshandogya und Talavakara; zum schwarzen Yajur-Veda Taittirija, zum weissen Satapatha; zum Atharva-Veda Gopatha-brahmana. Diesen Brahmana reihen sich eine Art von Schriften an, welche ebenfalls zur Sruti gehören, aber nicht das Opferceremoniell betreffen. Es sind die Aranyaka, bestimmt für die Waldeinsiedler, ὑλόβιοι, wie Megasthenes sie nennt. Zum Theil gehören dazu die Upanishad, speculative Tractate von sehr verschiedener Herkunft und verschiedenem Alter, deren Zahl sich auf 150—200 belaufen haben mag.

Von der umfangreichen Sutra-Litteratur, die sich ergänzend zum Veda verhält und sich über allerlei Fragen, sogar über grammatische und metrische verbreitet, sind für die Religionsgeschichte nur die Schriften, welche sich mit der Sruti und der Smriti befassen (die Srauta-Sutra und Smarta-Sutra), wichtig, also: die Kalpa-Sutra, welche das Ceremoniell, die Grihya-Sutra und die Dharma-Sutra, welche Sitte und Recht behandeln.

§ 60. Die Lieder des Rig-Veda.

Litteratur. Uebersetzungen: franz. von A. LANGLOIS (1848—1851), unbrauchbar; engl. von H. H. WILSON und E. B. COWELL (1850—63); deutsch von H. GRASSMANN (1876—77, metrisch) und von A. LUDWIG (1876—79, mit Commentar). M. MÜLLER gab bloss einen Band „Hymns to the Maruts" (1869), kündigt aber jetzt eine Uebers. an in S. B. E. In gefälliger metrischer Form gaben K. GELDNER und A. KAEGI mit Beiträgen von R. ROTH heraus: 70 Lieder des Rig-Veda (1875).

Von Schriften über den Inhalt und die Bedeutung dieser Lieder empfehlen wir: A. Kaegi, Der Rig-Veda, die älteste Literatur der Inder (2. Aufl. 1881), giebt eine klare, orientirende Uebersicht für Anfänger; A. Ludwig, Die Mantralitteratur und das alte Indien (1878, bildet den 3. Band seiner Rig-Veda-Uebersetzung); J. Muir, Or-Sanskr. Texts V; H. Zimmer, Altindisches Leben (1879); A. Bergaigne, La religion védique (3 vol. 1878—83), ein trotz vieler gewagten Combinationen bahnbrechendes Werk.

Die Liedersammlung des Rig-Veda enthält in 10 Mandala (Büchern) 1028 Sukta (Hymnen). Die Bücher 2—8 sind den einzelnen alten Rishi (Sängern) zugetheilt, in deren Geschlecht sie überliefert wurden, worunter Vasishtha und Visvamitra als Nebenbuhler besonders hervortreten. In diesem Kampf, dessen auch spätere Schriften öfters gedenken, soll nach Roth eine historische Erinnerung fortklingen, indem in Vasishtha die künftige Stellung des Brahmanen vorgebildet ist; er ist der priesterliche Held der neuen Ordnung der Dinge, während in seinem Gegner der alte Zustand des kriegerischen Hirtenlebens im Pendsjab für immer zurückgewiesen wird. Diese Familienbücher, worin dieselben Gedanken und Formeln öfters wiederkehren, sind im einzelnen so geordnet, dass die Lieder an Agni voranstehen, dann die an Indra, worauf die an andere Götter folgen. Etwas anders sehen die 3 übrigen Bücher aus: das 9. besteht ganz aus Liedern an Soma, das 1. und 10. umfassten mehrere Sammlungen, wovon man Vieles jüngerer Zeit zuschreibt, während das letzte Buch auch manche Proben nicht religiöser Lyrik enthält. Wie vorsichtig man aber mit Schlüssen über das Alter eines Liedes sein muss, geht deutlich aus der Betrachtung des bekannten Purusha-sukta (X: 90) hervor. Dieses rechnet man oft zu den allerspätesten Stücken sowohl wegen des abstrusen, phantastischen Tons, als besonders wegen der Erwähnung der 3 (oder 4) Veden und der 4 Casten. Nun beschreibt aber dieses Lied, wie aus den Gliedern des Urmenschen die Welt gebildet wurde, eine Vorstellung, welche durch die vergleichende Mythologie als uralt nachgewiesen wird (der Riese Ymir der Edda). Finden wir also einen ursprünglich indogermanischen Gedanken in einem vielleicht jungen Liede, so mahnt uns dies immer zwischen Inhalt und Abfassung der Lieder zu unterscheiden und das Material in seine einzelnen Theile zu zerlegen.

Es sind aber nicht hauptsächlich Detailfragen, worüber mehr Licht erwünscht ist; gerade über das Ganze herrscht, trotz des fleissigen Studiums vieler Gelehrten, noch keine Uebereinstimmung. Man kann sich davon überzeugen, wenn man die von einander so stark abweichenden Uebersetzungen vergleicht. Schon über die

Wortbedeutung ist man oft uneinig. Bis jezt hatten die Lexikographen, wie BÖHTLING und ROTH (im sogenannten Petersburger Wörterbuch), GRASSMANN, zum Behuf der Erklärung den einzelnen Wörtern mehrere Bedeutungen beigelegt. Hiergegen reagirt nun am stärksten BERGAIGNE, der seine Arbeit als einen „index rerum" zu den Rig-Vedahymnen bezeichnet; er geht von der einfachen Bedeutung der Wörter aus, wobei freilich in den Gedanken der Lieder viel Verworrenes zum Vorschein kommt. Es waltet hier also nicht bloss Uneinigkeit zwischen den einzelnen Forschern ob; das Princip selbst, von dem man ausgeht, ist verschieden. Nicht weniger stark als in der Exegese treten in der historischen Würdigung dieser Lieder entgegengesetzte Meinungen hervor. Es ist in Besprechungen des Rig-Veda viel von der Urprünglichkeit und Naivetät dieser Lieder die Rede gewesen. In ihnen sah man, nach Ausscheidung der späteren Bestandtheile, den geistigen Besitz aus der Urzeit, den die Inder lauterer als irgend welche ihrer Verwandten bewahrt hatten; eine unmittelbare Empfindung und reine Intuition des Göttlichen, das sich in der Natur offenbarte, sollen die heiligen Sänger dieser Vorzeit noch ungetrübt erhalten haben. Nun ist allerdings in den Hymnen mancher Stoff vorhanden, den die Inder mit allen Indogermanen oder wenigstens mit den Persern gemein haben, der also aus indogermanischer oder indopersischer Zeit herrührt; aber solches Material ist auch in viel späteren Producten zu finden, beweist also nichts für das Alter der Lieder, in welchen es vorkommt. Und gerade gegen die Meinung, dass die Hymnen selbst auf ein so unverhältnissmässig hohes Alter hinweisen, sprechen triftige Gründe. Schon MUIR konnte sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass die Zustände, worin der Rig-Veda uns versetzt, gar nicht primitiv seien, ja einen ziemlichen Grad von Cultur voraussetzen. So macht man gegenwärtig gerade auf die vielen Spitzfindigkeiten, den vorsätzlichen Doppelsinn, die sinnigen oder phantastischen Spielereien aufmerksam, die zur Genüge darthun, dass hier Producte vorliegen, nicht aus einer rohen aber reinen Vorzeit, sondern vielmehr aus einer schon etwas verfeinerten Civilisation. Die Religion, welche uns hier entgegentritt, hat schon einen ziemlich ausgeprägten moralischen Charakter, böse Götter kennt sie nicht oder kaum, Beschwörungen und Zauberkünste im allgemeinen kommen nur selten vor. Dieser Zustand ist aber nicht ein ursprünglicher, sondern durch Reaction hervorgebracht: die Sänger und ihre Familien haben gewisse mythische, religiöse und magische Gedanken, die in ihrer Umgebung herrschten, beseitigt. Man darf also nie etwas, das im

Rig-Veda nicht vorkommt, aus dem Grund allein für jüngeren Ursprungs halten; vielmehr ist gewiss im ganzen der Inhalt des Atharva-Veda nicht jünger als der des Rig-Veda. Man muss eben nur den Rig-Veda nicht als eine Encyklopädie der ältesten Anschauungen der indogermanischen Familie betrachten, sondern als eine Sammlung desjenigen, was in bestimmten Cultuskreisen feste Gestalt gewonnen hatte. Endlich ist auch darauf entscheidendes Gewicht zu legen, dass diese Lieder, wiewohl sie in ihrer Sammlung keine liturgischen Zwecke verrathen, doch nur in ihrem Zusammenhang mit dem Cultus verständlich sind. Man hat dies zu viel vergessen, und konnte man schon die immer wiederkehrende Erwähnung des Opfers nicht läugnen, so achtete man doch fast ausschliesslich auf die religiöse Naturanschauung, welche sich in den Liedern kundgiebt. Die naturalistischen Mythologen fanden hier eine so reiche Ernte, dass sie nur die Hälfte der vorliegenden Aufgabe erkannten, welche darin besteht, den Zusammenhang zwischen dem doppelten Charakter der vedischen Gottheiten als Naturgötter und Cultusgötter nachzuweisen. Diesen Zusammenhang zwischen einer mystisch-sacramentalen und einer pantheistisch-polytheistischen Auffassung hat schon Muir deutlich erkannt. Wir werden bei der Behandlung der einzelnen Götter diesen Punkt besonders ins Auge fassen.

Die Zahl der Götter finden wir bisweilen auf 33 angegeben, aber darin liegt keine feste Bestimmung. Bald werden „alle Götter“ zusammen, bald Gruppen oder Paare, bald einzelne angerufen. Einen geordneten Götterstaat bilden sie nicht, auch die Familienverbindungen zwischen ihnen sind lose, was schon aus der verschwindend kleinen Zahl der Göttinnen zu ersehen ist. Im allgemeinen werden die Götter als Deva (Lichtwesen) und Asura (Herrn) bezeichnet, welch letzteres Wort aber in der späteren Litteratur die entgegengesetzte Anwendung, auf die götterfeindlichen, dämonischen Mächte, erlangte. Die Frage, wie diese Veränderung vor sich gegangen ist, und ob aus dem Umstand, dass den Persern die Deva, den Indern die Asura zu bösen Mächten geworden sind, auf Religionsstreit zwischen diesen beiden Völkern zu schliessen sei, wird sehr verschieden beantwortet [1]).

Der bei vielen Völkern vorkommende Gedanke, dass Himmel und Erde, (Dyaus und Prithivi)Vater und Mutter aller Dinge sind, fehlt freilich im Rig-Veda nicht, die Stellung dieser beiden ist aber eine untergeordnete. Unter den Göttern treten am meisten hervor: Agni, Soma, Indra, Varuna, mit den Aditya.

[1]) J. Darmesteter, Ormazd et Ahriman, § 214. 218; dagegen P. v. Bradke, Dyaus Asura, Ahura Mazda und die Asuras (1885).

Agni ist das Feuer in den drei Welten (Himmel, Luft und Erde) als Sonne, Blitz und Opferfeuer. Vom Himmel steigt der Gott nieder, wo er in der Regenwolke verborgen war (daher „Sohn der Gewässer"), aber auch auf Erden wird er hervorgebracht durch die Reibung der beiden Holzstücke, woraus der Priester das Opferfeuer entzündet. So wird im Opfer der Gott erzeugt, wie auch das Opfer alle Götter herbeiruft; daher die Identification Agni's mit allen Göttern, und der Gedanke, dass das Opfer die Götter selbst hervorbringt. Aber noch weiter greift die allgemeine Bedeutung Agni's. Der Gedanke einer späteren Schrift: „Die Nahrung bringt die Wesen hervor, der Regen die Nahrung, das Opfer den Regen" [1]), ist dem Rig-Veda nicht fremd. Hier wird die Allmacht des Opfers, wenn auch nicht so ausführlich begründet als späterhin geschah, doch bereits vorausgesetzt: der Besitz der himmlischen Güter, Licht und Wasser, ist vom Opfer abhängig; das Entzünden des Lichts am Himmel wird als ein himmlisches Opfer dargestellt. Dieser Agni enthält also den Samen des Lebens im allgemeinen. Für den regelmässigen Weltlauf, wie für die Erhaltung des Lebens, ist das Opfer die Bedingung. Auch der Mensch ist auf analoge Weise von himmlischem, göttlichem Ursprung, wie denn manche alte Weisen und Priester mit Agni identificirt werden, und derselbe Agni die Seelen der Verstorbenen in die obere Welt geleitet. Als Priester, als Helfer, als weiser Lehrer, als der bei den Menschen wohnende, (Vaisvanara) segnende Gast des Hauses wird Agni häufig gepriesen und angerufen.

Ebenfalls als ein Element des Opfers und zugleich als eine kosmische Kraft haben wir Soma zu betrachten. Sein Charakter als Mondgott ist wohl nicht ursprünglich.* Er ist der lebenweckende berauschende Saft der Somapflanze im Opfer dargebracht und selber als Gott verehrt. Die Frage nach der eigentlichen Heimath dieser Somapflanze (pers. Haoma), so wichtig sie für die Feststellung des Stammsitzes des indopersischen Urvolks ist, bleibt trotz vieler Bemühungen dennoch dunkel. Wichtig ist aber die Bemerkung, dass, eben so wenig wie Agni, Soma ausschliesslich als Element beim Opfer vergöttert wurde: auch er ist vom Himmel herabgestiegen, gehört den drei Welten an und enthält allgemeinen Lebenssamen. KUHN hatte ihn als Regen erklärt, aber BERGAIGNE identificirt ihn geradezu mit Agni, indem er ihn als das flüssige Feuer beschreibt, und dar-

---

[1]) Bhagavad Gita III, 14; der Satz ist hiermit nicht zu Ende, aber die Fortsetzung der Reihe, worin auch die Veden vorkommen, gehört nicht hierher.

* But see Hillebrandt Vedische Mythologie I23*

thut, wie auch mit dem Regen der Feuersamen herabfällt, und anderseits wie Agni und Soma ihre Functionen und Attribute gemeinsam haben.

Der dritte Bestandtheil des Opferritus, der Spruch oder das Gebet (brahman), ist noch nicht vergöttert; erst die spätere Theologie wird diesen Begriff zum Ausgangspunkt einer ganzen Reihe von Vorstellungen machen. Wohl kommt Brihaspati vor, „des Gebetes Herr“, bald als Titel einzelner Götter, Agni's und anderer, bald als Name für sich selbst.

Als den Hauptgott im Rig-Veda betrachtet man öfters Indra. Er ist der kriegerische Gott, über welchen auch mythischer Stoff in den Liedern am reichlichsten vorliegt. Ausführlich wird sein Streit mit den dämonischen Mächten, vor Allem mit Vritra, beschrieben. Zusammen mit dem mit ihm verbündeten Marut, besteht er den fürchterlichen Kampf und vernichtet seine Feinde mit den Waffen, welche der kunstreiche Götterschmied Tvashtri ihm gemacht hat. Ohne Zweifel liegt das Drama des Gewitters zu Grunde; nur bemerken wir, dass Indra nicht bloss das himmlische Wasser, sondern auch das Licht aus der Haft befreit, worin die dämonischen Gewalten es hielten. Auch hier aber haben wir es nicht bloss mit Naturmythen zu thun; der Cultus spielt in diesem Streit eine entscheidende Rolle, indem das Opfer dem Indra die Kraft zum Siege verleihen muss. Erst wenn der Gott den Soma getrunken, wozu seine Verehrer ihn im Opfer einladen, ist er dem Feinde gewachsen. Die Götterspeise (oder der Göttertrank) fällt hier also noch mit der Opferspeise zusammen und wird (wie aus unserer Beschreibung Soma's hervorgeht) mit dem Element, worin die allgemeine Lebenskraft liegt, identificirt.

Unter den Hauptgöttern ist keiner, dem in den Hymnen höhere Epitheta beigelegt werden, als Varuna. In einigen Liedern (z. B. IV, 42) tritt er dem Indra gegenüber, in mehreren anderen (VII, 82 ff.) ihm an die Seite. Das Verhältniss ist von Etlichen so aufgefasst worden, dass wir hier Zeugen eines Umschwungs in der Rangordnung der Götter sind, der in der vedischen Zeit vor sich ging. Der alte oberste Gott der Indogermanen, Varuna, muss dem jüngeren, speciell indischen Indra, den Platz räumen. Dagegen ist nun Mehreres zu erinnern. Varuna tritt öfters neben Indra auf, er macht nirgends den Eindruck einer verschwindenden Gestalt, im Gegentheil werden ihm überall die höchsten Ehren zuertheilt, und endlich ist der Indramythus gewiss nicht jünger, oder speciell indisch, sondern durch die vergleichende Mythologie als allgemein indogermanischer Besitz nach-

gewiesen. Auf der anderen Seite muss aber anerkannt werden, dass BERGAIGNE's Erklärung des bisweilen vorkommenden Antagonismus dieser zwei Götter, wie viel Wahres sie auch enthält, doch nicht vollkommen befriedigt. Er weist darauf hin, wie in Indra und Varuna zwei entgegengesetzte Weltansichten einander begegnen, eine dualistische und eine monistische: Indra ist selber immer der wohlthätige Gott, Feind der Dämonen; Varuna ist bald freundlich, bald zürnend und vereinigt in sich gewissermaassen den göttlichen und den dämonischen Charakter. Auch Varuna's Naturbedeutung ist nicht deutlich: man hat in ihm den allumfassenden Himmel gefunden (wozu der Zusammenhang mit οὐρανός verlockt), oder man folgt den indischen Commentaren, die in Mitra und Varuna Tag und Nacht sehen, oder man legt auf seinen Zusammenhang mit den Gewässern Nachdruck. Wie dem auch sei, gewiss ist, dass Varuna öfters als der allgemeine Herrscher, der Alles, auch das Geheimste, sieht, gepriesen wird. Ihm gelten vorherrschend die Lieder, die man gerne mit den Psalmen vergleicht, worin seine Allgegenwart beschrieben wird, und der Mensch demüthig ihm, der ja das Verborgene sieht, seine Sünden bekennt. Dadurch nun hat Varuna seinen eigenen Charakter in den Liedern, dass ihm gegenüber die Frömmigkeit meistens eine andere Sprache führt, als wo sie sich anderen Göttern gegenüber äussert. Der Mensch fürchtet die Fessel des Varuna, Dunkel, Krankheit, Tod, die den Sünder treffen, aber noch mehr fleht er den Gott um seine Gnade an und stellt sich unter seine Hut. Hier tritt das sittliche Element stark hervor. Die Sünde wird hier nicht als ein Vergehen beim Cultus gedacht, sondern in der Gesinnung und der That gesucht, vorwiegend als Unwahrheit, Treulosigkeit aufgefasst.

Varuna gehört mit Mitra, den wir bereits nannten, und einigen anderen mehr untergeordneten Gestalten zu einer Gruppe von meistens sechs, bisweilen zahlreicheren Aditya, denen, wo sie vorkommen, ebenfalls die höchsten Eigenschaften beigelegt werden. Ueber ihren ursprünglichen Charakter gehen die Meinungen ebenso sehr auseinander, wie über den ihrer Mutter, der Göttin Aditi, worunter man bald die sichtbare Unendlichkeit des Himmels (ROTH, MAX MÜLLER), bald das unvergängliche Licht (A. HILLEBRANDT) versteht, und in Bezug auf welche man vornehmlich darüber uneinig ist, ob sie als eine sehr alte Göttin oder als eine spätere Gestalt, aus den Aditya abstrahirt, aufzufassen sei.

Wir verzichten darauf, über andere Götter oder Göttergruppen, die mehr oder weniger in den Hintergrund treten, die entgegen-

gesetzten Erklärungen anzuführen: so die Asvin, zwei Ritter, die besonders am Morgen hervortreten; die drei Ribhu, die durch ihre künstlichen Arbeiten die Unsterblichkeit erlangten, und deren man täglich beim Abendopfer gedenkt; die Sonnengötter Surya, Savitri, Pushan, Vishnu; die Göttin Ushas (Aurora); Rudra, der Vater der Marut, dem man im Rig-Veda noch eben so wenig wie Vishnu anmerkt, dass er bestimmt war, in der indischen Religion eine grosse Rolle zu spielen; Parganya, der Gott des Gewitterregens, der mit dem lithauischen Perkunas, und Vata (oder Vayu), der Windgott, der, gewiss mit Unrecht, mit dem germanischen Wodan combinirt wird.

Auch die Verehrung der Voreltern ist bei den Indern einer der ursprünglichen Bestandtheile der Religion. In den Familienbüchern des Rig-Veda aber kommt dieser Cultus wenig vor. Nachrichten über die Pitri, die göttlichen Ahnen, müssen wir meistens aus den zwei letzten Mandala schöpfen. Es ist Yama, der zuerst den Weg gebahnt hat und jetzt als König herrscht, nicht in einer unteren Todtenwelt, sondern im oberen Lichtreich, wo er mit den frommen Rishi der Vorzeit ein seliges Leben führt und die Gottesfürchtigen empfängt, die würdig sind, dem Volk der Ewigkeit hinzugefügt zu werden. Dies geschah meistens, indem Agni sie geleitete, d. h. indem der Leichnam verbrannnt wurde. Aber auch Grablegung in der mütterlichen Erde kommt vor (z. B. X, 18). Das Lied, dem diese Stelle angehört, ist auch darum merkwürdig, weil darin die Wittwe dem Gemahl nicht in das Grab folgt, woraus man aber noch nicht folgern darf, dass diese brahmanische Sitte erst jünger ist, wohl aber dass sie nicht allgemein war. Eine Bestrafung der Bösen lehren die anderen Veden deutlich, für den Rig-Veda ist daran gezweifelt worden; doch weisen Andeutungen darauf hin, so z. B. die Hunde des Yama, welche die Guten nicht, die Bösen also wohl zu fürchten haben.

Eine Charakteristik der Religion des Rig-Veda, die den vielen Zügen gerecht wird, ist kaum möglich. Mancherlei finden wir hier neben einander, nur nicht Volksthümliches und Naives. Es ist eben eine Religion, an welcher Priesterkreise gearbeitet haben, manches Alte ausmerzend und Anderes entwickelnd. Von den Göttern kann man sagen, dass sie wenig individualisirt sind; daher werden sie so leicht in Paaren, Gruppen oder alle zusammen angerufen, ja sogar findet sich die Ansicht ausgesprochen, dass die vielen Namen der Götter nur verschiedene Bezeichnungen eines einzigen Wesens sind (I, 164). Der Gedanke herrscht hier, dass die Welt eine Einheit bildet. Dieser Glaube liegt auch im Wort Rita, das für die Ord-

nung, das Gesetz gebraucht wird, und zwar die Ordnung in der Natur, im Opferritus und in der sittlichen Welt zugleich umfasst. Die Götter nun sind die Herren dieses Rita, die Träger dieser allgemeinen Weltordnung. Und wo der Glaube an die Götter zusammenbricht, da wird der an die Welteinheit beibehalten. In den abstracten Wesen, welche man an die Stelle der Götter zu setzen versucht (im Rig-Veda schon Prajapati, der Herr der Geschöpfe, Visvakarman, der Allvollbringer, im Atharva-Veda Svayambhu, der aus sich selbst Bestehende, Parameshthin, der Höchste), wie in merkwürdigen kosmogonischen Speculationen (X, 121, 129) tritt dieser Glaube hervor. So ist schon der Weg der Abstraction und der Speculation angedeutet, am meisten aber ist die rituelle Seite entwickelt. Hier ist freilich auch der niedrigere Standpunkt, wobei der Opfernde einzelne Güter als Lohn für seine Cultushandlung begehrt und erwartet (do ut des), nicht überall überwunden, aber im ganzen ist dem Opferritual eine höhere Bedeutung beigelegt, wie oben schon ausgeführt wurde. Daneben sind hohe sittliche Gedanken ausgesprochen: die Forderung ist hier nicht bloss (freilich auch) Milde gegen den Priester, der die Opfergabe heischt, sondern Wahrheit gegenüber dem Gott, der, selber gut, von seinen Dienern Güte fordert.

So passt, was wir von der Religion im Rig-Veda sagen können, sehr gut als erstes Stadium der indischen Religionsgeschichte: der Keim mancher späteren Gedanken ist hier zu finden. Als Zeuge für eine erhabene Urzeit der Indogermanen dürfen wir aber den Rig-Veda nicht betrachten.

§ 61. Die Autorität der Veden.

Litteratur. J. Muir, Or. Sanskr. Texts, III.

Es ist vor Allem zu bemerken, dass die Veden Jahrhunderte hindurch nur als Wort, nicht als Schrift überliefert wurden. Die Lehre von diesem Wort, als kosmisches Princip, als die Alles tragende und bewirkende Kraft, als göttlich und ewig, hat in der indischen Speculation manche Phasen durchlaufen, deren wichtigste wir hier verzeichnen.

Schon in den Liedern des Rig-Veda finden sich Ansätze zu dieser Lehre. Wohl herrscht da die ganz natürliche Auffassung, dass diese Lieder von Dichtern verfasst sind, die sogar ihre Fehler und Schwächen bekennen, aber daneben ist schon die Apotheose der alten Rishi in vollem Gange; mit den Pitri, ja mit den Göttern (vor Allem Agni) werden sie identificirt; sie waren mit göttlicher

Einsicht begabt, der Götter Tischgenossen, durch ihre Lieder und Sprüche erzeugten sie die Ushas, ihr Opfer verlieh der Sonne ihren Schein. Die Kraft der Lieder kommt der des Opfers, wovon sie ursprünglich ein Theil waren, gleich. Eine Aussage über den Ursprung der drei Veden findet sich allein im schon erwähnten Purushasukta (X, 90), wo aus dem Opfer des Urmenschen die drei Veden hervorgehen, neben denen zwar nicht Atharva-Veda mit Namen genannt, aber doch Zauberlieder erwähnt werden.

In der übrigen vedischen wie in der nachvedischen Litteratur ist diese Lehre sehr üppig entwickelt. So heisst es im Satapatha Brahmana, dass Prajapati, der anfangs allein existirte, durch Devotion die drei Welten (Erde, Luft, Himmel) aus sich selbst hervorgehen liess; hieraus wieder Agni, Vayu, Surya; hieraus die drei Veden; hieraus die drei heiligen Worte (bhu, bhuvas, svar, welche die drei Welten bezeichnen), während diese drei Veden auch zum Behuf des Opfers, deren nothwendige Bedingung sie sind, geschaffen wurden. Aus dieser und ähnlichen Stellen geht sowohl der göttliche Ursprung, als die kosmische Bedeutung der Veden hervor: die Welten sind in den drei Veden zusammengefasst und ruhen auf ihnen, die Veden sind also sowohl Essenz als Basis der Welt. Zusammengefasst sind die drei Veden in den drei Buchstaben der Syllabe om (a. u. m.), und im Gayatri (drei Strophen an Savitri aus R. V. III, 62), einer Formel, die man als „Mutter der Veden“ betrachtete und worüber man allerlei Phantastisches lehrte. Auch der Gedanke, dass die Veden, selbst unendlich, die Quelle aller Dinge seien, und dass alle Eigenschaften aus ihnen hervorgingen, wird wiederholt ausgeführt.

Den unvergleichlichen Werth der dreifachen Kenntniss der Veden brauchen wir kaum hervorzuheben. Diese Kenntniss umfasst Alles und bringt die reichste Frucht. Das Studium des Veda gehört zu den fünf täglichen Pflichten: die Gabe an Thiere (namentlich das Füttern der Vögel), die an Menschen (Gastfreiheit, bis zu der Gabe eines Trunkes Wasser), die an die Voreltern, die an die Götter (bis zu einem Büschel Holz), das Studium der Veden. Wer dieses Letztere betreibt, bringt dadurch schon den Göttern Opfer: die Lieder des Rig-Veda sind eine Gabe von Milch, die des Yajur-Veda von Butter, die des Sama-Veda von Soma, die des Atharva-Veda von Fett. Der Gewinn davon ist, dass man sich eine unvergängliche Welt und die Vereinigung mit Brahma erwirbt. Selbst asketische Uebungen werden mitunter dem Vedenstudium hintangesetzt, denn dieses bringt nicht bloss zur wahren Erkenntniss, sondern alle Sünden sinken im dreifachen Veda unter.

Gegenüber diesem hohen Lob der Veden stehen mehr oder weniger wegwerfende Urtheile über manche Theile derselben oder über das Ganze. Dazu gab schon die Spaltung des, wie man später speculirte, ursprünglich einheitlichen Veda Veranlassung. Die verschiedenen Schulen betrachteten sich gegenseitig als ketzerisch und unrein; so war ein scharfer Streit zwischen den Lehrern des Rig-Veda und den des Sama-Veda, zwischen den zwei Schulen des Yajur-Veda, zwischen denen des Atharva-Veda gegen die drei anderen. Aber auch späteren Schriften gegenüber wurden die Veden hintangesetzt. Die Itihasa und die Purana schreiben sich selbst bisweilen gleichen oder höheren Werth zu; diese Schriften werden auch oft als fünfter den vier Veden beigezählt. Endlich wird schon innerhalb der vedischen Litteratur (in den Upanishad) die Meinung laut, welche die Kenntniss der Veden, als die niedrigere, der wahren gegenüberstellt, welche durch mystische Contemplation erworben wird. Zur höchsten Einsicht ins wahre Wesen gelangt der Mensch erst, wenn jede klare Unterscheidung aus seinem Geist verschwunden ist; dann hat aber auch der Veda keinen Werth mehr für ihn.

Systematisch wird die Lehre vom Veda in den verschiedenen philosophischen Schulen und durch den Commentator Sayana-Madhava (14. Jahrhundert n. Chr.) entwickelt. Die philosophischen Schulen haben auf verschiedene, einander oft entgegengesetzte Weise zum Veda Stellung genommen, alle aber haben das Bedürfniss gefühlt, sich mit diesem heiligen Wort auseinander zu setzen und ihre Lehre darauf zu stützen. Auch galt es allerlei Zweifel und Bedenken zu beseitigen und ferner die Stellung der Ueberlieferung (Smriti) zum Veda zu bestimmen. Dies Letztere geschah meistens dadurch, dass man die Smriti (wozu man ausser den Sutra auch die Gesetzbücher, die philosophischen Aphorismen, die Itihasa und die Purana rechnete) als auf den Veda gegründet vorstellte, oder dass man diese späteren Schriften für Frauen, Sudra u. s. w. bestimmte, damit sie daraus den Heilsweg lernen, während das Studium des Veda ein Privileg der Männer aus den drei reinen Casten war.

In den Discussionen der Lehrer über diesen Gegenstand verläugnet sich der abstruse Charakter des indischen Denkens nicht. So z. B. wenn Sayana erst jede Definition des Veda ad absurdum führt und zum Schluss kommt, selbst für die Existenz des Veda sei kein Beweis beizubringen, um dann aus dem Zeugniss des Veda über sich selbst, aus seinem innern Charakter seine Autorität abzuleiten: allerdings könne niemand auf seinen eigenen Schultern stehen, aber die Sonne scheine auch bei ihrem eigenen Licht und erleuchte Alles.

Für die Autorität der Veden zeugt die darauf gebaute Smriti, die allgemeine Meinung, auch die der grossen Männer, die Wahrheit und Efficacität ihres Inhalts, welche oft controlirt werden können, also auch da, wo dies nicht der Fall ist, anzunehmen ist. Die Veden offenbaren uns, was auf anderen Wegen der Erkenntniss (Empirie und Induction) nicht zu erreichen ist. Führt man dagegen an, dass manche Stellen einander widersprechen, absurd oder verkehrt sind, und dass die versprochenen Resultate dem Opfer nicht immer folgen, so weisen die Lehrer auf die Arbeit der Exegese, welche solche Unebenheiten kunstreich glättet, auf den Unterschied der Schulen, woraus Differenzpunkte nothwendig hervorgehen, und auf Fehler im Ceremoniell, welche das Opfer seiner Kraft berauben.

Zu den controversen Punkten gehört in erster Linie die Frage nach der Ewigkeit des Veda. Das Prädicat ist dabei bloss im Verhältniss zur Welt gedacht und schliesst den Ursprung aus Gott nicht aus. Für diese Ewigkeit tritt vornehmlich die Vedanta-Schule ein, während Nyaya und Sankhya sich dagegen erklären. Dabei wird über die Ewigkeit der Worte und des Lautes, woraus die des Veda folgen würde, disputirt. Wirft man dem entgegen, dass das Vorkommen von allerlei Eigennamen der Sänger und anderer Personen und Gegenstände damit nicht vereinbar ist, so werden diese Namen etymologisch auf etwas Anderes gedeutet, oder als Bezeichnung der Species nicht der Individuen aufgefasst, und die Rishi betrachtet man nicht als Dichter sondern als Empfänger, Ueberlieferer der Lieder. Der Ursprung des Veda wird bald auf einen höchsten Gott (Isvara, Brahma), bald auf ein unpersönliches Urprincip zurückgeführt, während eine Schule (Nyaya) die Autorität der Schrift auf die fides humana ihrer competenten Verfasser gründet. Auch in der Bestimmung des Nutzens, der aus dem Veda zu ziehen sei, ging man auseinander. Am schärfsten prägt sich dieser Unterschied wohl aus in den beiden Abtheilungen der Mimansa, deren eine die praktischen Vorschriften zum pflichtgemässen Handeln, die andere die Erkenntniss des höchsten Wesens als Zweck des Veda hinstellt. Alle diese Richtungen stellen sich aber gemeinsam auf den Boden der Autorität des Veda, wie verschieden dieselbe auch aufgefasst wird. Principielle Verwerfung kommt nur vereinzelt vor, so in der Bhagavata-Lehre, welche eine Frömmigkeit (bhakti) predigt, wobei das Vedenstudium von keiner Bedeutung ist.

§ 62. Das Ritual.

Das Material zu einer Geschichte des brahmanischen Opfercultus ist noch bei weitem nicht vollständig und geordnet zusammengebracht. Zwar sind schon manche Theile bearbeitet, aber auch die Monographien, die den meisten Stoff bringen, behandeln nur ein mehr oder weniger eng begrenztes Gebiet [1]). Dieser Sachverhalt erklärt sich aus den grossen Schwierigkeiten dieses Gegenstands, welche nicht bloss aus der massenhaften Zahl der bis ins Kleinste gehenden Detailvorschriften hervorgehen. Am meisten vermissen wir eine lebendige Anschauung des ganzen Vorgangs. Eine solche Anschauung geben uns weder die Brahmana, welche nur Einzelnes hervorheben, um daran allerlei Abschweifungen zu knüpfen, noch die Kalpasutra, welche zwar nach strengerer Ordnung verfahren, aber doch auch die Kenntniss des Rituals einigermaassen voraussetzen. Darum hat es hohen Werth, wenn diejenigen, die mit Augen etwas von der heutigen Opferpraxis der Brahmanen gesehen haben, daraus Manches von dem alten Ceremoniell erklären [2]). Allein, wie viel Altes auch die heutige Praxis der Brahmanen enthalten mag, so ist doch Manches abgeschliffen, und von den alten Riten ist nur ein Theil noch gebräuchlich. Dem rechten Verständniss dieser Riten steht noch, ausser dem angeführten, ein anderer Umstand im Weg. Es war nämlich nicht ein einheitlicher, officieller Cultus, der sich überall gleich blieb, sondern in den verschiedenen Abtheilungen des Veda, denen verschiedene Schulen von Brahmanen entsprachen, war auch der Ritus im Einzelnen wieder ein anderer. Die Geschichte des Cultus hat also von diesen besonderen Formen auszugehen, bevor sie zu einer allgemeinen Uebersicht gelangen kann.

Das Interesse des Studiums dieses Rituals ist nicht ausschliesslich durch die vorherrschende Bedeutung bedingt, welche dem Opfer in der indischen Religion beigemessen wurde. Es ist irrig, wenn man bloss diese Seite hervorhebt und die Sache so darstellt, als sei die ursprünglich einfache Naturreligion durch die Priester zu einer sacerdotalen gemacht worden. Zwar muss das complicirte Ritual

---

[1]) Vor allen Anderen ist zu erwähnen A. Weber, Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals (Ind. Stud. X, XIII); er hält sich an die Srautasutra des weissen Y.-V.

[2]) Vor Allen hat dies M. Haug gethan in der Einleitung und den Anmerkungen zu seiner Ausgabe des Aitareya-brahmana, ohne aber die einzelnen Notizen zu einem anschaulichen Bilde zusammenzufassen. Auch was aus neueren Schriften über die religiöse Praxis der Brahmanen geschöpft wird, ist dankenswerth, so z. B. in Colebrooke's Misc. Ess. I, und die Uebersetzung des Brahmakarma und des Dharmasindhu (2 rituelle Tractate aus dem letzten Jahrh.) durch A. Bourquin (Ann. M. G. VII).

in Priesterkreisen entstanden sein, aber den sacerdotalen Charakter haben wir schon in den alten Liedern erkannt, und namentlich ist zu erinnern, dass die einzelnen Bestimmungen, woraus das Ritual besteht, in sehr grosser Anzahl auch im Cultus der stammverwandten Völker vorkommen, also aus indogermanischer Urzeit stammen. Wie schwer es auch sein mag, im Labyrinth der indischen rituellen Vorschriften den Weg zu finden, so macht gerade dieser grosse Reichthum die Kenntniss des indischen Opfers für die vergleichenden Studien so nöthig.

Bei den indischen Opfern treten die Götter, denen sie gebracht werden, immer mehr in den Hintergrund. Agni, Soma und andere Gottheiten werden freilich genannt und zum Opfer eingeladen, auch den Voreltern werden Gaben gebracht, aber die Frucht des Opfers wird nicht von der Gunst der Götter, sondern vom Opferwerk selbst erwartet, dessen alles bewirkende Kraft immer mehr die Götter selbst beseitigt. Das Opfer sichert alle Güter zu, Glück und Reichthum, Nachkommenschaft, Eintritt in den Himmel, aber es gilt genau alle Vorschriften ohne Fehler zu befolgen; desshalb versichert man sich eines Priesters, um die Ceremonie untadelig zu vollbringen. An bestimmte Orte ist man dabei nicht gebunden. Keine Tempel oder heilige Bezirke sind erforderlich; die ganze Erde ist ein Altar, wenn der heilige Spruch sie weiht. Man hat nur (freilich unter vielen Ceremonien) einen Platz zum Opfer zu wählen und da einen Altar zu errichten. Dies geschieht zu bestimmten Zeiten oder bei besonderen Anlässen. Ein Unterschied zwischen öffentlichem Cultus und Privatcultus findet dabei nicht statt; die Priester besorgen die Opfer für sich selbst oder für einzelne Familienhäupter, die daran theilnehmen, auch wohl für Könige (z. B. bei der Königsweihe), aber ohne dass grössere Kreise sich dabei zu einer Cultusgemeinschaft vereinigen. Anleitungen zum Opfer giebt die Zeiteintheilung ab, Abend und Morgen, die drei Jahreszeiten, die zwei Solstitien, besonders aber Neumond und Vollmond. Aber auch die grossen Ereignisse des Familienlebens, Geburt, Hochzeit, Tod, werden hier, wie überall, mit vielen Ceremonien begleitet[1]). Namentlich bei der Hochzeit wird die Frau im neuen Hause mit allerlei Gebräuchen empfangen, deren allgemeiner Sinn der ist, dass sie im Cultus der Familie ihren Platz hinfort neben ihrem Gatten hat, wie denn auch beim Opfer nicht bloss der Hausherr, sondern auch seine Gattin eine thätige Rolle spielt.

---

[1]) Ueber die Gebräuche bei der Geburt: J. S. Speyer, Ceremonia apud Indos, quae vocatur jatakarma (1872); bei der Hochzeit: E. Haas (Ind. Stud. V); beim Begräbniss: M. Müller (Z. D. M. G. IX, mit Abbildungen der verwendeten Opfergeräthe).

Nach der Opfermaterie unterscheiden die Inder drei Arten von Opfern: Ishti (oder haviryajna), wobei Butter, Milch, Reis, Kornfrüchte in Muss oder Fladen u. dergl. dargebracht wurden, Pasu, Thieropfer und Somaopfer. In alter Zeit war der Cultus gewiss sehr blutig und kamen grosse Thieropfer regelmässig vor. Die fünf lebenden Wesen, welche vorzugsweise geopfert wurden, waren: Mensch (Purushamedha), Ross (Asvamedha), Rind, Widder, Ziegenbock. Es mussten immer männliche Individuen sein. Das Menschenopfer, wovon die Geschichte von Sunasepa (im Aitar. Brahm.) eine Erinnerung bewahrt, wurde allmälig nur symbolisch oder in effigie dargebracht, und auch die anderen blutigen Opfer machten immer mehr den unblutigen Platz; die Frucht der Erde habe nunmehr die Kraft, welche früher den Opferthieren einwohnte, sagt z. B. Sat.-Brahm. Allmälig wurden die Thieropfer ganz abgestellt, und kam die Ahinsa (ehrfurchtsvolle Scheu vor allen lebenden Wesen) nicht bloss bei den Buddhisten, sondern auch bei allen Indern zur Geltung.

Um zu zeigen, wie complicirt diese rituellen Bestimmungen waren, wollen wir wenigstens die Hauptverrichtungen nennen, denen sie galten. Vor der eigentlichen Opferhandlung waren manche Vorbereitungen nöthig. Der Opferplatz musste gewählt und gereinigt, die Steine zum Altar herbeigeschafft, dieser selbst errichtet werden. Der Opfernde hatte sich einer Weihe (diksha) zu unterziehen, welche oft mehrere Tage dauerte, und in Salben und Baden, Fasten und Anlegen neuer Gewänder, Umgürtung u. s. w. bestand. Von besonderem Gewicht war das Feuerreiben und die Bestellung der Feuerherde. Auch die verschiedenen Gefässe, die beim Opfer nöthig waren, wurden gereinigt. Mit vielen Ceremonien war die Somabereitung umgeben; worunter Kauf, Herumfahren, Pressen des Soma. Auch das Zurechtmachen der Fladen und Klösse aus den gemahlenen Körnern, ein Opfer, wovon später auch der Opfernde, wie die Priester, genoss, erfordert genaue Observanzen. Die materiellen Verrichtungen besorgte der Adhvaryu, während der Udgatri die Lieder sang, und der Hotri die Gebete hersagte. Diese drei Classen von Priestern waren dem Yajur-Veda, dem Sama-Veda und dem Rig-Veda zugetheilt. Die Leitung des Ganzen hatte der Brahmane. Dieser priesterliche Charakter herrscht beim Ritual durchaus vor, steigt aber in dem Lauf der Zeiten immer mehr, so dass später die Gabe an den Priester als die Hauptsache im Opfer angesehen, und die Dana (Freigebigkeit) als höchste Pflicht und segensreichste Leistung eingeschärft wird.

§ 63. Der Brahmanismus.

Litteratur. J. MUIR, Or. Sanskr. Texts I; A. WEBER, Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brahmana und Sutra (Ind. Stud. X).

„An das Wort brahma knüpft sich durch den Lauf dreier Jahrtausende die Religionsentwicklung Indiens“ [1]). Das Brahman (neutr. thema: brahma) deutet schon im Rig-Veda das Gebet, die Andacht, die heilige Handlung an, daher heisst derjenige, der dieselbe verrichtet, der Brahma (masc. thema: brahman), der Brahmane, während dasselbe Wort auch den Gott Brahma bezeichnet, der freilich im Volksglauben und Cultus nie von grosser Bedeutung war, aber für das abstracte Denken das höchste Princip und den Grund alles Seienden darstellte. Der Ausgangspunkt des Begriffs liegt also nicht in irgend einer Anschauung oder Lehre über die Gottheit, sondern im Cultus. Der Brahmane ist derjenige, der die zum Cultus nöthigen Kenntnisse und Fähigkeiten besitzt.

Ueber die Geschichte des Castenwesens in Indien geben zahlreiche Stellen Bericht, ohne dass sie uns die erwünschte historische Gewissheit über Ursprung und Entwickelung dieser Einrichtung verschaffen. In den Liedern des Rig-Veda treten diese socialen Stufen wenig hervor; hier existirt wohl ein Priesterstand, und der Purohita, auch wohl der Brahmane ist ein geachteter Mann, aber fest abgegrenzte Casten waren nicht da. Diese erwähnt zuerst das Purushasukta (X, 90), wo man den, später öfters wiederkehrenden Gedanken findet, dass der höchste Gott (hier Prajapati) aus seinem Munde den Brahmanen, aus seiner Brust und seinen Armen den Khsatrya (Ritter, Krieger), aus seinem Mittelkörper den Vaisya (Ackerbauer), aus seinen Füssen den Sudra (Bedienten) hervorbrachte. Neben dieser Vorstellung, welche den vier Casten verschiedenen Ursprung zuschreibt, steht eine andere, welche alle Menschen von Manu abstammen lässt. Anderenorts wird erzählt, dass ursprünglich alle brahmanisch waren, aber dass Unterschied in Charakter und Gesinnung die einen zu Kriegern, die anderen zu Handwerkern, andere zu niederen Sudra herabfallen liess. So weichen die einzelnen Berichte über das Castenwesen bedeutend von einander ab. Manu's Gesetzbuch enthält eine sociale Regel, welche durchaus von der strengsten Handhabung der Castenordnung beherrscht wird; aus verkehrten ehelichen Vermischungen entstehen die Mischcasten; im Epos dagegen steht dem Brahmanen das Connubium wenigstens

---

[1]) R. ROTH, Brahma und die Brahmanen (Z. D. M. G. I).

mit den zwei reinen Casten frei, und gehören die Kinder zur Caste des Vaters.

Ueber die Frage nach dem Ursprung des Castenwesens, namentlich der überwiegenden Stellung der Brahmanen, sind die Meinungen getheilt. Die Meisten führen diesen Ursprung auf die spätere vedische und nachvedische Zeit zurück. In alter Zeit bedienten sich die Könige wohl in sacris des Raths und Beistands der Priester, aber behielten doch die Herrscherstellung für sich. Allmälig wussten aber die Brahmanen sich einen immer mehr überwiegenden Einfluss zu verschaffen. Und als mit der Ausbreitung der Arier im Stromgebiet des Ganges und südlich bis zum Vindhyagebirge die Rittergeschlechter in harten Kämpfen, wovon die Erinnerung im Sagenstoff des Mahabharata bewahrt ist, auch unter einander sich aufrieben, haben die Brahmanen durch die Hülfe, welche sie dem einen oder dem anderen Herrscher leisteten, immer mehr Macht an sich gerissen, bis sie am Ende dieser Periode ohne Widerspruch die oberste Stelle einnahmen. Dieser Ansicht tritt nun eine andere gegenüber, welche sich auf die Vergleichung mit der Ständeeintheilung bei den Persern stützt. Schon Haug und später Kern[1]) haben diese Analogie erörtert. Bei den Indogermanen im allgemeinen kommen solche erblichen Casten mit gewissen Bestimmungen über Connubium u. s. w. vor, aber vor Allem bei den Persern finden sich genau die vier indischen Casten genannt (Yasna XIX, 46). Hieraus geht natürlich hervor, dass diese Eintheilung nicht Product irgend einer speciell indischen Entwickelung sein kann, sondern in ältester, jedenfalls indopersischer Zeit schon da war. Dann sind aber auch die Sudra nicht, wie man oft vermuthet, die Ureinwohner Indien's, von den arischen Immigranten überwunden und unterjocht, sondern ein Arbeiter- und Dienerstand, der aus vorvedischer Zeit datirt und von den Ureinwohnern Indien's (Nishada) zu unterscheiden ist. Freilich waren nur die drei höheren Casten in Indien (analog auch in Persien) rein, arisch, doppelgeboren, mit dem heiligen Gürtel versehen, Theil habend am Veda und am Opfer, von welchen Sacra die Sudra durchweg ausgeschlossen waren.

Unter dem legendarischen Stoff, der schon in der vedischen Litteratur zerstreut sich findet, in den Epen aber ausführlich bearbeitet ist, nehmen die Geschichten zur Verherrlichung der Brahmanen eine grosse Stelle ein. Fürsten, welche ihnen nicht die schuldige Ehrerbietung erweisen, kommen schlimm weg (Vena, Nahusha u. A.),

---

[1]) H. Kern, Indische theorieën over de standenverdeeling (Versl. en Meded. d. kon. Ak. Wet. Amsterdam, 1871).

während Reichthum und Glück der Lohn unterwürfiger Monarchen sind. Am berühmtesten ist die Gestalt des Visvamitra, der durch die strengsten asketischen Uebungen sich sogar aus dem Ritterstand, dem er durch Geburt angehörte, zum Brahmanenthum erhob.

Die Stellung des Brahmanen ist aber nicht bloss eine ansehnliche, sondern geradezu eine übermenschliche. Er repräsentirt die Götter; diese wohnen in ihm, ja durch Opfer und Veda hat er die Götter in seiner Gewalt; er wird sogar als leibhaftiger Gott, Gott der Götter angesehen. Dem entsprechen die Leistungen, welche die von ihm belehrte Welt ihm schuldig ist [1]). Sie bestehen in Ehrerbietung, Geschenken (Opfergaben), Unverletzlichkeit des Besitzthums und der Person; sein Haus ist ein Asyl, sein Eigenthum unantastbar, und eigentlich ist nur der Brahmanenmord wirklich Mord zu nennen. Dafür werden dem Brahmanen auch wieder vier Anforderungen gestellt. Er muss sein von reiner brahmanischer Herkunft, obgleich bisweilen die Abstammung als unwesentlich dem rechten Wissen hintangesetzt wird, und der Lehrer seine brahmanische Abstammung auf seine Schüler übertragen kann. Der rechte Lebenswandel ist ebenfalls dem Brahmanen zur Pflicht gemacht; darunter rechnet man bisweilen das weltentsagende Leben des Bettlers und die Einsicht ins Wesen, die absolute Kenntniss, freilich nicht als allgemeine Forderungen. Als dritte Pflicht liegt dem Brahmanen ob, ruhmreich zu sein: der Glanz seiner guten Werke und seiner Gelehrsamkeit muss in der Welt leuchten. Endlich muss er als Lehrer, als Opferpriester und als Purohita (Hauspriester eines Fürsten) die Leute reif machen.

Mit zwei Bemerkungen beschliessen wir diese Uebersicht. Erstens müssen wir darauf hinweisen, dass die Stellung der Brahmanen, wie die besonderen Vorschriften des Rituals, nicht überall die gleichen waren. Allein man hat oft das Bild, das z. B. Manu's Gesetzbuch entwirft, als für alle Gegenden Indien's und alle nachvedischen Zeiten giltig angesehen. Dem war aber nicht also. Die Machtstellung der Brahmanen ist eine nach Ort und Zeit sehr verschiedene gewesen. Die zweite Bemerkung betrifft den Charakter des Brahmanismus als sacerdotaler, nicht populärer Religion. Schon beim Ritual haben wir diesen Zug verzeichnet. Der Brahmanismus stiftete keine religiöse Volksgemeinschaft, sondern ist ein Cultusceremoniell, womit wohl eine gewisse sociale Ordnung zusammengeht, die aber ihrem Wesen nach nicht durch die Grenzen eines gemeinsamen Volksthums bedingt

[1]) Aus Satap. Brahm. XI, 5. 7. 1. bei Weber.

ist. Hieraus folgt erstens, dass das Volk für seine religiösen Bedürfnisse auch ausser oder neben dem eigentlich brahmanischen Cultus Befriedigung suchen musste, und wir werden daher über die grosse Entwickelung allerlei populärer Culte zu sprechen haben. Zweitens legt dieser Sachverhalt auch die Vermuthung nahe, dass der Brahmanismus auch für Andere als für Volksgenossen die Pforte geöffnet habe. Wo immer der Brahmane ist, bringt er seinen Cultus mit, dessen Segnungen er den Frommen, welche diese begehren, mittheilen kann, ob sie auch fremden Stammes sind. Und so ist es auch wirklich geschehen. Die nicht-arischen Bevölkerungen Dekhan's sind und werden noch immer zur Theilnahme an dem brahmanischen Cultus zugelassen und in Casten geordnet. Aehnliches war in Hinterindien und auf den Inseln Java und Bali der Fall. Dieser Process fällt grösstentheils in die nachbuddhistische Zeit; wir verzeichnen ihn aber schon hier, weil er zu den wesentlichen Merkmalen des Brahmanismus gehört. Die Behauptung, diese Religion sei unter die nicht-missionirenden zu zählen, ist insoweit unrichtig, als man dadurch ihre Fähigkeit zur Ausbreitung ausser den nationalen Grenzen läugnet. Diese Frage hat sowohl für die historische Betrachtung, wie für die Beurtheilung der religiösen Gegenwart Indien's ihre grosse Wichtigkeit [1]).

§ 64. Recht und Sitte. Die Gesetzbücher.

Litteratur. Eine Uebersicht bietet die kurze Mittheilung von A. F. Stenzler, Zur Litteratur der indischen Gesetzbücher (Ind. Stud. I), worin er die verschiedenen Listen aufführt. Von den wichtigsten Gesetzbüchern liegen Uebersetzungen vor: Yajnavalkya durch Stenzler (1849), Apastamba, Gautama, Vasishtha und Baudhayana durch G. Bühler (S. B. E. II. XIV), Vishnu durch J. Jolly (S. B. E. VII). Manu's Gesetzbuch (Manava-dharma-sastra) wurde zuerst übersetzt von Will. Jones (1794), später mehrere Male, zuletzt von G. Bühler, The laws of Manu (S. B. E. XXV).

Die juridische Litteratur macht einen Theil der vedischen aus, oder wurzelt jedenfalls darin. Die Dharmasutra gehörten freilich nicht zur Sruti, sondern zur Smriti, enthielten aber nichtsdestoweniger heilige Gesetze. In den einzelnen vedischen Schulen wurde das Gesetz eifrig studirt. Dem verdanken wir eine Anzahl von Gesetzbüchern, zum Theil in älterer, ursprünglicherer Form (so sind, nach Bühler, die Gesetze von Gautama und von Baudhayana, die wir

[1]) Man sehe darüber A. C. Lyall, Asiatic studies chap. V.

besitzen, vorbuddhistisch), zum Theil spätere, metrische Bearbeitungen der alten Dharmasutra. Die bekanntesten gehören dem Yajur-Veda an: Apastamba, Baudhayana, Hiranyakesin, Vishnu, Manu verschiedenen Schulen des schwarzen, Yajnavalkya dem weissen Yajur-Veda. Die Kritik ist noch daran, aus den Verhältnissen dieser Codificationen, welche manches Material mit einander gemein haben, feste Daten zu gewinnen, was aber schwer hält, da uns oft sehr wenig von den einzelnen vedischen Schulen bekannt ist, und wir von dem historischen Rahmen, in den wir diese Bücher fassen müssen, kaum etwas wissen. Die Schule von Apastamba scheint dem Süden angehört zu haben, wo also vedisches Gesetz ebenso eifrig wie in den reinen arischen Gegenden betrieben wurde. Mehrere Gesetzbücher stammen wohl aus den letzten Jahrhunderten v. Chr., andere sind in ihrer gegenwärtigen Gestalt bedeutend jünger. Merkwürdig ist der Unterschied in der Datirung des Manava-dharma-sastra. Dieses am frühesten und am besten bekannte Gesetzbuch stellte W. Jones, der an den mythischen Manu so ziemlich glaubte, ihn sogar mit Minos und Menes combinirte, ins 13. Jahrh. v. Chr., Mon. Williams, obgleich er auch spätere Zuthaten anerkennt, grösstentheils ins 5. Jahrh. v. Chr.; Burnell ins 4. Jahrh. n. Chr.

Bei einer Uebersicht über den Inhalt der Gesetzbücher können wir von den kosmogonischen und metaphysischen Philosophemen absehen, welche zwar bei Manu ziemlich breit entwickelt sind, aber in anderen Gesetzbüchern nicht vorkommen. Das Schema des Yajnavalkya giebt die beste Eintheilung an: 1. Asara, das Herkommen, die Sitte, worin über sociale Verhältnisse, namentlich über die Casten gehandelt wird; 2. Vyavahara, die dem Könige zukommende Rechtspflege, Civil- und Criminalrecht umfassend; 3. Prayaçcitta, die Busspraxis und die Reinigungen. Freilich liegen in den einzelnen Schriften diese Gegenstände oft bunt durcheinander, und nichts ist weniger systematisch geordnet als manche dieser Gesetzbücher, wo z. B. das Civil- und das Criminalrecht noch nicht geschieden sind. Die Strafen für Missethaten sind oft hart und sehr ungleich; uns frappirt dabei der Ausblick auf spätere Existenzen, wie die Transmigrationslehre sie eröffnet. Nicht bloss werden verschiedene höllische und himmlische Wohnungen den Bösen und den Guten in Aussicht gestellt, sondern für bestimmte Sünden noch bestimmte Qualen in nachfolgenden Existenzen. So werden die Schlechten in Thierleibern, etwa als Würmer und Insecten, wiedergeboren, und auch gewisse Leiden, z. B. der Aussatz, weisen auf Schuld in einem vorigen Leben. Dieser Glaube ist allgemein indisch; charakteristisch aber ist, dass er im Gesetze so zu sagen

mit codificirt ist. Die Bussen und Reinigungen bestehen meistens aus Fasten, Waschungen, Hersagen von gewissen vedischen Formeln.

Hier können wir aber nicht versuchen, die Bestimmungen dieser Gesetzbücher einigermaassen vollständig aufzuführen: es kommt uns nur auf die allgemeine Charakteristik an. Dazu gehört aber gewiss, dass die Regeln über das Castenwesen oft die erste und immer die wichtigste Stelle einnehmen. Die Gesetzbücher sind durchaus brahmanisch. Die ärgsten Sünden sind die gegen den Brahmanen. Das Leben des Brahmanen ist der hauptsächlichste Gegenstand der Vorschriften. Dieses Leben beschreiben sie in seinen vier Perioden, den vier Asrama oder Lebensformen, welche der Brahmane durchläuft, und deren Bedingungen und Anforderungen genau geregelt sind. Zuerst ist er ein Schüler, Brahmaçarin, und muss sich durch strenge Studien vorbereiten, während ein enges Band von Ehrfurcht und Dankbarkeit ihn mit seinem geistigen Vater, seinem Lehrer, Guru, vereinigt. Dann verheirathet er sich und wird Hausvater, Grihastha. In diesen zwei ersten Stadien lebt der Brahmane in der Welt und bezahlt die drei Schulden, womit er geboren wurde: an die Rishi, deren Hymnen er überliefert, an die Pitri, indem er Nachkommenschaft erzeugt, um die Opfer zu bringen, an die Götter, welche er mit Opfern zu versehen hat. Nachdem er aber diese Schulden abgetragen, kann er das Welttreiben verlassen und als Einsiedler, Vanaprastha, sich zurückziehen, um endlich die Entsagung bis zum Bettlerleben, Bhikshu, Sannyasin, durchzuführen. Ausführliche Vorschriften sind für jedes dieser Stadien gegeben.

Die grosse Bedeutung dieser juridischen Litteratur wird immer mehr erkannt, aber die Probleme, welche sie enthält, gehören zu den schwierigsten. Als Quelle des Gesetzes nennt Manu neben dem Veda u. A. auch das Herkommen, das von uralter Zeit herrührt (II, 6). Und wirklich müssen wir in den Gesetzbüchern wohl zwischen den Bestimmungen unterscheiden, worin sich Zustände abspiegeln, die Product der späteren indischen Entwickelung sind (z. B. die eminente Stellung der Brahmanen), und denjenigen, worin uralte Sitte aus indogermanischer Zeit fortlebt. Das vergleichende Studium z. B. des Familienrechts, des Erbrechts im Zusammenhang mit den Todtenopfern (Sraddha) zeigt uns, wie viel von diesem ursprünglichen Material auch in den jüngsten Codificationen zu finden ist. Aber noch eine andere Unterscheidung ist hier geboten. Bei dem Studium von alten Gesetzen muss man sich die socialen Verhältnisse vergegenwärtigen, woraus solche Regeln hervorgingen, und für welche sie galten. Dies ist nun in unserem Fall nicht bloss

schwierig, sondern wir haben Grund, diese Anforderung selbst nur zum Theil gelten zu lassen. Natürlich bestand in der Realität, in der bestehenden Sitte und socialen Ordnung, Vieles, das diesen Gesetzen entsprach; aber daneben enthalten die Dharmasastra auch manche doctrinären Rechtsschemata, welche nur in der Schule gelehrt und entwickelt wurden, aber rein theoretisch blieben. Auch wenn es unmöglich wäre, solche Elemente im einzelnen zu sondern, so ist es doch wichtig, darauf hinzuweisen.

§ 65. Speculation. Die Upanishad.

Litteratur. Eine Uebersetzung der classischen Upanishad gab M. MÜLLER (S. B. E. I. XV); in der Einleitung verzeichnet er die betreffende Litteratur. Zur Einführung in diese Schriften sind zu empfehlen P. REGNAUD, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde (2 vol. 1876—78); und besonders: A. E. GOUGH, The philosophy of the Upanishads and ancient indian metaphysics (Tr. Or. S. 1882).

Von der grossen Anzahl von Schriften, welche den Titel Upanishad führen und zum Theil sehr jungen Ursprungs sind, können wir nicht viel mehr als ein Dutzend als alte und ächte Zeugen indischer Speculation betrachten. Die wichtigsten sind: Brihadaranyaka-Upanishad, Tshandogya-Upanishad, Katha-Upanishad, Svetasvatara-Upanishad, Mundaka-Upanishad. Sie haben ihre Stelle innerhalb der vedischen Litteratur und gehören zur Sruti. Aber ihre Bestimmung ist doch eine ganz andere als die der Brahmana, wozu sie den Anhang bilden. Sie haben es nicht mit dem Ritus zu thun, sondern wollen zur wahren Erkenntniss anleiten und stehen also als Jnanakanda, speculativer Theil, dem praktischen Karmakanda gegenüber, ein Gegensatz, der die ganze indische Religionsentwickelung beherrscht. Zum Opfer verhalten sich diese Upanishad gewöhnlich zwar nicht feindlich, aber, wo sie es erwähnen, erklären sie es symbolisch, und meistentheils gehen sie daran vorbei, um auf einen anderen Heilsweg hinzuweisen. Auch sind deutliche Spuren vorhanden, aus denen wir ersehen, dass diese Speculation nicht bloss in den Kreisen der Brahmanen gepflogen wurde, sondern dass in der Rittercaste Manche sich damit beschäftigten.

Wir geben keine einigermaassen vollständige Uebersicht über die Lehre dieser Tractate. Die Gedanken sind meistens unklar, und die Darstellungsweise in Bildern und Vergleichungen macht sie noch verworrener. Wir können sie kaum richtig auffassen, nicht bloss weil sie uns so fern liegen, sondern noch mehr, weil unsere Sprache

ihnen eine Abrundung und Bestimmtheit giebt, welche sie in sich selbst nicht besitzen. Auch kann bei dem grossen Unterschied der verschiedenen Upanishad von einer einheitlichen Lehre nicht die Rede sein. Wir wollen manche kosmologischen und psychologischen Betrachtungen bei Seite lassen und bloss die Richtung angeben, in welcher diese Speculation sich bewegte, und das Ziel, dem sie nachstrebte.

Es handelt sich hier darum, zur wahren Erkenntniss zu gelangen, welche nicht bei der Vielheit der Erscheinungen stehen bleibt, sondern das wahre Wesen ergreift, das in allen identisch ist, dasselbe in der ganzen Welt, im Kleinen wie im Grossen, vom Grasbündel bis zu der höchsten Gottheit. Um zur wahren Einheit zu gelangen, muss aber nicht bloss die Pluralität der Erfahrungsobjecte aufgelöst sein, sondern auch die Dualität zwischen Subject und Object, welche die Bedingung aller Erkenntniss zu sein scheint, soll verschwinden. Das wahre Wesen ist nämlich mit dem eigenen Ich identisch; das innere Licht des eigenen Wesens fällt mit der Erkenntniss aller Dinge zusammen. Für diese Erkenntniss ist also alles bedingte und unterschiedene Dasein weggefallen. Dabei kann eben so wenig von einem Bewusstsein des Subjects, als von Merkmalen und Attributen des Objects die Rede sein; Subject und Object sind in eins verschmolzen. Der Zustand der erkennenden Seele ist der des Schlafs ohne Traum, worin wohl ein Hören, Denken, Erkennen stattfindet, aber ohne dass man sagen kann, dass dies oder jenes erkannt wird. Das wahre Wesen ist eben ohne Attribute, das nackte charakterlose Sein. Für dieses wahre Wesen, das alle Wesen und Erscheinungen belebt, mit dem der erkennende Mensch sich wieder vereinigt, indem er das individuelle Dasein verliert, sind die Worte Atman und Brahman (neutr.) in Gebrauch, deren Bedeutung aber, wie natürlich ist, mehrere Nuancirungen zeigt. Atman ist das eigene Ich (im Gegensatz zur Aussenwelt), die Seele (dem Leib gegenüber), der Geist (der Materie gegenüber). Es ist das einzig Reale; die Welt der Erscheinungen, die individuellen Existenzen sind nur ein Traum; dieser ganzen Welt liegt als zweites Princip, neben Atman, die Irrealität, die Illusion, Maya, zu Grunde. Aus diesen zwei Urprincipien ist zu allererst Isvara, die Weltseele, und dann die ganze Welt emanirt. Man hat meistens, seit Colebrooke, die Mayalehre als eine spätere Zuthat zu der indischen Speculation betrachtet; Gough hat aber überzeugend dargethan, dass sie zu den Grundgedanken der Upanishad gehört.

Wir wollen hier einige der bekanntesten Stellen anführen, in welchen diese Gedanken in mannigfachen Reden und Bildern er-

läutert werden. Dazu gehört in erster Linie Tshandogya-Upanishad VIII., 7—12, wo Prajapati den Indra über das wahre Atman belehrt, nachdem einer der Asura sich mit einer ganz mangelhaften Belehrung hatte abfertigen lassen. Noch wichtiger ist Tshandogya-Upanishad VI., wo Aruni seinem Sohn Svetaketu, der nach brahmanischer Erziehung zwar mit Kenntniss der Veden und viel Einbildung, aber ohne die wahre Erkenntniss nach Hause kam, eine vollständige Belehrung ertheilt. In diesem Gespräch tritt die Einheit des Atman in der Welt mit dem eigenen Ich stark hervor, und in einer Reihe von Bildern wird diese allgemeine Einheit im Atman erörtert. Im Honig der Bienen ist nicht mehr der Geschmack der einzelnen Pflanzen zu erkennen; die Flüsse, die aus dem einen Meer hervorkommen und wieder zum Meer zurückkehren, verlieren darin ihre besondere Existenz; der Klumpen Salz in Wasser aufgelöst hat dieses Wasser überall salzig gemacht, ist selber aber nicht mehr zu greifen; so ist das wahre Wesen überall ungreifbar, eine subtile Essenz, welche allen Erscheinungen, die nur Schein sind, zu Grunde liegt und wieder mit dem Ich identisch ist. Darum ist dasjenige, was man in den Dingen liebt, nicht das Ding selber, sondern das Wesen in ihm: man liebt Mann, Weib, Söhne, Besitz nicht um ihrer selbst willen, sondern man liebt darin das Wesen. Dies ist der Inhalt des Gesprächs Brihadaranyaka-Upanishad IV., 5, worin der Rishi Yajnavalkya, der das Weltleben verlassen will, um ein Waldeinsiedler zu werden, seinem Weib Maitreyi den Weg der Unsterblichkeit zeigt, die durch Gewinn der ganzen Welt nicht zu erreichen ist. Vom unvergleichlichen Werth dieser Kenntniss der Unsterblichkeit, welche in der wahren Erkenntniss des Ich's beschlossen ist, handelt auch die Geschichte von Natshiketas im Katha-Upanishad. Der Brahmanensohn Natshiketas ist von seinem Vater dem Tod anheimgegeben, hat aber drei Nächte im Hause des Yama verweilt, ohne etwas zu sich zu nehmen, und sich damit das Recht zu drei Bitten erworben. Die erste ist, dass er, zu seinem Vater zurückgekehrt, diesen befriedigt und freundlich finden möge; dann bittet er um Unterricht über das Feueropfer; an dritter Stelle aber, will er des Zweifels los werden, ob der Mensch nach dem Tode noch fortlebe, oder nicht. Diese letzte Bitte wird ihm nur mit Mühe und nach wiederholtem Eindringen bewilligt, endlich aber theilt ihm Yama die von wenigen gesuchte Erkenntniss des wahren Wesens mit.

Wollte man aus dem letzten Beispiel schliessen, dass die wahre Erkenntniss nur beim Tod zu erlangen sei, so würde man fehl gehen. Schon im Leben wird diese Einsicht gewonnen, und gerade um

dazu anzuleiten, dienen die Upanishad, indem sie den Weg zeigen, um zum Atman zu kommen. Dieser Weg ist nicht der des logischen Nachdenkens oder der sittlichen Anstrengung; im Gegentheil gehört moralische Tüchtigkeit nach dieser Anschauung durchweg zu den niederen, nicht zum Ziel führenden Leistungen. Dagegen geschieht es durch Inertie, Apathie, Abstraction, indem die Seele sich nicht bloss von der Aussenwelt zurückzieht, sondern das deutliche Bewusstsein, das immer zwischen Subject und Object unterscheidet, unterdrückt und in den Zustand des tiefen Schlafs versinkt, bis dass endlich die Auflösung des individuellen Seins im allgemeinen erreicht wird, und das Bewusstsein ganz erlischt; denn auch dieses Atman oder Brahman hat wohl, aber ist darum nicht Bewusstsein. Eine methodische Feststellung der verschiedenen Uebungen und Meditationen, welche zu dieser Vereinigung mit dem Atman führen, bieten die älteren Upanishad noch nicht; der Weg selber ist aber deutlich angedeutet. Auch die Meditation über die heilige Sylbe Om spielt dabei mitunter eine Rolle.

Diese Philosophie der Upanishad war wirklich eine Religion, und zwar eine solche, die als neu der alten zur Seite trat. Der Opferritus und die Kenntniss der Veden wurden als die niedere, für die Masse taugliche, aber den höheren Bedürfnissen nicht entsprechende vorgestellt. Hier wurde nun ein neuer Weg gezeigt, weil ein neues Ziel erstrebt wurde. Nicht mehr irdische Güter in diesem Leben, und nach dem Tode Glück in den Wohnungen des Yama oder irgend eines der Götter, sondern die gänzliche Auflösung des individuellen Seins ist hier das Höchste. Diese Vereinigung mit dem Atman ist eine Befreiung, nämlich von der Transmigration, wodurch das Leben sich immer erneut. Diese Lehre der Transmigration, welche die Grundsäule dieser ganzen Speculation bildet, ist wohl den vedischen Liedern fremd, aber darum noch nicht späteren oder fremden Ursprungs. Es ist nicht möglich, mit Gewissheit zu sagen, wie sie in der indischen Anschauung sich eingebürgert hat, genug dass wir ihre Bedeutung betonen. Dass der Kreislauf des Lebens, in seinen höheren und höchsten, wie in seinen niederen Formen, ein Uebel sei, setzen schon die Upanishad voraus; das Ziel ist darum: Befreiung von der Wiederholung der Existenz, sei es auch in paradiesischen Götterwohnungen.

Wiewohl die Kenntniss der näheren Umgebung und der historischen Verhältnisse, in welchen die Upanishad enstanden sind, uns völlig abgeht, so können wir doch wohl im allgemeinen dieser Speculation ihre Stelle in der indischen Religionsgeschichte anweisen. Ansätze dazu sind schon in einigen Liedern des Rig-Veda vorhanden,

vor Allem in X., 90 und 129. In diesem letzteren Lied wird über die Enstehung der Welt in einer Weise gehandelt, welche an die Upanishad erinnert. Aber vornehmlich hat die mehr schulmässige Philosophie, wie auch die buddhistische Anschauung, tiefe Wurzeln in diesen Schriften. So kann man die Vedantalehre, welche sich auf die Upanishad gründet, geradezu als die Systematisirung desjenigen betrachten, was hier bunt durcheinander liegt. Aber auch die Sankhyaschule, welche mit der Identitätslehre gebrochen hat, und die Mehrheit von Individuen, wie die Realität der Welt erkennt, somit der Grundanschauung der Upanishad schroff entgegen tritt, hat dennoch so viele Anknüpfungspunkte dazu, dass man sogar (obgleich mit Unrecht) Svetasv.-Upanishad als ein Product der Sankhya hat ansehen können. Und dass man sich bei der Lectüre der Upanishad schon in der geistigen Atmosphäre des Buddhismus befindet, fühlt jeder aufmerksame Leser sogleich. Allein der Buddhist hat den Glauben an ein Wesen, einen realen Hintergrund der Erscheinungen aufgegeben; es giebt verschiedene Zustände, Wahrnehmungen, Sensationen der Seele, aber eine Seele selbst giebt es nicht. Diese Lehre, dass ein Nichts Allem zu Grunde liege, wird nun wohl gelegentlich in den Upanishad (Tshand.-Up. VI.) und mehr systematisch durch den grossen Vedantalehrer widerlegt; es ist aber deutlich, dass sie von der Anschauung der Upanishad nicht so sehr weit abliegt. Zwischen einem realen Grund der Welt, der aber bloss negativ zu fassen ist, keine Attribute hat und jenseits jeder bewussten Erkenntniss liegt, und einer blossen Negation ist nur ein Schritt.

Haben wir so den Platz gezeigt, welchen diese Speculation in der Geschichte einnimmt, so brauchen wir bei der verschiedenen Beurtheilung, welche ihr zu Theil wird, nicht lang still zu stehen. Europäische Denker, wie SCHOPENHAUER, der eine Anzahl dieser Schriften durch die unverständliche Uebersetzung Anquetil du Perron's kannte, und indische Reformatoren, wie RAMMOHUN ROY, haben in diesen Tractaten die ächte Weisheit oder die wahre Religion gefunden, und noch oft wird über die Upanishad in einem Ton geschrieben, als wäre darin so ziemlich das Tiefste und Innigste zu finden, was je gedacht oder geahnt wurde. Dem gegenüber sieht GOUGH in diesen besten Gebilden des indischen Denkens nicht mehr als die unfruchtbaren Producte einer barbarischen Zeit und einer niederen Rasse: was hier vorliegt, sei nicht auf arisches Blut zurückzuführen, sondern auf das Gemisch niederer Bevölkerungen, welche der Grundstock des indischen Volks geblieben sind. Die Frage hat ihre Wichtigkeit auch für die Beurtheilung der religiösen Bewegungen unseres Jahrhunderts in Indien.

§ 66. Die philosophischen Schulen.

Litteratur. Die beste Uebersicht bietet noch immer COLEBROOKE, On the philosophy of the Hindus (Misc. Ess. I, wo COWELL in den Noten auch die spätere Litteratur verzeichnet hat). Eine ausführliche Darstellung einer der wichtigsten Schulen gab P. DEUSSEN, Das System des Vedanta (1883); eine kürzere, aber gute Monographie lieferte A. BRUINING, Bijdrage tot de kennis van den Vedanta (1871). Von den sog. Aphorismen der verschiedenen Schulen ist das Meiste übersetzt, durch J. R. BALLANTYNE u. A.

Eine Uebersicht über die philosophischen Systeme findet ihren Platz am besten unmittelbar nach der Darstellung der Lehre der Upanishad, woran sie sich vielfach anschliessen. Diese Ordnung ist aber nicht streng chronologisch aufzufassen. Die Hauptsysteme reichen wohl ziemlich hoch ins Alterthum hinauf, haben aber zum Theil ihre volle Ausbildung und Entwickelung erst viel später erhalten. Bei den einzelnen Systemen sind die Hauptlehren in kurzen Aphorismen niedergelegt, welche Sutra den Text für spätere Erweiterungen und Commentare abgegeben haben.

Es sind namentlich sechs Schulen, welche hier in Betracht kommen. Diese, wovon je zwei einander näher verwandt sind, mit den (mehr oder weniger mythischen) Lehrern, auf welche sie zurückgeführt werden, sind folgende. Die Sankhya von Kapila und die Yoga von Patanjali; die Nyaya von Gotama und die Vaiseshika von Kanada; die Mimansa (oder Purva Mimansa) von Jaimini und die Vedanta (oder Uttara Mimansa) von Vyasa. Diese sechs Schulen stellen sich in verschiedenem Maasse, aber alle doch entschieden auf den vedischen Boden, und unterscheiden sich dadurch von anderen Philosophien, welche die Autorität der Veden verwerfen. Freilich ist auch in diesen sechs Schulen der Unterschied gross; denn während Mimansa und Vedanta mehr theologisch als philosophisch sind und sich durchaus bejahend zum Inhalt der Veden stellen, so ist z. B. bei der Sankhya der Zusammenhang viel loser. Aber noch aus einem anderen Grund, als wegen dieser Gebundenheit an eine Autorität, können wir in diesen Schulen keine lautere und ächte philosophische Bildung erkennen. Ueberall nämlich war die Erkenntniss der Wahrheit nicht Zweck sondern Mittel; der Zweck war die Befreiung von den Uebeln der Welt und des Lebens.

Wie hoch oder gering der philosophische Werth dieser Systeme anzuschlagen sei, in erster Linie haben wir sie von ihrer religiösen Seite, als Methoden der Erlösung durch die wahre Erkenntniss zu betrachten. Grundvoraussetzungen giebt es dabei zwei: dass die menschliche Existenz überwiegend ein Uebel sei, und dass die

befreiende Einsicht erworben werden müsse, dass also der Mensch ohne diese Einsicht, d. h. in seinem gewöhnlichen, natürlichen Zustand, der Unkenntniss und dem Wahn verfallen sei.

Die Sankhyaschule hat ihren Namen von der genauen Rechnung und Aufzählung der Grundprincipien, deren sie nicht weniger als fünfundzwanzig annimmt. Wahrnehmung, Schlussfolgerung und richtige Affirmation (durch die vedische Tradition) sind die drei Wege, um zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen. Diese Erkenntniss nun soll den verschiedenen Arten von Leiden ein Ende machen, was dadurch erreicht wird, dass man die 23 Principien, welche unter den Bereich der Sinne fallen, von den beiden anderen, dem Unwahrnehmbaren und der Seele zu unterscheiden lernt. Dieses eine, unwahrnehmbare, aber aus seinen Wirkungen zu erkennende Princip ist nicht entstanden, aber Grund alles Entstehens, es ist die Natur (Prakriti, Pradana), die Bedingung aller sinnlichen Existenz, der ganzen Welt, wie sie sich in den dreiundzwanzig folgenden Principien entfaltet. Als letztes Grundwesen tritt nun diesem Prakriti die Seele, Purusha, weder entstanden noch producirend, gegenüber. Sowohl für die Existenz dieses materiellen, qualitätslosen Grundes der Dinge, wie für die der Seele werden Beweise beigebracht. Mit dieser Seele ist durchaus nur die individuelle Seele gemeint (es wird also eine Mehrheit von Seelen angenommen), ohne dass von einer höchsten oder allgemeinen Seele die Rede ist. Desshalb hat man der Sankhya öfters Atheismus vorgeworfen. Wie diese Seelen nun mit der Materie gemischt sind, darüber giebt die Schule ausführliche psychologische Erörterungen. Der Zweck ist aber die Lösung dieses Bandes, die wahre Befreiung. Zwar kann man eigentlich nicht sagen, dass die Seele der Befreiung bedürfe, denn sie ist ihrem Wesen nach frei; ihre Gebundenheit ist nur Schein, nicht sie, sondern die Natur ist das eigentliche Subject der Transmigration. Aber jedenfalls muss der Zusammenhang gelöst werden. Dies aber geschieht nicht durch Tugend, wodurch nicht mehr als der Uebergang zu einer höheren Welt, wie durch Laster zu einer niederen Existenz, bewirkt wird, sondern durch die unterscheidende Erkenntniss, wobei die Seele sich selbst in ihrem wahren Wesen und die ihr entgegengesetzte Natur erkennt. Dieser Blick ist entscheidend; denn Prakriti, einmal durch Purusha erkannt, zieht sich zurück, ohne sich zum zweiten Mal der Gefahr dieses Blicks auszusetzen. Dann hört die Transmigration auf, noch in dieser Existenz kann der Mensch eine Weile fortleben, so lange die Causalität früherer Werke fortdauert, aber einer neuen Geburt ist er nicht mehr unterworfen; Prakriti hat an Purusha keinen Halt mehr.

In den Grundlinien trifft das System der Yoga mit dem der Sankhya zusammen. Es unterscheidet sich davon einmal durch die Erkenntniss eines Gottes (Isvara), oder einer höchsten Seele, welche, von den individuellen Seelen unterschieden, nicht mit Natur behaftet, Alles regiert, eine Annahme, welche die Sankhya mit logischen Gründen bestreitet. Das andere Merkmal, woran schon der Name Yoga erinnert, ist, dass hier die Meditation und Askese in den Vordergrund tritt, und allerlei Uebungen vorgeschrieben und systematisch betrieben werden, wobei das Ziel bisweilen nicht bloss die Befreiung, welche hier als Vereinigung mit Gott aufgefasst wird, sondern das Erlangen von übermenschlichen Fähigkeiten, die Herrschaft über die Natur ist.

Die Nyaya und Vaiseshika können wir grösstentheils ausser Betracht lassen, weil ihre Schemata mehr die formelle Seite der Philosophie, die Logik, betreffen. Ueber die Entstehung der sinnlichen Welt huldigt Kanada einer atomistischen Ansicht. Auch diese Philosophie, obgleich mehr den logischen Problemen zugewandt, wird ganz von dem Glauben an die Transmigration und vom Streben nach Befreiung beherrscht, ohne aber hierin Selbstständiges zu leisten.

Die ältere (Purva-), oder praktische, auf die Werke sich beziehende (Karma-) Mimansa ist kaum als eine philosophische Lehre zu betrachten. Wiewohl auch diese Schule in systematischer Form verfährt, so ist es ihr durchaus um die Einschärfung der Veden zu thun, und sogar ihres praktischen Inhalts: sie will zur Erfüllung der Pflichten anleiten und deren segensreiche Folgen aufweisen. Was also andere Schulen geringer achten, das tugendhafte Werk und das Glück als Belohnung, wird hier aufs höchste gepriesen. Natürlich beschäftigt sich diese Schule eingehend mit Gegenständen, welche die anderen mehr oder weniger vernachlässigen, mit der Vertheidigung der Veden und der Resultate der rechten Opferpraxis. Unter den grossen Lehrern der Mimansa steht voran Kumarila Bhatta, der ungefähr im 7. Jahrhundert n. Chr. als Gegner der Buddhisten gewirkt haben soll.

Die Hauptschule aber ist neben der Sankhya die Vedanta, deren Sutra auf Badarayana (oder auf Vyasa) zurückgeführt werden, deren Lehre aber in den Commentaren des grossen Lehrers Sankara eingehend entwickelt ist (9. Jahrhundert n. Chr.). Die Vedanta ist einerseits der älteren Mimansa als Uttara- (letzte) oder Brahma-Mimansa (nicht praktisch sondern speculativ), anderseits als Identitätslehre der pluralistischen Sankhya entgegengesetzt. Als Vedanta (Ende oder Ziel des Veda) schliesst sie sich am meisten den Upanishad an, deren Lehren sie systematisirt. Deussen hat die Theo-

logie, die Kosmologie, die Psychologie, die Lehre von der Seelenwanderung (Samsara) und die von der Erlösung (Moksha) nach Sankara eingehend und allseitig dargestellt. Wir können hier nur einige der wichtigsten Punkte berühren. Grundgedanke der Vedanta ist die Identität des Brahman und der Seele (in Anschluss an einige Texte aus den Upanishad: (Tshand. Up. VI: 8, 7 „das bist du", und Brih. ar. Up. I, 4, 10 „ich bin Brahman"). Die Seele ist nicht als ein Theil des (untheilbaren) Brahman, sondern als das ganze, unwandelbare, Alles in sich begreifende Brahman selbst zu betrachten. Die Erlösung der Seele besteht aus der wahren Erkenntniss (Vidya) ihres eigenen Wesens als identisch mit Brahman, und diese Erkenntniss wird auf das Jnanakanda der vedischen Litteratur zurückgeführt, während das Karmakanda nur Glück aber nicht die definitive Befreiung in der universellen Erkenntniss zu Stande bringen kann. Indessen giebt es in dieser Erkenntniss noch Stufen, ein exoterisches und ein esoterisches, ein niederes und ein höheres Wissen. Das exoterische geht auf das niedere Brahman, welches die Seele verehrt, somit noch als Object von sich unterscheidet; es kann als Weltseele, als Einzelseele oder als höchste Gottheit gefasst werden, ist aber jedenfalls mit Upadhi (Bestimmungen, Relationen) behaftet. Das höchste Brahman dagegen ist ohne alle Bestimmung und Qualität, und erst in der Erkenntniss ihrer Identität mit diesem Brahman wird auch die Seele ihrer Upadhi los, frei von dem Leibe, von der Welt, von der Causalität der Werke, und löst sich im Brahman auf. Von diesem Brahman können daher auch nur negative Aussagen gelten, nichts Bestimmtes kann man ihm zuschreiben, es ist eigentlich unerkennbar, womit man nicht läugnet, dass die Seele ihre Identität mit ihm inne werden kann. Die Realität der Welt ist daher nur eine Bethörung, welche der Seele im Zustande des Nichtwissens anhaftet, aber bei der Erkenntniss des Wesens verschwindet. Die Fragen, wie die Seele ihrer Upadhi frei wird, und worin diese bestehen, liefern den Stoff für die Kategorien der Psychologie; auch werden die Stationen genau verzeichnet, durch welche die nicht befreite Seele auf ihrer Reise zu anderen Existenzformen, höheren oder niederen je nach den Werken, wandern muss. Taugen also diese Werke für die Befreiung selbst nicht, so können sie doch, mit der Meditation, als Uebungen und Hilfsmittel zur Erkenntniss ihren Werth haben; ihre definitive Aufhebung aber bleibt der Zweck, weil sowohl die guten als die bösen Werke eine causale Wirkung für neue Existenzen haben, und die Existenz in der wahren Erkenntniss aufhört. Für die Erlösten giebt es keine Wiederkehr;

aus dem Strudel des Daseins, der erneuerten Existenzen sind sie zur Ruhe gelangt. Bleibt ihnen bei dieser Auflösung im Brahman ein Gefühl von Wonne? Das System muss entschieden verneinend antworten; denn dem allgemeinen Sein ohne Attribute kann kein Bewusstsein zukommen, und noch viel weniger kann das individuelle Bewusstsein nach seiner Auflösung fortdauern.

Ausser den genannten Schulen, welche auf die vedische Autorität sich stützten, gab es andere, welche sich dieser entgegenstellten, und deren Anhänger als Ketzer, Nastika, galten. Hierzu gehörten die Buddhisten und die Jaina, über welche wir später handeln werden; ausserdem noch die Materialisten (Lokayatika oder Sarvaka), während auch unter den Sivadienern die Mahesvara und die Pasupata die Autorität der Veden verwarfen.

§ 67. Zauberwesen.

Litteratur. Vom ganzen Atharva-Veda liegt keine Uebersetzung vor; einzelne Bücher finden sich in Weber's Ind. Stud. I. IV. XIII; eine reiche Blumenlese in Ludwig, Rig-Veda III, die Mantralitteratur und das alte Indien; Hundert Lieder des A.-V. übersetzte Grill (1879). Stücke aus einem Brahmana des S.-V. und einem Sutra des A.-V. behandelte Weber: Zwei vedische Texte über Omina und Portenta (Abh. d. kön. Ak. Berlin, 1858.)

Es ist ganz verfehlt, wenn man aus dem Umstand, dass im Rig-Veda das Zauberwesen uns fast nirgends begegnet, den Schluss zieht, es sei den alten Zeiten und dem ächten arischen Stamme fremd, spätere Verschlimmerung von den Ureinwohnern Indien's her. Im Gegentheil beweisen die vergleichenden Studien mit Sicherheit, dass die Zaubersprüche und Zaubermittel, welchen wir im Atharva-Veda und auch sonst begegnen, zu den ältesten Elementen des Lebens und Glaubens gehören. Auch in Indien nehmen sie, wie fast überall, einen grossen Platz ein; das Netz der Zauberpraxis war über das ganze Leben gezogen, und dass sie auch von den Brahmanen anerkannt wurde, beweist der Zusammenhang dieser Praxis mit dem Opferritual und die Stelle des Atharva-Veda in der vedischen Litteratur. Ja, wir können keineswegs das Magische als ein besonderes Element ausschliesslich dem Kreise des Atharva-Veda zuweisen; der ganze Cultus ist damit durchwoben. Bei der Bestimmung der Opferplätze, den verschiedenen Lustrationen, sowohl beim Opfer, als auch in den Gebräuchen bei Geburt, Heirath und Tod ist das Magische ins Ritual aufgenommen. In der juridischen Litteratur finden wir Abschnitte über verschiedene Arten von Gottesurtheilen, ja in dem Rechtsverfahren haben solche Ordalien als Un-

schuldsproben ihre feste Stelle. Auch zwischen Zaubersprüchen und liturgischen, die Opferhandlung begleitenden Formeln ist der Unterschied fliessend; dem Gebrauch beider liegt der Glaube an die Wirkung gewisser Worte, Sprüche zu Grunde.

Im Atharva-Veda sind uns eine Anzahl solcher Sprüche bewahrt. Sie gehen zum Theil auf Heil, Gesundheit, Sieg, Segen im allgemeinen; meistens aber dienen sie zur Erlangung bestimmter Güter oder zur Abwehr gegen bestimmte Uebel, Wunden, Krankheiten (Aussatz, Fieber, Wahnsinn u. s. w.), Fehlgeburt, Schlangen, Würmer im Vieh, Unholde, Behexung und feindlichen Zauber, während man selbst wieder durch Zauber den Feind zu schädigen trachtet. Dem stehen mancherlei Segenssprüche gegenüber, bei Geburt, Hochzeit, Einweihung des Hauses, für langes Leben und Reichthum an Vieh und Getreide, für Sieg in der Schlacht und Glück beim Spiel; nicht zu vergessen sind die zahlreichen Liebeszauber und die, um Eifersucht und Zorn zu bannen. Die Sprüche begleiten oft gewisse Zaubermittel, so bei der Weihung von Amuletten. Der Glaube an die Heilkraft des Wassers und gewisser Pflanzen, der bei anderen Völkern sehr verbreitet ist, ist durch mehrere Lieder bezeugt.

Auch gute und schlimme Vorzeichen wurden eifrig beachtet. Wer etwas Wichtiges unternahm, namentlich der ins Feld ziehende König, versäumte nicht, die Nativität zu stellen, den Stand der Planeten zu erforschen, Chiromantie und andere Formen von Mantik zu Rathe zu ziehen. In aussergewöhnlichen Ereignissen fand man üble Vorbedeutung; daher galt es, dergleichen Portenta zu entsühnen, wozu je nach dem Ereigniss verschiedene Sprüche dienten. Solche Vorfälle waren Erdbeben, Sonnen- und Mondfinsternisse, Meteore, aber auch ominöse Begegnungen, Zwillingsgeburten bei Menschen oder Thieren, wo solche nicht gewöhnlich sind, Risse im Boden oder Spalten in den Balken, oder wenn zwei Pflüge auf dem Acker oder zwei Fäden beim Spinnen sich verstrickten. Um das Unheil, womit solche Vorzeichen drohen, abzuwenden, werden in den Sprüchen oft bestimmte Götter angerufen, und feindliche dämonische Wesen des Todes und Verderbens, wie Mrityu, Nirriti gebannt. Den Spruch begleitet bei diesen Entsühnungen meistens ein Opfer.

§ 68. Die Heldensage.

Die auf uns gekommenen zwei grossen Heldenepen (Itihasa) Indien's, Mahabharata und Ramayana, gehören ihrer jetzigen Gestalt nach zu einer späteren Periode; viele der darin bearbeiteten epischen Stoffe stammen aber gewiss aus den ältesten Zeiten, wenn auch der Versuch, sie als identisch mit den Heldensagen anderer indogermanischen Völker darzustellen, nicht durchzuführen ist. Zu diesen Heldensagen haben nun so ziemlich alle Perioden der indischen Geschichte ihren Beitrag geliefert. Das Alte ist oft nach neuen Gesichtspunkten überarbeitet und geordnet worden. Die kritische Sichtung und historische Verwerthung der verschiedenen Bestandtheile gehört zu den schwersten Aufgaben der Indologie [1]).

Das erste der grossen Epen, Mahabharata, den Schicksalen der Nachkommen des Bharata gewidmet, hat keine einheitliche Handlung, sondern ist eine Encyklopädie epischer Stoffe, wo das Heterogene oft einfach neben einander gestellt ist. Es wird dem mythischen Sammler Vyasa zugeschrieben, der auch die Veden geordnet haben soll, und der zugleich der Vater der zwei Fürsten ist, deren Nachkommen mit ihrem Streit im Gedicht besungen sind. Zahlreiche Episoden unterbrechen die Handlung. Die berühmtesten sind das philosophische Bhagavadgita, das erste Sanskritwerk, das durch eine Uebersetzung in Europa bekannt wurde, und die rührende Erzählung von Nal und Damajanti, welche jeder aus Rückert's trefflichem Gedicht kennt. Aber auch an Sentenzen und Betrachtungen aller Art ist das Gedicht reich [2]). Kurz das Epos ist und will auch sein eine vollständige Sammlung der Tradition; der Umfang wird auf 100 000 Sloka (Distichen) angegeben, die gegenwärtigen Ausgaben haben aber kaum $^1/_5$ dieser Länge in 18 Abtheilungen.

Die Haupthandlung [3]) beschreibt die Fehde zwischen den Söhnen der zwei Brüder Dritarashtra und Pandu. Die ersteren oder Kuru sind hundert an der Zahl, ihr ältester ist Duryodhana, sie herrschen zu Hastinapura am Ganges, während die fünf Pandusöhne zu Indra-

---

1) Um diese Probleme haben sich besonders verdient gemacht: Lassen (Ind. A. K.) und Ad. Holtzmann (Indische Sagen, und mehrere Monographien.)

2) Viele sind zu finden in J. Muir, Metrical translations from sanskrit writers (Tr. Or. S. 1879).

3) Ueber den Inhalt des Gedichts sehe man die schon früher angeführten allgemeinen Werke, dabei auch eine der oben genannten Monographien von Ad. Holtzmann, Arjuna. Ein Beitrag zur Reconstruction des Mahabharata (1879). Eine gute Uebersetzung des ganzen existirt nicht; Stücke gab Ph. Ed. Foucaux, Le Mahabharata. Onze Episodes (1862). Eine Analyse des Inhalts und der Bestandtheile des Mahabharata versuchte S. Soerensen, Om Mahabharata's stilling in den Indiske Literatur (1883).

prastha an der Jamna ihr Reich haben. Die Genealogie und Erziehung dieser Prinzen, die Erzählung, wie die fünf Pandusöhne zusammen um die Fürstentochter Draupadi freien, wie der älteste, Yudhishthira, im Spiel gegen seinen Vetter Reich und Besitz, Brüder, Gattin und Freiheit verliert, und die Pandusöhne als Folge davon zwölf Jahre in der Waldeinsiedelei durchbringen müssen und das dreizehnte unerkannt in verschiedenen Verkleidungen umherschweifen: dies bildet den Inhalt der ersten Bücher. Ihren Höhepunkt hat aber die Handlung in der grossen Schlacht von achtzehn Tagen, deren Verlauf mit grosser Lebendigkeit geschildert wird. Unter den Pandusöhnen thun sich besonders hervor der starke und wilde Bhima, vor allen aber der siegreiche Arjuna, der unter der Leitung und durch den Rath seines schlauen Wagenlenkers Krishna die Haupthelden der Gegner, darunter seinen Grossvater Bhisma und seinen Bruder Karna, mit seinen Pfeilen erlegt, in Begegnungen, worin die Grossmuth mehr auf der Seite der Gegner als des wenig gewissenhaften Helden der Pandu ist. Auch Duryodhana fällt, aber die noch übrig gebliebenen Helden der Kuru richten nun im feindlichen Heer, das sie im Schlaf überfallen, ein fürchterliches Gemetzel an. Mit diesem Untergang eines ganzen Geschlechts hatte der epische Cyclus wohl ursprünglich seinen Abschluss, wiewohl das jetzige Gedicht noch mehrere Gesänge über die nunmehr durch die Pandusöhne erlangte Herrschaft hinzufügt.

Einen ganz anderen Charakter trägt das zweite grosse Epos, Valmiki's Ramayana, von mässigerem Umfang (immerhin noch zweimal so gross als die Ilias) und einheitlichem Inhalt. Das Gedicht beschreibt das Reich von Dasaratha, des Königs von Ayodhya (jetzt Oude) im Norden Indien's. Von seinen drei Söhnen, die er von drei verschiedenen Weibern hatte, bestimmte er Rama zu seinem Nachfolger, und die allgemeine Zustimmung bestätigte diese Wahl. Eine der Gattinnen des Königs (Kaikeyi) trachtete aber nach dem Thron für ihren eigenen Sohn und stellte dem Rama nach; ein unvorsichtiges Versprechen des Königs wusste sie dahin zu benutzen, dass Rama verbannt wurde. Vierzehn Jahre lebte der Held mit seiner treuen Gattin Sita und seinem Bruder Lakshmana in der Einsiedelei, und selbst, als nach dem Tode des Vaters der Sohn der Kaikeyi (Bharata) ihn aus seinem stillen glücklichen Leben auf den Thron bringen wollte, blieb er dem Befehl des Vaters getreu, bis die vierzehn Jahre vorbei waren und er die Regierung antrat. Vorher aber hatte er noch einen Kampf gegen den Riesen Ravana zu bestehen, der ihm die Sita geraubt und nach Lanka entführt hatte.

Im Bündniss mit dem Affenkönig Hanuman, der ihm eine Brücke über die Meeresstrasse schlug, überwand Rama den Riesen und gewann die rein und treu gebliebene Gattin zurück.

Wir haben schon früher die Zumuthung abgewiesen, aus den Epen Geschichte zu destilliren. Wir können uns aber der Erkenntniss nicht verschliessen, dass manche historische Daten eingewoben sind; nur ist es hier, wie immer in dergleichen Fällen, unmöglich sie genau zu ermitteln. Dass aber wirkliche Zustände und Ereignisse mancher epischen Erzählung zu Grunde liegen, bleibt unangefochten. So will man im Mahabharata die Erinnerung an die Kämpfe finden, in denen die Fürstengeschlechter sich untereinander im Gangesthal aufrieben, im Ramayana etwas von der Verbreitung der arischen Cultur im Süden, dessen Ureinwohner als Riesen und Affen geschildert werden; Weber ist sogar auf den Einfall gekommen, Sita sei die Ackerfurche, Rama der Pflug, und das Gedicht erzähle vom Vordringen des Ackerbaus im Dekhan. Dies Alles ist aber höchst unsicher; selbst auf die Frage, ob wirklich so wilde Kämpfe im Gangesthal getobt haben, wäre es gewagt, bloss auf Grund der epischen Heldensage bejahend zu antworten. Wichtiger ist es, zu notiren, dass in beiden Epen die Vorstellung der allgemeinen Herrschaft eine Rolle spielt; nicht kleine Fürsten, sondern ein Grosskönig ist das Ideal. Befinden wir uns bei diesen und vielen anderen Zügen auf dem Boden der historischen Verhältnisse, so ist doch die Heldensage durchweg mit Göttermythe vermischt und schwer davon zu sondern. Die vornehmsten Helden sind Göttersöhne; Arjuna des Indra, in dessen Himmel er fünf Jahre verkehrt, Karna des Surya. Mit grossem Interesse wohnen die Götter, zwischen den streitenden Parteien getheilt, dem Kampfe bei, und auch von einer den Sieg entscheidenden Einmischung enthalten sie sich nicht. Ja, Arjuna geniesst durchweg in der Schlacht die Leitung und den Rath des Gottes Krishna, und Rama ist eine Incarnation des Vishnu. Wiewohl dies nun in beiden Epen sehr hervortritt, so blickt noch die alte Auffassung durch, nach welcher Krishna nur der listige Wagenlenker und Rama der edle Königssohn war, während später auf diesen Stamm der Vishnu- und Krishnacultus eingeimpft wurde. Im allgemeinen liegen allerlei Anschauungen von den Göttern in diesen Epen hart neben einander. Von den älteren Gestalten sind am meisten Indra, Agni, Varuna (als Meeresgott) und Yama beibehalten; daneben tritt als höchster Gott, Schöpfer der Welten und Lenker aller Geschicke Brahma (auch wohl Prajapati) auf. Andere Abschnitte dagegen sind durchaus vishnuitisch und stellen den Vishnu

oder Krishna über Alle; wieder Andere sind im Interesse des Siva eingefügt.

Während viele philosophische Betrachtungen an jüngere Zeiten mahnen, so ist in den sittlichen Idealen der Charakter der alten Heldensage am meisten bewahrt. Kraft und Verstand, hochherziger Muth und listiger Rath sind die zwei Seiten, die sich am meisten in den alten epischen Heldengestalten verkörpern. Auch die Verherrlichung der ehelichen Treue fehlt nicht. Eigenthümlich indisch muthen uns die ausführlichen Schilderungen des Waldlebens an.

II. Der Jainismus.

Litteratur. Die Ehre, zuerst Zuverlässiges über die Jaina mitgetheilt zu haben, kommt wieder COLEBROOKE zu, in dessen Misc. Ess. sich mehrere Abhandlungen über sie finden, denen der Herausgeber COWELL noch Madhava's Bericht über die Jaina hinzugefügt hat. Ueber die Jainalitteratur handeln A. WEBER, Ueber die heiligen Schriften der Jaina (Ind. Stud. XVI. XVII); E. LEUMANN, Beziehungen der Jainaliteratur zu anderen Literaturzweigen Indiens (Act. d. Or. Congr. Leiden, 1883). Eine Uebersetzung von einigen Schriften mit besonders orientirender Introduction von H. JACOBI, Gaina Sutras (S. B. E. XXII). Ferner: S. J. WARREN, Over de godsdienstige en wijsgeerige begrippen der Jainas (1875).

§ 69. Der Jainismus.

Bis vor wenigen Jahren war der Jainismus nur äusserst unvollständig bekannt. Zahlreiche Notizen über diese Secte waren aus der indischen Litteratur zusammengelesen, auch wohl einzelne Schriften der Jaina selbst übersetzt oder ausgebeutet worden, aber erst seitdem eine Anzahl von Jainatexte, durch BÜHLER und JACOBI aus Indien mitgebracht, auf der berliner Bibliothek zugänglich sind, und anderseits in Indien selbst eine Ausgabe der heiligen Schriften der Jaina veranstaltet worden ist, liegt die Geschichte dieser Religion den Forschern offen. Freilich sind die Ansichten noch sehr getheilt. Der Kanon der Jaina (Siddhanta; die Schriften, Agama; aus 11 Anga und 12 Upanga bestehend) ist erst im 5. Jahrh. n. Chr. gesammelt worden und bietet also wenig festen Boden, da der Jainismus bis ins 4. oder 5. Jahrh. v. Chr. hinaufreichen soll. Nun hat JACOBI sowohl aus der Sprache wie aus dem Inhalt dieser Bücher den Beweis für ihr höheres Alter entlehnt, und, mit einer Hinweisung auf andere, der jetzt noch bestehenden Litteratur vorangegangene Schriften (Purva), meint er für die Glaubwürdigkeit der hier fixirten Tradition im allgemeinen einstehen zu können.

Die Jainalitteratur, die kanonische sowohl als die ausserkanonische, ist durchaus schal und unbedeutend; Legenden vom Leben der Jina (z. B. Kalpasutra), Regeln für das Mönchthum, Moral (z. B. das spätere Yogasutra), Alles macht den Eindruck eines matteren Nachklangs buddhistischer Gedanken und Schemata. Hierin nun liegt das grosse Problem dieser Geschichte. Wenn die Jainatradition Glauben verdient, so sind in Indien ungefähr im 5. Jahrh. v. Chr. zwei Religionen entstanden, die einander auffallend ähnlich sind, aber dennoch feindlich gegen einander auftreten und später auch sehr verschiedene Schicksale gehabt haben. Im entgegengesetzten Fall aber ist die ganze Jainalegende und die Einrichtung ihrer Gemeinde nach der buddhistischen, von der sie sich getrennt hatte, copirt. Diese Ansicht, nach der die Jaina nur eine abtrünnige Secte des Buddhismus wären, ist und wird noch von Vielen verfochten (Wilson, Lassen, Weber, Barth), wobei die Bestimmung der Zeit dieser Trennung verschieden ist. Colebrooke aber und, ihm folgend, Stevenson erkannten den Jaina die Priorität zu, und unter den neueren Kennern des Jainismus treten Bühler, Jacobi, de Milloué für dessen selbstständigen Charakter ein.

Fassen wir zuerst die Uebereinstimmung zwischen Buddhismus und Jainismus etwas näher ins Auge. Beide Religionen sind wesentlich Mönchsorden von Königssöhnen gestiftet. Diese Prinzen, Siddharta und Vardhamana (Jnatriputra) lebten unter gleichen Verhältnissen, in derselben Zeit und Umgebung; mehrere Personen, wie der König Bimbisara von Magadha, spielen in beider Geschichte eine Rolle. Viele Titel haben beide mit einander gemein; heisst der erste mehr der Buddha (der Erwachte), der zweite der Jina (der Ueberwinder) oder Mahavira, so sind diese Epitheta nicht dem einen ausschliesslich eigen; auch der Buddha wird Jina genannt, und der Mahavira hat oft den im Buddhismus sehr gebräuchlichen Titel Arhat. Nur im Titel Tirthakara, der bei den Jaina den Propheten, bei den Buddhisten den Stifter einer ketzerischen Secte bezeichnet, tritt ein Unterschied hervor. Weiter stimmen beide Religionen in der Eintheilung des Weltlaufs in enorme Perioden überein, und in der Annahme einer Reihe von Propheten, die im Verlauf der Zeiten auftraten; die Jaina zählen 24 Tirthakara, welchen die fünfundzwanzig Buddha zur Seite treten. Aber noch viel stärker ist die Aehnlichkeit in den Vorschriften, welche für die Mönche gelten, und in den moralischen Anschauungen im allgemeinen. So scheint es geboten die eine Religion aus der anderen abzuleiten, wobei sich dann für die Priorität des Buddhismus, der auf ältere

und zahlreichere Zeugnisse sich stützt als sein Nebenbuhler, viel sagen lässt. Auch die Bemerkung, dass die buddhistische Legende sich durchgehend feindlich den Nirgrantha (nackten Jainamönchen) gegenüberstellt, steht dieser Auffassung nicht im Wege, da sich dies aus der Abneigung gegen die Abtrünnigen sehr wohl erklären lässt.

Es sind aber wichtige Unterschiede zwischen Jaina und Buddhisten, welche sich aus dem oben angenommenen Verhältniss von Abhängigkeit schwer erklären lassen. Der Grundcharakter des Buddhismus ist die Läugnung des Atman; es giebt keine ewige Substanz, kein wesentliches Sein, keine Seele. Der Jainismus dagegen stimmt vielmehr mit der allgemein brahmanischen Anschauung überein und entwickelt auf Grund dieses Glaubens an das wesentliche Sein die Lehre von der Eintheilung aller Dinge in beseelte (jiva, mit einer ewigen Seele begabt) und unbeseelte (ajiva). Damit steht im Einklang, dass das Nirvana für die Jaina die Befreiung der Seele ist. Die Methode, nach welcher diese erreicht wird, ist von der buddhistischen verschieden. Die drei Edelsteine (Triratna) sind hier: der vollkommene Glaube an den Jina, die Kenntniss seiner Lehre, der Wandel nach seinen Vorschriften. Dies möchte einigermaassen an die buddhistische Trias erinnern, die fünf Stufen der Erkenntniss aber (deren höchste Kevala, die Allwissenheit, ist) sind den Jaina eigenthümlich. Auch in wichtigen Punkten der Moral weichen die zwei Religionen von einander ab. So stellt die Buddhalegende den Weg der Askese als ungenügend und eher vom Ziel abführend vor, während die Jaina diesen Weg empfehlen. Darum ist der religiöse Selbstmord, um zur Befreiung zu gelangen, den Buddhisten streng untersagt, wird aber von den Jaina häufig verübt. Die Art dieser Unterschiede, namentlich die Abweichung in der Grundanschauung, worin die Jaina mit den übrigen Hindu im Einklang stehen, macht es unwahrscheinlich, dass der Jainismus aus einer Ketzerei des Buddhismus entstanden sei. Vielmehr sind beide Religionen, zum Theil unter gleichen äusseren Verhältnissen, auf dem gemeinschaftlichen Boden des indischen Glaubens gewachsen. Dies erklärt genügend ihre starke Aehnlichkeit. Die fünf Hauptgebote haben Buddhisten und Jaina mit nur kleinem Unterschied im fünften gemein. Sie sind bei den Jaina: kein Leben zu schädigen (Ahinsa), nicht zu lügen, nicht zu stehlen, keusch zu sein, allem Irdischen, namentlich dem Besitz, zu entsagen. Es wäre aber müssig zu untersuchen, ob Buddhisten oder Jaina hier das Ursprüngliche bieten, da beide diese Gebote, wie die ganze Lebensweise, von den brahmanischen Mönchen entlehnt haben. In den Gesetzbüchern

kehren dergleichen Bestimmungen öfters wieder; nicht der buddhistische Bhikshu hat den Jaina Nirgrantha zum Vorbild gedient oder umgekehrt, sondern beide sind in die Fussstapfen des ehrwürdigen brahmanischen Sannyasin getreten.

Wenn dem so ist, so frägt sich, worin denn diese beiden Mönchsorden sich wesentlich von den brahmanischen, deren Typus sie so deutlich zeigen, unterscheiden. Als Antwort hierauf müssen wir zuvörderst auf die Läugnung der Autorität der Veden, als den wesentlichen Differenzpunkt hinweisen. Aber noch ein anderer Punkt scheint, namentlich bei den Jaina, in der Caste, woraus sie sich recrutirten, gelegen zu haben. Wie wir sahen, ist das Vorbild des Mönchthums die vierte oder höchste Stufe des brahmanischen Lebens. Dieser vierte Asrama war aber als specieller Vorzug der Caste der Brahmanen gedacht. Nun stifteten die genannten Prinzen Orden, wo sie dieselbe Lebensweise mit ihren herrlichen Früchten auch für Andere in Anspruch nahmen. Es handelte sich dabei nicht um demokratische Bestrebungen; zu den Brahmanen stellten wenigstens die Buddhisten sich nicht in Opposition, und beide Religionen haben anfänglich unter den Geschlechtern der Khsatrya ihre meisten Anhänger gefunden. Es sind Orden von Mönchen aus der Ritterclasse, nicht-brahmanische Asketen. Aus der Legende hat man gefolgert, dass sowohl der Mahavira als der Buddha zur Ausbreitung ihrer Lehre von ihren fürstlichen Verbindungen eifrig Partei gezogen haben. Auch die Verhältnisse Nord-Indien's, wo gerade in den ersten Jahrhunderten dieser beiden Religionen eine politische Bewegung vor sich ging, wobei die kleineren Fürstenthümer für die Stiftung einer Dynastie von mächtigeren Königen (die Nanda) Platz machten, scheinen den neuen Religionen zu gut gekommen zu sein. Wir können aber in dieser Hinsicht kaum mit Grund einige Vermuthungen aufstellen. Die Geschichte des Buddhismus hat schon mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen; die des Jainismus liegt fast völlig im Dunkeln. Ist der Mahavira, der dann etwa ein Zeitgenosse des Buddha gewesen sein soll, der Stifter des Jainismus, oder nur (wie Jacobi meint) der Reformator dieser schon von einem früheren Tirthakara gestifteten Religion? Sowohl die äusseren Beziehungen, als die innere Geschichte der Jaina während mehrerer Jahrhunderte ist beinahe ganz unbekannt. Wir wissen, dass in der Jainakirche eine Zahl von Secten einander scharf gegenüber stehen. Die zwei bekanntesten sind die Digambara, die schon früh nach dem Süden auswanderten, strengere Regeln befolgten, z. B. völlig nackt zu gehen (wo die Griechen von Gymnosophisten reden ist

aber wohl nicht immer an die nackten Jainamönche, sondern an wenig gekleidete Asketen im allgemeinen zu denken), und keinen Weiberorden duldeten, und die Svetambara im Norden, welche eine mildere Praxis befolgten. Die Ausbreitung der Jaina ist in Indien gross gewesen, sowohl im Stammland Magadha als auch im Dekhan und auf Ceylon, wo sie früher als die Buddhisten bestanden. Grosse Felsentempel legen Zeugniss von ihrer Macht ab. Während der Buddhismus vom Boden Indien's verschwunden ist, sind die Jaina bis zum heutigen Tag dort vorhanden. Gegenwärtig mag ihre Zahl sich auf eine halbe Million belaufen. Sie sind Ackerbauer und zum Theil in den Städten reiche Kaufleute, deren Leben dem der alten Jainamönche sehr unähnlich ist.

III. Der Buddhismus.

Litteratur. Grundlegend und noch immer maassgebend sind die beiden grossen Werke von E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien (1844, neu gedruckt 1876), und Le Lotus de la bonne loi (1852), die Uebersetzung eines Sanskrittextes bereichert durch 21 Mémoires relatifs au bouddhisme mit eingehender Berücksichtigung auch der Palilitteratur. Aus jüngeren südlichen Quellen hat der wesleyanische Missionar auf Ceylon R. Spence Hardy, A manual of Budhism (zuerst 1853) zusammengestellt, derselbe verfasste Eastern Monachism (1860), eine besonders interessante Beschreibung des Mönchslebens, und The legends and theories of the Buddhists compared with history and science (1866); C. F. Köppen, Die Religion des Buddha (2 Bde. 1857—59), der erste Band ist etwas veraltet, er enthält die allgemeine Geschichte, der 2. die der lamaischen Kirche; L. Feer, Etudes bouddhiques (seit 1866 in J. A., aber auch in mehreren Serien besonders erschienen); E. Senart, Essai sur la légende du Buddha (ebenfalls aus J. A. 1873. 75), W. Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur, I (aus dem Russischen, 1860), für die Dogmengeschichte der nördlichen Kirche wichtig; T. W. Rhys Davids, Buddhism (1877, Ausg. der Soc. f. prom. chr. knowl.), eine meisterhafte kurze Skizze, welche als das beste Compendium zur Einführung in das Studium des Buddhismus zu empfehlen ist; derselbe hielt die Hb. Lect. von 1881, worin die objective historische Darstellung hinter der Apologie fast zurücktritt; H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (1881), hat die Paliquellen ausgebeutet; H. Kern, Geschiedenis van het Buddhisme in Indie (2 vol. 1882 bis 1884, auch in deutscher Uebers.). Diese zwei letzteren Werke, beide ersten Ranges, geben in ihrer Uebereinstimmung und in ihrem grossen Dissensus den heutigen Stand der Forschung an. Viele populäre Darstellungen des Buddhismus, Vorträge u. s. w., womit der Büchermarkt überfüllt ist, können hier unerwähnt bleiben. Eine Bibliographie bis 1869 bietet O. Kistner, Buddha and his doctrines.

§ 70. Einleitende Bemerkungen und Litteratur.

„Der Buddhismus ist in seinem Ursprunge eine der grossartigsten, radikalsten Reactionen zu Gunsten der allgemeinen Menschenrechte des Individuums gegenüber der erdrückenden Tyrannei sogenannter göttlicher Geburts- und Standesvorrechte. Er ist das Werk eines einzigen Mannes, der sich Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. im östlichen Indien gegen die brahmanische Hierarchie erhob, und durch die Einfachheit und ethische Kraft seiner Lehre einen vollständigen Bruch des indischen Volkes mit seiner Vergangenheit herbeiführte." So schrieb WEBER 1857 und konnte damals mit dieser Beschreibung ziemlich auf allgemeine Zustimmung rechnen. Jetzt aber werden manche Indologen in diesen Sätzen quot verba tot errores finden; einige der hier vorgebrachten Behauptungen sind fast allgemein aufgegeben, andere schwer angefochten. Die Darstellung des Buddhismus genügt um zu zeigen, dass diese Religion nicht für allgemeine Menschenrechte eintrat. Auch ist die Meinung, dass der Streit gegen die Brahmanen Ausgangspunkt und Hauptsache im Buddhismus gewesen, und dass hier ein radicaler Bruch mit dem, was in Indien galt, bezweckt sei, durchaus irrig. Die Legende stellt den Buddha durchaus nicht als Feind der Brahmanen dar, welche im Gegentheil in manchen Zügen dieser Erzählung, wie öfters in der buddhistischen Litteratur, mit Ehren erwähnt werden. Der Castenunterschied ist durch den Buddhismus nicht abgeschafft, sogar hier und dort bei dessen Ausbreitung eingeführt worden. Dass man sich von dem Joch der Brahmanenherrschaft vielfach, und namentlich in Bezug auf das Stammland des Buddhismus, ganz verkehrte Vorstellungen macht, hat OLDENBERG bewiesen. Die Buddhalegende ist zum grössten Theil mit alten Materialien aufgebaut, die auch für andere Heiligenbilder (z. B. Krishna) dienen, wie man aus den Arbeiten von SENART und von KERN sehen kann. In der Lehre wie in den Regeln des Mönchthums ist die buddhistische Gemeinde ganz nach der Schablone brahmanischer Gedanken und Ordnungen eingerichtet. Ihre besten Erzählungen und verbreitetsten Sprüche hat sie aus einem schon vorhandenen Schatz geborgt. Es bleibt allerdings dieser Religion manches Eigenthümliche übrig. Der Nutzen des Opfers und die Autorität der Veden, bei den brahmanischen Mönchen und Denkern doch immer anerkannt, wenn auch bisweilen etwas bei Seite geschoben, wird hier geläugnet. In der Lehre vom Karma, wie in der vom Nirvana, hat Buddha einen bedeutenden Schritt weiter gethan als seine brahmanischen

Vorbilder, aber, wie wir später sehen werden, es war doch nur ein Schritt. Endlich müssen wir noch betonen, dass der Buddha, wie der Jina, aus der Ritter- und nicht aus der Brahmanencaste hervorgegangen ist. Gewiss war hierin aber keine demokratische Richtung begründet; und wenn man sich darauf beruft, dass der Buddhismus sich nur auf allgemein menschliche Motive stützte, so sei daran erinnert, dass die Speculation und Askese im Brahmanismus sich ähnlicher Motive bediente. Freilich hat der Buddhismus mächtig dazu beigetragen, diese brahmanischen Motive und Ideale unter anderen Ständen, auch unter den niederen, zu verbreiten. So können wir in dieser Religion keinen radicalen Umsturz indischer Sitten sehen; auch in Indien hat man solches darin nicht gefunden, wie die Toleranz beweist, mit der Buddhismus und Brahmanismus Jahrhunderte lang neben einander verkehrten.

Eine andere Frage, worüber man gegenwärtig mit weniger Sicherheit zu reden wagt als vor dreissig Jahren, betrifft den historischen Boden dieser ganzen Geschichte. Der Zweifel an einen historischen Gehalt in der Lebensgeschichte des Buddha wurde damals nur vereinzelt geäussert (z. B. durch Wilson), ist jetzt aber ausführlich begründet worden. In den vielen Mythen, welche die Biographie des Buddha enthält, sehen Kern und Senart nicht eine Zuthat zu dieser Geschichte, sondern das Wesentliche. Auch die Ueberlieferung, sowohl der nördlichen als der südlichen Kirche, enthält zu viel Unmögliches, als dass man ihr trauen könnte. Von einem historischen Buddha wissen wir also nichts, und ebensowenig von seiner Religion in den ersten Jahrhunderten. Festen Boden unter den Füssen haben wir erst bei König Asoka, unter dessen Regierung der buddhistische Mönchsorden bestand, dessen Ursprünge im Dunkeln liegen. Dagegen halten Rhys Davids und Oldenberg an einem historischen Kern in der Buddhalegende fest. Ohne dass sie aus den Mythen Geschichte destilliren, behaupten sie doch, dass nach Beseitigung dieser mythischen Elemente historisches Material übrig bleibt, das nicht bloss in sich wahrscheinlich sei, sondern auch als Geschichte des Ursprungs dieser Religion die spätere Entwickelung erklärt. Auch Barth meint, dass, wie viel Verwandtschaft die Legende des Buddha und die des Krishna auch mit einander haben, der erste doch immer ein Mensch, der zweite ein Gott bleibe. Ist so der allgemeine Charakter der Geschichte Buddha's noch eine offene Frage, so herrscht über die Datirung seines Todes immer mehr eine ziemliche, wenn auch noch nicht völlige, Uebereinstimmung. In der grossen Unbestimmtheit aller Chronologie

für Indien, ist es ein wahres Glück, wenn man für irgend ein Datum der indischen Geschichte sich an der Weltgeschichte orientiren und so einen festen Punkt gewinnen kann. Dies nun ist der Fall mit der Regierung des Asoka. Dieser dritte Fürst der Maurya-Dynastie war der Enkel des Tshandragupta, von dem wir durch Justin und durch die Gesandtschaft von Megasthenes wissen, dass er den Thron bestieg gleich nach dem Tode Alexanders d. Gr. Da wir nun die Zahl seiner Regierungsjahre und die seines Sohnes kennen, und anderseits von einem Vertrag erfahren, den Asoka mit Antiochus Theos 256 v. Chr. abschloss, so kann bei der Berechnung die mögliche Differenz nur wenige Jahre betragen. Um nun von diesem festen Punkt aus zu einer Bestimmung des Nirvana des Buddha zu gelangen, besitzen wir folgende Hilfsmittel. Zuvörderst die Edicte des Königs Asoka selbst, auf etlichen Punkten seines Reichs gefunden, die meistens authentische Nachricht über seine Regierung und seine Verhältnisse zum Buddhismus geben [1]). Dann besteht eine reiche kirchengeschichtliche Ueberlieferung sowohl in der südlichen (Ceylon) als in der nördlichen Kirche. Folgt man der südlichen Tradition, repräsentirt durch die singhalesischen Annalen aus dem 5. Jahrhundert n. Chr., so gelangt man zu dem Jahr 543 v. Chr. als Datum des Nirvana, und dieses wurde denn auch von mehreren Gelehrten (TURNOUR, LASSEN) festgesetzt. Diese südliche Chronologie empfiehlt sich durch Einheitlichkeit, während im Norden zahlreiche Daten für das Nirvana in Umlauf sind: in China und Japan ein Jahr das 949 v. Chr. entspricht, in Tibet mehrere andere. Dem gegenüber hat früher KERN darauf aufmerksam gemacht, dass der singhalesischen Chronik, die selbst 8 Jahrhunderte später ist als das Ereigniss, das man aus ihr datiren will, auch die inneren Merkmale von historischer Glaubwürdigkeit gänzlich abgehen. Namentlich meint er, dass die drei Concilien, welche sie bis auf Asoka annimmt, und die Verdoppelung dieses Asoka (das zweite Concil würde unter einem Kalasoka abgehalten worden sein, der ein Jahrhundert früher lebte als Dharmasoka) nicht als geschichtlich gelten können. Dem entsprechend kam er zu einer Datirung des Nirvana auf 388 v. Chr., merkwürdig genug dasselbe Jahr, worin die Jaina den Tod ihres Mahavira stellen [2]). Als aber

[1]) Diese Edicte sind zuerst bearbeitet worden durch JAMES PRINSEP, später durch BURNOUF, KERN, SENART (J. A. seit 1880); die 3 letzten, 1877 entdeckt von CUNNINGHAM, bearbeitet von BÜHLER.

[2]) H. KERN, Over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten en de gedenkstukken van Açoka den Buddhist (1873). Seine spätere Meinung in Gesch. van het B. I, p. 249. Es ist selbstverständlich, dass KERN hierbei nicht die Absicht

Kern das behauptete, waren die letzten Edicte des Asoka noch nicht entdeckt, und diese haben auch ihn bewogen, seine Meinung zu ändern und 480 für das Nirvana anzunehmen, ein Datum, das mit dem von M. Müller schon früher gefundenen (477 v. Chr.) ziemlich übereinstimmt, und dem auch Oldenberg sich anschliesst. Rhys Davids hat dagegen Widerspruch erhoben und stellt das Nirvana ungefähr in das Jahr 410.

Im obigen war schon von der Spaltung des Buddhismus in eine südliche und eine nördliche Abtheilung die Rede. Der Unterschied ist bedingt durch die Sprache, in welcher die heiligen Schriften überliefert sind: für den südlichen Buddhismus die Pali-, für den nördlichen die Sanskritsprache. Zu der südlichen Kirche gehören ausser den Buddhisten Ceylon's die in Burma, Siam, Pegu; von der nördlichen, deren Litteratur zuerst in Nepal entdeckt worden ist, sind abhängig Tibet, China, Japan, Annam, Cambodja, Java und Sumatra. Dies ist jedoch nicht in absolutem Sinn zu verstehen, da z. B. mehrere chinesische Texte auf Palioriginale zurückzuführen sind. In der heiligen Litteratur wie in der historischen Ueberlieferung haben nun die zwei Kirchen manches Gemeinschaftliche, wogegen auch grosse Differenzen hervortreten. Die Dreitheilung des Kanons (Tripitaka, 3 Körbe), und manche Schriften (freilich oft in abweichenden Redactionen) haben beide; viele andere gehören nur der einen Abtheilung an. Das vergleichende Studium der beiden Collectionen hatte schon Burnouf sich als Aufgabe gestellt; er hat aber bloss die eine Hälfte dieser Arbeit (über die Sanskritschriften) zu Ende führen können, und für die andere nur vereinzelte, wiewohl werthvolle Beiträge geliefert. Seitdem haben die meisten Forscher sich auf eine der zwei Hälften beschränkt, allein Kern hat seiner Geschichte die beiden Traditionen zu Grunde gelegt, obgleich auch er urtheilt, dass die Vergleichung beider Formen des Kanon noch nicht überall möglich ist [1]). Im allgemeinen ist die Vermuthung höheren Alters und grösserer Glaubwürdigkeit zu Gunsten der südlichen Kirche, die einen fester abgeschlossenen Kanon und eine reichere historische Ueberlieferung besitzt; aber von der anderen Seite hat man in einigen dichterischen Stücken (Gatha), welche in die nördlichen Schriften eingefasst, und im volksthümlichen Dialect (Prakrit) geschrieben sind, ältere, ursprüngliche Elemente erkannt.

---

hat, ein historisches Datum festzustellen, was seine ganze Theorie umstürzen würde, sondern dass er hierin nur das Datum sieht, das Asoka annahm, und dem er selbst eine astronomische Deutung giebt.

[1]) Kern's Uebersicht der zwei Formen des Kanon ist wohl bis jetzt die am meisten kritische, cf. II, 339 ff. 362 ff. 406 ff.

Die südliche Litteratur ist besonders bearbeitet worden von Burnouf, Lassen, Turnour, Childers, Spence Hardy, Grimblot, Gogerly, Fausböll, Minayeff, Trenckner, De Alwis, Morris, Rhys Davids, Oldenberg u. A., deren Arbeit durch die Stiftung der Pali-text-society seit mehreren Jahren einen Mittelpunkt erhalten hat. Obgleich das Pali eben so wenig als das Sanskrit die Muttersprache des in Magadha gestifteten Buddhismus gewesen ist, so beanspruchen doch mehrere Forscher für die südliche Litteratur ein hohes Alter, finden in ihr die ältesten Ordnungen der Gemeinde und eine in Hauptsachen richtige Erinnerung an die Lehre des Meisters selbst. Dass schon auf dem ersten Concil, gleich nach dem Nirvana, die heiligen Texte durch die drei Hauptschüler Buddha's (Upali, Ananda, Kasyapa) gesammelt wurden, kann freilich nicht als Geschichte gelten. Schon in Tshulavagga kommt eine Darstellung nicht bloss dieses ersten, sondern auch des um ein Jahrhundert späteren zweiten Concils vor, und die Edicte des Asoka kennen wohl buddhistische Bücher aber noch keinen Kanon. Dennoch meinen Rhys Davids, Oldenberg, M. Müller den südlichen Kanon, wenigstens in seinen Hauptbestandtheilen, in die ersten Jahrhunderte nach dem Nirvana ansetzen und auf die Tradition der ersten Schüler zurückführen zu können. Auch in dieser Form taucht immer wieder dieselbe Frage auf, nach der Möglichkeit einer, sei es nur in Grundlinien, historischen Beglaubigung der Ursprünge des Buddhismus.

Wir geben nun eine Uebersicht der kanonischen Bücher in der Palisprache. Den übertriebenen Vorstellungen vom Umfang dieser Litteratur gegenüber, hat Rhys Davids berechnet, dass alle diese Schriften zusammen kaum zweimal unsere Bibel ausmachen und nach Abzug der vielen Wiederholungen sogar kürzer sind als unsere Bibel. Die drei Sammlungen sind: Vinaya-Pitaka, die Disciplin; Sutta P., die Reden; Abhidhamma P., die Metaphysik enthaltend. Näher gehören dazu folgende Schriften:

I. Vinaya-Pitaka.

1. Sutta-Vibhanga, die Ausführung der Formeln, welche bei der Patimokkhaceremonie im Gebrauch waren und in zwei Theilen von den Sünden handelten: a. Parajika, über die Sünden, wegen welcher man aus der Gemeinde verstossen wurde; b. Patshittya, über die, für welche man Busse that.
2. Khandakas: a. Mahavagga; b. Tshulavagga [1]).
3. Parivarapatha, Appendix und Uebersicht.

---

[1]) Rhys Davids and Oldenberg, Vinaya Texts. S. B. E. XIII. XVII. XX.

II. Sutta Pitaka.

Eine grosse Anzahl kürzerer und längerer Schriften, eingetheilt in fünf Sammlungen (Nikaya), und zum Theil sich als Reden des Meisters ankündigend. Zu den wichtigsten gehören: Mahaparinibbana-Sutta, das Buch des grossen Hinscheidens, worin die letzten Reden und der Tod Buddha's erzählt werden; Dammatshakkappavattana-Sutta enthält die vier Hauptwahrheiten und andere Hauptschemata der Lehre; Tevijja-Sutta, über die Unfruchtbarkeit der vedischen Kenntniss [1]). Die letzte der fünf Sammlungen (Khuddaka-Nikaya) wird von Einigen dem Abhidamma zugerechnet. Sie enthält fünfzehn Schriften, worunter zu erwähnen sind: Dhammapada, der Pfad des Gesetzes oder religiöse Sprüche, 423 kurze Sentenzen in 26 Abschnitten, eine der populärsten Schriften, mit ansprechenden moralischen Maximen, die der Buddhismus sich aber wahrscheinlich mehr angeeignet als selbst producirt hat (Kern nennt Dhammapada eine Anthologie vorbuddhistischer indischer Sprüche); Sutta-Nipata, eine Sammlung wichtiger und theilweise sehr alter Reden und Gespräche über Hauptpunkte der Lehre [2]); beide Werke sind in Versen. Von grossem Interesse ist auch die Sammlung der Jataka, deren Zahl auf 550 angegeben wird [3]). Wie sie jetzt vorliegt, will sie sittliche Lehre durch Geschichten aus vorigen Existenzen Buddha's mittheilen; es ist aber deutlich, dass dies nur die Einkleidung ist, in welcher der Buddhismus sich diese Fabeln angeeignet hat. Für das Alterthum mancher Jataka zeugen die Bas-reliefs einer Stupa zu Bharhut aus der Zeit des Königs Asoka, mehrere Scenen aus diesen Erzählungen abbildend.

III. Abhidamma-Pitaka.

Diese Abtheilung enthält sieben Abschnitte, handelnd von den Bedingungen des Lebens, den Elementen, den Ursachen u. s. w. Sie scheint aber nicht so wichtig als die beiden anderen zu sein und ist nur wenig durch Uebersetzungen zugänglich.

Ausser diesen kanonischen sind noch eine Reihe von anderen Schriften der südlichen Kirche von Bedeutung. Dazu gehören die beiden Chroniken Dipavamsa und Mahavamsa aus dem 5. Jahrhundert n. Chr., welche die Geschichte vom Nirvana an bis ± 300

---

[1]) Sieben dieser Hauptsutta sind übersetzt von Rhys Davids, S. B. E. XI.

[2]) M. Müller, Dhammapada; Fausböll, Sutta-Nipata, zusammen in S. B. E. X.

[3]) Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, or Jataka-Tales (I, 1880), besorgt eine engl. Uebersetzung, worin er auch die später als Einleitung hinzugefügte Nidanakatha aufgenommen hat, eine Geschichte der ersten Zeit von Buddha's Leben und Wirken bis zur Stiftung des ersten Klosters.

n. Chr. erzählen. Man hat ihren historischen Werth bisweilen überschätzt, immerhin aber enthalten sie eine interessante Form der Tradition. In demselben Jahrhundert lebte der berühmte Lehrer Buddhaghosha, der eine Reihe von Commentaren schrieb und das Dhammapada mit Parabeln illustrirte [1]). Aus noch späterer Zeit stammen etliche singhalesische Schriften, welche SPENCE HARDY in seinen Werken verwerthet hat, worunter das wichtige Gespräch des griechischen Königs Milinda mit dem Lehrer Nagasena (Milinda Prasna). Aus Hinterindien besitzen wir eine burmesische und eine siamesische Biographie Buddha's, die letztere geht nur bis zur Versuchungsgeschichte [2]).

Wenden wir uns nun zu den nördlichen Quellen, so kommt zu allererst die Sammlung von Sanskritwerken in Betracht, welche BRIAN HOUGHTON HODGSON 1828 in Nepal gefunden und BURNOUF in seinem Hauptwerk ausgebeutet hat [3]). Diese Litteratur hat dieselben Haupttheile wie die südliche, von der sie sich aber in wesentlichen Punkten unterscheidet. Der Kanon ist weniger fixirt und abgeschlossen, was daraus zu erklären ist, dass, während die südliche Kirche eine einheitliche Tradition hat, oder wenigstens nur eine Form dieser Tradition auf uns gekommen ist, die nördliche sich in zahlreiche Secten spaltet, deren verschiedene Anschauungen in der Litteratur hervortreten. Merkwürdig ist ferner, dass eigentliche Vinayatexte in der Sammlung von Nepal fehlen; deren Stelle wird durch ausführliche Legenden (Avadana) vertreten. Die Abhidharmaschriften sind hier aber von ganz besonderer Wichtigkeit. Dazu gehören die sog. neun Dharma von Nepal, die eine besondere Verehrung geniessen. Es sind: Prajnaparamita, Gandavyuha, Dasabhumisvara, Samadhiraja, Lankavatara, Saddharmapundarika, Tathagatuguhyaka, Lalitavistara, Suvarnaprabhasa. Unter diesen sind von besonderem Interesse: Prajnaparamita, in drei Redactionen, die kürzeste in 8000 Artikeln, eine Uebersicht über die buddhistische Metaphysik; Saddharmapundarika behandelt einen Punkt der Lehre nach der Ansicht der Mahajana [4]); Lalitavistara, enthält einen Theil der

[1]) T. ROGERS, Buddhaghosha's parables transl. from the Burmese. With introduction by MAX MÜLLER (1870).

[2]) P. BIGANDET, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese (zuerst 1858); H. ALABASTER, Wheel of the law (1871), eine freie Uebersetzung, welcher der Verfasser manche eigene Beobachtungen über den Buddhismus in Siam hinzufügt.

[3]) B. H. HODGSON, Essays on the languages, literature and religion of Nepal and Tibet (1874). Seine Miscellaneous Essays (2 vol. Tr. Or. S.) sind interessant für die Kenntniss der nicht arischen Ureinwohner der Himalayaländer.

[4]) Schon zweimal von Meisterhand übersetzt: BURNOUF, Le lotus de la bonne loi; KERN, S. B. E. XXI.

Biographie Buddha's, freilich ohne dass auch nur der Schein eines historischen Inhalts vorhanden ist [1]). Unter den anderen Schriften nennen wir noch Mahavastu, eines der Hauptwerke einer ketzerischen Secte mit zahlreichen Legenden über das Mönchsleben des Buddha. Noch eine Art von buddhistischen Schriften, welche als vierte neben dem Tripitaka einen grossen Platz einnimmt (wie Atharva neben den drei Veden), sind die Tantra (Zauberbücher), Dharani (magische Sprüche).

Die nördliche Litteratur hat weitere Ausläufer als die südliche. Zuerst kommt in Betracht die kolossale in Tibet gefundene Litteratur, welche eine Masse von kanonischen und ausserkanonischen Schriften enthält, in Uebersetzungen, welche seit dem 7. Jahrhundert n. Chr. nach Sanskrit- und auch nach Palioriginalen angefertigt wurden. Es war ein Ungar, Alexander Csoma aus Körös, der, davon träumend in Hochasien das Stammland seines Volkes zu finden, zu Fuss und ohne Mittel im Jahre 1820 die weite Reise unternahm, und mit heldenmüthiger Ausdauer und Opferfreudigkeit zu Ende führte. Ihm verdanken wir die erste Kenntniss der beiden riesigen tibetanischen Sammlungen, Kahgyur aus 100 Foliobänden, und Tangyur aus 225 bestehend [2]). Kahgyur hat sieben Hauptabtheilungen, wovon Dulva dem Vinaya entspricht, Sherchin dem Prajnaparamita, Mdo dem Sutra, Rgyud dem Tantra. Mehrere wichtige Theile sind übersetzt oder bearbeitet worden, und auch der späteren tibetanischen Litteratur hat man seine Aufmerksamkeit zugewendet.

Gleichzeitig mit Hodgson und Csoma hat J. J. Schmidt es unternommen, eine andere Provinz der buddhistischen Litteratur zu erschliessen und die mongolischen Uebersetzungen von Sanskritoriginalen bekannt zu machen.

---

[1]) Uebersetzt von Ph. Ed. Foucaux, Ann. M. G. VI.

[2]) Er gab davon eine ausführliche Analyse in As. Researches 1836, welche 1881 übersetzt wurde von L. Feer, Ann. M. G. II. Von Uebersetzungen und Bearbeitungen erwähnen wir: Ph. Ed. Foucaux, Lalitavistara (1847; wie wir schon oben sahen, hat er später dasselbe Werk aus dem Sanskritoriginal übersetzt); L. Feer, Fragments extraits du Kandjour (Ann. M. G. V); W. W. Rockhill, Udanavarga (Tr. Or. S., es ist die tibetanische Version von Dhammapada), The life of the Buddha and the early history of his order (Tr. Or. S., eine Sammlung des historischen Materials aus den tibetanischen Quellen), Le traité d'émancipation (R.-H.-R. 1884, die Pratimoksha Formeln). Nicht minder merkwürdig ist die Sammlung von Fabeln und Geschichten aus Kahgyur, durch Schiefner veranstaltet und mit einer schönen Einleitung versehen, ins Englische übertragen von Ralston, Tibetan tales (Tr. Or. S.). Von späteren Schriften erwähnen wir: A. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakjamuni's aus einem Werk des 17. Jahrhunderts im Auszug mitgetheilt (1849); Taranatha, ebenfalls von Schiefner übersetzt (1869), Geschichte des Buddhismus in Indien, ein Buch, das 1608 zu Ende gebracht wurde und die historische Ueberlieferung der nördlichen Kirche enthält.

Von mehr Wichtigkeit noch sind die chinesischen Quellen. Ein vor einigen Jahren publicirter Katalog von Uebersetzungen aus dem Tripitaka nennt 1662 Werke. Wiewohl die chinesischen Werke Uebersetzungen sind, sowohl von südlichen als auch von nördlichen kanonischen und ausserkanonischen Schriften, so weichen sie doch von den uns bekannten Sanskrit- und Palibüchern so sehr ab, dass sie fast ohne Ausnahme auf uns unbekannte Originale oder auf abweichende Recensionen von den uns bekannten hinweisen [1]). Vielleicht noch wichtiger als alle diese Uebersetzungen sind die Reiseerzählungen der chinesischen Pilger, welche Indien besuchten, um ihren Glauben in der Heimath des Buddhismus zu stärken, und von dort Reliquien, Bilder und hauptsächlich Abschriften der heiligen Bücher mitzubringen. Unter ihnen ragen hervor Fahian (um 400), Sungyun (518) und vor allen Hiuentsang, dessen Reise 629—645 stattfand. Sein Buch ist von grossem Werth, erstens wegen des sittlichen Eindrucks, welchen der Mann selbst in seiner Ausdauer macht, aber nicht weniger durch die Berichte über die Geographie der Länder, die er durchzog, und die Schilderung der religiösen Zustände, welche er in Indien fand, wo er sich durch einen Aufenthalt von etlichen Jahren einbürgerte [2]).

Hat man in China nur Uebersetzungen der buddhistischen Schriften gefunden, aber keine Abschriften der aus Indien gebrachten Sanskritoriginale, so sind in den letzten Jahren (seit 1881) solche Sanskritwerke in Japan zu Tage gefördert, und dadurch der Forschung des buddhistischen Schriftthums eine neue Aussicht eröffnet worden. M. Müller hat das Verdienst, mit Hilfe eines eifrigen jungen Buddhisten aus Japan, Bunyiu Nanjio, der einige Zeit in England sein Schüler war, dieses Feld zuerst bebaut zu haben [3]).

Das Studium all dieser Zweige der buddhistischen Litteratur hat schon manches Material aus den Quellen zugänglich gemacht.

---

[1]) S. Beal, Texts from the buddhist canon commonly known as Dhammapada (Tr. Or. S.), A catena of buddhist scriptures from the Chinese (1871), The romantic legend of Sakya Buddha (1875, die Uebersetzung einer chinesischen Uebersetzung aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.), Fo-sho-hing-tsan-king, a life of Buddha by Asvaghosha Bodhisattva transl. from Sanskr. into Chin. by Dharmaraksha 420 n. Chr. (S. B. E. XIX, in der Einl. giebt Beal eine Uebersicht über die verschiedenen Biographien Buddha's, welche der chinesische Kanon enthält).

[2]) Stan. Julien, Voyages des pèlerins bouddhistes (3 vol. 1853—58, I enthält die Uebersetzung der Biographie Hiuentsangs, II. III. die seines Buchs Si-yu-ki); S. Beal, Buddhist records of the western world (2 vol. Tr. Or. S.).

[3]) Die Resultate dieser Arbeit liegen vor in 3 vol. der Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, unter dem Titel: Buddhist Texts from Japan. Dagegen erhebt das Musée Guimet den Anspruch, zuerst auf buddhistische Texte in Japan aufmerksam gemacht zu haben.

Allein die vergleichende Bearbeitung der verschiedenen Ueberlieferungen ist noch nicht weit genug gediehen, um über die Ursprünge dieser Religion volles Licht zu verbreiten. Auch muss man sich nicht dem Scheine historischer Glaubwürdigkeit, welchen die buddhistische Tradition erweckt, hingeben; nähere Betrachtung thut überzeugend den unhistorischen Charakter dieser Ueberlieferung dar. So stehen wir auch hier durchaus nicht auf festem Boden und werden im Lauf unserer Darstellung die widersprechendsten Ansichten zu verzeichnen haben.

§ 71. Die Buddhalegende.

Wir müssen zunächst die Hauptpunkte der Legende ins Auge fassen. Bei den nördlichen Buddhisten pflegt sie in 12 Abschnitten schematisirt zu werden, und die Berichte aus den südlichen Quellen lassen sich darin ohne Mühe einschalten. Diese zwölf Perioden sind: 1. Entschluss auf Erden zu erscheinen (wofür das Wort Avatara in Gebrauch ist); 2. Empfängniss; 3. Geburt und erste Lebensjahre; 4. Zeichen besonderer Begabung; 5. Heirath; 6. Flucht aus seiner Familie und aus der Welt; 7. Mönchsleben; 8. Kampf mit dem Versucher; 9. Sieg, wobei er die höchste Weisheit erlangt; 10. Predigt und Verbreitung der Lehre von der Erlösung; 11. seliger Tod; 12. Verbrennung der Leiche und Vertheilung der Reliquien.

1. Nachdem die gewöhnliche Proclamation stattgefunden, welche der Geburt eines Buddha vorangeht, und die Götter sich überzeugt hatten, welches Wesen zum zukünftigen Buddha bestimmt war, kamen sie in Masse zu ihm, um ihn zu bitten, auf Erden zu erscheinen. Darauf besann sich der zukünftige Buddha auf die fünf folgenden Punkte, die er festsetzte: er wählte als Zeitpunkt seiner Erscheinung die gegenwärtige Weltperiode, als Welttheil Jambudvipa (Indien), als Land das Mittelreich und dessen Hauptstadt Kapilavastu, als Geschlecht die Khsatrya, weil sie damals die ansehnlichste Caste waren, und als Mutter die tugendhafte Maja.

2. Herrliche Träume kündigten die Empfängniss im Mutterschooss an, welche um die Zeit des Festes im Mittsommer stattfand. Die vier göttlichen Herrscher und deren Frauen versetzten die Maja in die Himalayagegend, wo sie gebadet, gesalbt, gekleidet und mit Blumen geschmückt in eine goldne Grotte niedergelegt wurde. Da zog der zukünftige Buddha in der Gestalt eines weissen Elephanten in ihren Schooss ein. Brahmanen deuteten diesen Traum dem erfreuten König Suddhodana dahin, dass ein Sohn zu erwarten sei,

der, wenn er im Weltleben blieb, ein Grosskönig, wenn er dagegen das religiöse Leben wählte, ein die Welt erleuchtender Buddha werden würde. Die Empfängniss wurde von zweiunddreissig Zeichen in der Natur begleitet.

3. Im Lumbinibusch unter einem Baum, unter Theilnahme der ganzen Welt und unter den Huldigungen der höchsten Götter wurde der Bodhisatva geboren, bald nach seiner Geburt begrüsst durch den alten Asketen Devala, der in ihm die deutlichen Zeichen des zukünftigen Buddha erkannte, was auch der Fall war bei den acht Brahmanen, welche anwesend waren, als dem jungen Prinzen auf den achten Tag der Name Siddharta gegeben wurde.

4. Mehrere Vorfälle im Leben des Kindes kündigten seine besondere Würde an. Beim Pflugfest wurde er einmal von seinen Pflegerinnen verlassen unter dem Djambubaum, und als diese zurückkehrten, wurden sie gewahr, dass während alle anderen Bäume ihren Schatten schon nach der entgegengesetzten Seite warfen, das Laub des Djambubaums noch immer das in Betrachtungen versunkene Kind überschattete. Als er einmal in den Tempel gebracht wurde, neigten sich die Götterbilder vor ihm. In der Schule setzte er die Lehrer durch seine reife Kenntniss in Erstaunen.

5. Von seinem sechzehnten Jahr an brachte der Prinz in drei herrlichen Palästen die drei Jahreszeiten zu, umgeben von den schönsten Mädchen, in Pracht und Freude, wodurch sein Vater hoffte ihn an die Welt zu fesseln. Seine Gemahlin war die schöne Yasodhara (oder Gopa), die er nach Ritterbrauch in Wettspielen, wobei er seine Ueberlegenheit in allen Künsten zeigte, gewonnen hatte. Sie gab ihm einen Sohn Rahula.

6. Da die Götter sahen, dass die Zeit für den Prinzen da war, die Welt zu verlassen, bewirkten sie, dass er auf seinen Lustfahrten die vier Omina sah, die das Gefühl seiner Bestimmung in ihm wach rufen mussten: einen von Alter gebeugten Mann, einen Kranken, einen Leichnam, einen Mönch. Der Gott Indra fühlte in dieser Stunde seinen Sitz, von dem der zukünftige Buddha ihn herabstossen würde, warm werden. Noch andere Erfahrungen bewirkten den Entschluss des Prinzen, Haus und Welt zu entsagen. Ein Mädchen Kisa Gautami, vom Anblick des Prinzen hingerissen, pries in einem Liedchen Vater, Mutter und Gattin solch' eines herrlichen Mannes selig; aber der Prinz bedachte dabei, dass wirkliche, dauerhafte Seligkeit nur zu erlangen sei durch Auslöschung (Nirvana) der Begierden, des Wahnes und der Unruhe des Herzens. Ein anderes Mal, nachdem üppige Tänzerinnen all ihre Reize vor ihm entfaltet

hatten, sah er, als das Fest zu Ende, die Mädchen schlafend, und Ekel erfüllte ihn, als er sah, dass ihr Reiz geschwunden und ihr Anblick hässlich war; die Welt schien ihm ein brennendes Haus, aus dem er sobald wie möglich fliehen wollte. Noch ein letzter Blick auf Weib und Kind, und auf seinem Ross Kanthaka mit seinem treuen Diener Tshanda verlässt er die Stadt, im Mittsommer. Ross und Diener schickt er zurück. Vergeblich trachtet der Versucher Mara, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Ein Engel bringt ihm die acht Stücke, die ein Bettelmönch braucht: drei Stück Kleider, eine Schale, ein Messer, eine Nadel, einen Gürtel, ein Sieb.

7. Bettelnd zieht der Bodhisatva durch Rajagriha, die Hauptstadt Magadha's, wo der König Bimbisara ihm das Versprechen abnimmt, nach Erlangung der Buddhawürde zuerst bei ihm vorzusprechen. Beim Lehrer Arala Kalama wird er gewahr, dass die von dergleichen Lehrern mitgetheilte Weisheit, die er bald vollkommen besitzt, nicht zum Ziel führe. Der strengsten Askese und der tiefsten Meditation unterzieht er sich nun in Gesellschaft von fünf anderen Büssern zu Uruvilva. Als nach sechs Jahren seine Kraft schier erschöpft ist, bemerkt er, dass auch diese Uebungen nicht zum Ziel führen, und nimmt bessere Nahrung zu sich, worauf die fünf Gesellen ihn als einen Abtrünnigen verachten. Nun ist der Tag, auf welchen der Prinz die Buddhawürde erlangen soll, angebrochen; er wurde durch bedeutungsvolle Vorfälle (worunter die Gabe einer goldenen Schüssel aus den Händen eines Mädchens Sujata) angekündigt. Wieder, wie bei seiner Geburt, unter Theilnahme der Götter und Genien, schritt der Bodhisatva im Wald fort und setzte sich unter den Baum, unter welchem er die höchste Einsicht erlangen sollte.

8. Als Mara, der Böse, sah, dass der Herr unter dem Baum sich niedergesetzt hatte, brachte er ein zahlloses Heer von bösen Geistern zusammen, um ihn von dort zu vertreiben, und rief alle Schrecknisse der Natur hervor, um ihn zu vernichten. Allein da der Bodhisatva sich die zehn Vollkommenheiten vergegenwärtigte, blieb er unangefochten. Ebensowenig konnten die drei Töchter des Mara, Begierde, Sorge, Lust, ihm etwas anhaben. Als endlich der Böse sah, dass er ihm die Erlangung der Buddhawürde nicht streitig machen konnte, trieb er ihn an, gleich ins Nirvana einzugehen, ohne seine Lehre zu verbreiten; allein auch diese Zumuthung wies der Bodhisatva zurück. In mehreren Stanzen verherrlichten Götter und Genien den Sieg über den Versucher.

9. Die Erreichung der vollkommenen Kenntniss, wodurch der

Bodhisatva zum Buddha wurde, bestand in der dreifachen Einsicht, welche er in drei Nachtwachen erlangte. Er übersah Alles, was in vorigen Existenzen geschehen war, alle gegenwärtigen Zustände und die Kette der Ursachen. Dann sprach er die berühmt gewordenen Worte, worin er äusserte, dass er nun, nach manchen Existenzen und peinlichen Wiedergeburten, den Baumeister des Hauses erkannt habe. Der werde aber kein Haus mehr bauen, denn Nirvana sei erreicht[1]). Sieben Wochen verweilte der Buddha noch unter dem Bodhibaum oder in dessen Nähe. Dann empfing er von zwei durchreisenden Kaufleuten, die seine ersten Gläubigen wurden, Nahrung. Da er zweifelte, ob er die Wahrheit, welche er mit so viel Mühe erworben hatte, wohl verbreiten würde, kamen die höchsten Götter, ihn demüthig zu bitten, die Welt nicht zu Grunde gehen zu lassen, worauf er versprach als Buddha zu predigen.

10. Zu Mittsommer hielt der Buddha seine erste Predigt zu Benares, wo er den fünf Asketen, deren Weg er früher verlassen hatte, und die ihn jetzt auch misstrauisch ansahen, den Mittelweg anpries, ebenso fern vom Leben in sinnlicher Begierde als von unnützen asketischen Uebungen. Unter die ersten Schüler gehörten ausser diesen fünfen noch: Yasas, ein reicher Jüngling zu Benares, die drei Brüder Kasyapa, berühmte Brahmanen, welche zu Uruvilva tausend Schüler um sich versammelt hatten, für welche der Buddha die Predigt über die Feuergluth hielt, die Alles verzehre, so dass man sich von der Welt losmachen müsse. Auch der König Bimbisara empfing hoch erfreut den Besuch des Buddha und nahm seine Lehre an. Weiter treten noch hervor: die zwei Brahmanen Sariputra und Maudgalyayana, der Barbier Upali, Ananda, der nur mit Mühe von irdischer Liebe geheilt wurde, der reiche Anathapindika aus Sravasti, in dessen Garten die Ueberlieferung viele Reden Buddha's versetzt, und der dem Herrn in seinem Park Jetavana das erste Kloster baute. Bei einem Besuch in seiner Vaterstadt Kapilavastu offenbart der Herr seine Herrlichkeit seinen Verwandten, und Mehrere seines Stammes folgen seiner Lehre. Bei Sravasti lebte eine reiche Dame Visakha, welche sich als Wohlthäterin des Buddha und der Mönche, die ihm folgten, besonders auszeichnete, und auch der berühmte Arzt Jivaka zu Rajagriha, von dessen Wundercuren viel erzählt wird, ist als Verehrer des Buddha bekannt.

---

[1]) Die Worte sind zu finden Dhammap. 153. 154. Abweichende Uebersetzungen bei Spence Hardy, Manual. 2. ed. (1880) p. 185. Die Stanzen erinnern an die Lehre der Sankhya, wie Prakriti, von Purusha gesehen, sich zurückzieht und alle Macht verloren hat.

Ein wichtiger Entschluss, dessen missliche Folgen er gleich prophezeite, war, dass Buddha den Bitten seiner Tante Gautami, welche ihn in seiner Jugend nach dem frühen Tode seiner Mutter gepflegt hatte, nachgab, und Frauen als Nonnen zum religiösen Leben zuliess. Aber nicht bloss Verehrung und Unterthänigkeit wurden dem Buddha erwiesen, er erfuhr auch mehrfach Widerspruch und Feindschaft. So musste er sich mit sechs Tirthika, oder falschen Lehrern, unter denen Jnatiputra der Nirgrantha (der Stifter des Jainismus) in Zauberkünsten messen. Unter den Mönchen waren auch, die sich ihm widersetzten. Mittelpunkt des Widerstandes war immer des Herrn Vetter Devadatta, der unter dem Vorwand, eine strengere asketische Regel einführen zu wollen, ein Schisma im Orden anrichtete, und sonst noch allerlei Unheil stiftete, auch das Gemüth des Kronprinzen von Magadha, Ajatasatru, bethörte und diesen zum Mord seines Vaters Bimbisara anleitete. Auch weiter hat die Legende die vierzigjährige Wirksamkeit Buddha's noch durch viele Züge und Erzählungen illustrirt, die unsere Uebersicht übergehen musste.

11. In den letzten Monaten seines achtzigjährigen Lebens fasste Buddha noch einmal seinen Unterricht zusammen und gab seinen Schülern, namentlich Ananda, die letzten Winke und Ermahnungen. Einer Versuchung des Bösen, zu erlöschen, bevor er diese letzten Lehren ertheilte, widerstand er. Nun aber konnte er ruhig scheiden, überzeugt, dass die Wahrheit unabhängig von seiner Person in seinen Schülern fortleben würde. Er starb zu Kusinara an den Folgen des Genusses von Schweinebraten, den ihm der Schmied Tshunda dargereicht. Zuvor hatte er noch die Weisung gegeben, er verlange als ein Grosskönig bestattet zu werden. In seiner letzten Ermahnung wies er seine Schüler noch einmal auf das Verderben hin, dem alle zusammengesetzten Dinge unterworfen sind, und ermahnte sie unermüdlich zu sein in ihrem geistigen Streben. Nachdem er nun alle Stufen der Meditation durchlaufen hatte, ging er ins Nirvana ein.

12. Die Malla zu Kusinara liessen es sich angelegen sein, die Leiche zu ehren. Mit Pomp wurde sie verbrannt, und die Reliquien gesammelt, um welche Viele, auch Könige, sich bald bewarben. Sie wurden vertheilt, und an verschiedenen Stätten Capellen dafür errichtet.

Diese legendarische Biographie, die wir in kurzem Auszug mitgetheilt haben, ist sehr verschiedenartig aufgefasst und besprochen worden. Wir werden die entgegengesetzten Ansichten, die wohl alle einen Wahrheitsgehalt haben, am besten charakterisiren, indem wir die historische, die mythische und die symbolische (oder ideelle) Seite dieser Legende ins Auge fassen.

Auch die Anhänger der mythischen Theorie läugnen nicht, dass das Bestehen der buddhistischen Gemeinde einen Stifter voraussetze; sie können nur in der legendarischen Biographie auch kein Minimum von historischen Notizen finden. Diese Legende besteht nach ihnen aus lauter Göttermythen, und wenn die Buddhisten je einige Erinnerung an einen historischen Stifter gehabt haben, so ist dieser Mensch ganz durch den Gott verdrängt worden. Dem Buddha legt die Legende durchweg absolute Prädicate bei; es ist unsinnig zu meinen, dass diese einer historischen Gestalt zukommen. Dieses Letztere wird nun freilich von niemand behauptet. Die Forscher, welche meinen, dass wir von Buddha's Leben einige historische Kenntniss haben, behaupten einfach, dass in der Legende Göttermythen und Sagen neben einander stehen. Vor Allen sind es die Paligelehrten RHYS DAVIDS und OLDENBERG, welche Buddha's Leben auf diese Weise darstellen. In den Palitexten, welche freilich vorwiegend λόγια κυριακά, aber darunter manche biographische Elemente enthalten, finden sie ihren festen Boden; die nördliche Litteratur tritt bei ihnen ganz in den Hintergrund. Wohl nehmen diese besonnenen Forscher Abstand davon, eine detaillirte Biographie zu geben und die einzelnen Züge der Legende für die Geschichte zu vindiciren, aber die grossen Umrisse und allgemeinen Verhältnisse von Buddha's Leben halten sie für genügend beglaubigt. Denn, wiewohl auch für diese Grundlinien kein historischer Beweis beizubringen ist, so sind sie immerhin wahrscheinlich genug, und ist es eine zu starke Zumuthung, alle historischen Anhaltspunkte in der Legende mythisch von der Sonne und ihrer Bahn zu deuten. Aus dem Sakyastamm zu Kapilavastu wurde also Siddharta geboren. Sein Vater wird wohl nicht der Grosskönig gewesen sein, zu dem die Legende ihn macht, eher einer der kleinen Herrscher aus dem nördlichen Indien. An der arischen Herkunft dieses Sakyageschlechts zu zweifeln, und den Buddha aus den Ureinwohnern, oder aus Mongolen, oder sogar aus Negerblut stammen zu lassen, liegt kein Grund vor. Die Geschichte seiner Jugend, seines Entschlusses, das religiöse Leben zu führen, seines Seelenkampfs, der dem vollen Durchbruch der Erleuchtung in seiner Seele voranging, mag in der Hauptsache auf Thatsachen beruhen. In der Ueberlieferung von der öffentlichen Wirksamkeit des Buddha sind die Grundlinien wohl richtig. Die Eintheilung des Jahres in eine Reise- und eine Ruhezeit (die Regenmonate Juni bis September), die Oertlichkeiten, wo er verkehrte in den Reichen Magadha und Kosala, bei deren Hauptstädten er Gärten mit den für den Orden nöthigen Gebäuden zum Geschenk bekommen hatte,

die Hauptgedanken seiner Predigt und die vornehmsten Schüler, die er warb: in allen diesen Punkten befinden wir uns auf geschichtlichem Boden. Dass er keine revolutionäre sociale Theorien predigte und sich dem Brahmanenstand nicht feindlich gegenüber stellte, haben wir bereits hervorgehoben. Die Grundwahrheiten, welche die Voraussetzung des ganzen Buddhismus bilden, manche treffende Bemerkungen und Sprüche, welche uns in den sonst langweiligen Sutta begegnen, namentlich die Gespräche aus der letzten Zeit, die wichtigsten Vorschriften für die Mönche, ja sogar der Unterschied, welcher zwischen den eigentlichen Mönchen und den Laienbrüdern bestand, und die Zulassung von Frauen zum Orden, mögen wohl von Buddha selbst herrühren. Die kanonischen Schriften, welche oft anfangen mit: „So habe ich gehört; der Herr war einmal u. s. w.", haben wohl vielfach Recht, das, was sie erzählen, auf den Buddha selbst zurückzuführen. So liefert im ganzen die südliche Tradition ein Lebensbild, das in sich selber wahrscheinlich ist und die nothwendige Grundlage für die Erklärung des Buddhismus bildet.

Dem tritt nun die mythische Ansicht durchweg entgegen. Wohl gilt die Biographie Buddha's als wahr, aber sie bietet nicht die Realität historischer Facta, sondern die der ewigen Naturereignisse; sie ist ein wichtiges Stück arischer Mythologie; Buddha ist dann kein anderer als der Sonnengott, ein Avatara des Zeitmessers Vishnu, und seine Geschichte läuft mit der des Krishna oft parallel. Diese Gedanken hat SENART für einzelne Punkte entwickelt, höchst geistreich, aber in dem etwas diffusen Stil, der bei den Mythologen beliebt ist: die sieben Schätze des Tshakravartin und die Kennzeichen des Mahapurusha hat er auf den Sonnengott gedeutet; die Bäume, die in der Geschichte Buddha's eine so grosse Rolle spielen, sind der Wolkenbaum, und der Streit mit Mara ein Gewittermythus. Ganz anders KERN, der nicht einzelne Gedankenreihen ausspinnt, sondern alle Züge durchaus objectiv darstellt und dann in kurzen Notizen, mit mathematischer Knappheit und Bestimmtheit, erklärt. Buddha ist die Sonne; die Sakya, von denen er stammt, mit den Skythen, Hunnen, den Niebelungen des germanischen Mythus identisch; das Gesetz, das er predigt, das Licht; die Ortschaften, wo er verweilt, Sonnenhäuser; die Leute, die mit ihm in Berührung kommen, Planeten und Sterne; sein Nirvana der Sonnenuntergang. Was bei KERN auffällt, ist, wie höchst natürlich Alles in diese mythische Erklärung hineinpasst. Dass Buddha als Held und Weiser gepriesen wird, hat er mit den Sonnengöttern gemein; die genaue Datirung der meisten Vorfälle in seinem Leben (zu Mittsommer u. s. w.)

scheint geradezu eine solche Erklärung zu fordern; wo die Legende bestimmte Städte nennt, sind diese nicht im geographischen Sinn, sondern als astronomische Punkte gemeint. Bei der allgemeinen Bewunderung für die Arbeit KERN's meinen aber die Meisten, er habe zu viel beweisen wollen. Sogar den folgerichtigen und misslichen Schluss, welchen SENART scheut, hat er gezogen, dass nämlich die Buddhisten diesen Charakter der Legende gekannt und ganz bewusst astronomische Räthsel ausgearbeitet haben. Wie viel oder wie wenig man aber von diesen mythischen Erklärungen gelten lässt, das sichere Resultat dieser Forschungen, dass nämlich die Biographie Buddha's mit zahlreichen Sonnenmythen durchwoben ist, wird auch von den Gegnern der mythischen Theorie (OLDENBERG, BARTH u. A.) nicht angefochten.

Die Anhänger der beiden entgegengesetzten Ansichten anerkennen die symbolische (oder ideelle) Bedeutung der Legende. Alle grossen Figuren in der Geschichte sind nicht bloss historische Individuen, sondern auch typische Persönlichkeiten: dieses läugnet auch der Vertheidiger des historischen Gehalts in der Buddhalegende nicht. Und ebensowenig übersieht der Mythologe, dass dieser Sonnengott zum sittlichen Ideal geworden ist, sein Leben das des Yati oder Mukta, wie etwa Manu es schildert, seine Geschichte ein grosses Mönchsepos. In diesem symbolischen Charakter, wodurch der Stifter zur repräsentativen Gestalt für seine Gemeinde wird, liegt der Ausgangspunkt für die Dogmenbildung.

§ 72. Der Buddha der Dogmatik.

Die Namen des Buddha sind zum grössten Theil als Titel zu betrachten, die er mit anderen gemein hat. Nach dem Geschlecht, aus dem er stammte, hiess er Sakya-sinha (S.-Löwe), oder Sakya muni (S.-Mönch), oder Gautama, Namen, denen die Mythologen eine soläre Bedeutung beilegen. Sonst heisst er vielfach Bhagavat (der Gesegnete), Jina, (der Ueberwinder), Tathagata und Sugata (der Unfehlbare) u. s. w. Etwas länger müssen wir bei den Namen Mahapurusha, Tshakravartin (Pali: Tshakkavatti) und Buddha verweilen. Der Marapurusha oder Purushottama ist nicht „der grosse Mann," sondern das höchste Wesen, und als solches auch in der brahmanischen Litteratur wohlbekannt. Er ist zu erkennen an 32 Haupt- und 80 Nebenmerkmalen (Lakshana), die denn auch am Buddha wahrgenommen wurden [1]. Tshakravartin, ursprünglich

[1]) Ueber diese Kennzeichen siehe eine das Material erschöpfende Abhandlung von BURNOUF, Lotus, App. VIII; die mythische Erklärung bei SENART.

Vorsteher eines Kreises, hat die Bedeutung von Weltbeherrscher angenommen. Sofern der Buddha Tshakravartin ist, wird er bezeichnet als „König der Könige, der in Gerechtigkeit herrscht, Herr der vier Welttheile, unbesiegbar u. s. w." und kommen ihm die sieben Schätze (Ratna) und die vier Gaben (Iddhi) zu, deren Herrlichkeit das Mahasudassana-Sutta ausführlich beschreibt[1]). Die Veranlassung, dass für dieses Ideal des Weltherrschers das Wort Tshakravartin (und nicht etwa Samraj) gebraucht wird, liegt in dem Ausdruck für die Predigt des Buddha: das Dharmatshakram ausbreiten, d. h. das Reich des Gesetzes ausbreiten (man hat oft übersetzt: das Rad des Gesetzes drehen, und mythisch dieses Rad wieder auf die Sonne bezogen). Rhys Davids hat diesen Titel, sofern er ein politisches Ideal andeutet, mit dem Messiasnamen verglichen. Jedenfalls ist zu bemerken, dass der Name Tshakravartin einerseits eine Würde bezeichnet, welcher der Buddha, um Buddha zu werden, entsagt hat: es heisst ja vom Kinde, er würde entweder in der Welt ein Tshakravartin, oder, die Welt verlassend, ein Buddha werden. Auf der anderen Seite aber werden die Eigenschaften des herrlichen Königs auch dem Buddha beigelegt, und giebt er seinen Schülern den Auftrag, ihn als einen Weltbeherrscher zu bestatten.

Der wichtigste Titel ist aber Buddha (der Erleuchtete). Dass dieser Lehre von der Erleuchtung mythische Gedanken wesentlich zugehören, wird man Kern zugeben müssen. So fängt Mahavagga an mit der Beschreibung der Bodhi, welche der Buddha unter dem Baum zu Uruvela erlangt hatte, und die in der Einsicht in die Kette der Ursachen bestand. Diese Kette, welche mit Avidya (Unwissenheit) anfängt, beschreibt die Zustände des erwachenden Menschen. Wie nun den bewussten Zuständen ein unbewusster vorangeht, so dem Licht die Finsterniss und der Welt das Chaos. Dass dem Allem die Vorstellung des Sonnenaufgangs zu Grunde liege, war dem Verfasser des Mahavagga noch erinnerlich; er beschliesst seine Beschreibung mit der Vergleichung: „wie die Sonne den Himmel erleuchtet." Die Meinung, dass die Prädicate des Buddha die der Sonnengötter sind, beruht übrigens nicht ausschliesslich auf einer geistreichen Erklärung des erwähnten Stücks, sie findet u. A. noch eine kräftige Stütze in der Wahrnehmung, dass viele der Eigenschaften Buddha's auch anderen Göttern beigelegt werden. Diese Eigenschaften werden in drei

[1]) In S. B. E. XI. Die mythische Deutung wieder bei Senart.

Reihen zusammengefasst. Als Dasabala besitzt er die zehn Kräfte, deren Liste in der nördlichen und in der südlichen Kirche mit geringen Abweichungen in den Details vorkommt, und welche die verschiedenen Kenntnisse des Buddha specificiren. Die achtzehn Merkmale von Unabhängigkeit gehen ebenfalls von der Kenntniss der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart aus, welche der Buddha in That, Wort und Gedanken bethätigt. Darin wurzelt die Kraft seines Willens, seiner Predigt des Gesetzes, seiner Energie, seiner Meditation, seiner Weisheit, seiner Befreiung, welch' letztere dann in den sechs letzten Merkmalen als Freiheit von Oberflächlichkeit, lautem Wesen, Unklarheit, Sentimentalität, Gedankenlosigkeit, Voreiligkeit, beschrieben wird. Die dritte Reihe hat nur vier Nummern, es sind die vier Kennzeichen der Gewissheit, (Vaisaradya), die aussagen, dass er die vollkommene Buddhawürde erreicht, alle böse Lust besiegt, Alles, was der Erreichung des Nirvana im Wege steht, erkannt habe, und alles Gute wisse. Zusammen genommen beschreiben diese dogmatischen Bestimmungen den Buddha als allwissend und allmächtig, und schon darin liegt, was in späteren Schulen im Norden noch deutlicher hervortritt, dass in dieser Religion der Buddhabegriff oft die Stelle der Gottesidee einnimmt. Anders ist es mit den Beschreibungen des Buddha als Mönch und als Seher, wobei die brahmanischen Ideale der Weltflucht und der befreienden Kenntniss die Schablone liefern, aber auch einige Punkte des Unterschieds bemerkbar sind. Die Einsicht des Buddha ist die eines Sehers, der intuitiv die Wahrheit erkennt, ohne dass ihm dabei die philosophischen Erörterungen und logischen Schemata der Schulen etwas nützen, und diese Erkenntniss ist auch durchaus nicht an die Offenbarung gebunden.

Die Buddhawürde ist die höchste Stufe, erst durch lange Vorbereitung in einer Reihe von Existenzen zu erreichen. Auch für diese Laufbahn des Bodhisatva ist ein Schema entworfen. Drei Epochen sind für das zukünftige Buddhathum entscheidend: der aufkeimende Gedanke, der feste Entschluss und die Ernennung. Der Vorgang bei dieser Ernennung wird besonders hervorgehoben. Dafür muss der Bodhisatva einem lebenden Buddha begegnen, ihm eine Gabe reichen, welche dieser mit einem Lächeln annimmt und dabei dem frommen Geber seine zukünftige Würde als Buddha ankündigt. Nicht weniger nöthig als diese Gabe ist es, dass der Bodhisatva in seinen vielen früheren Geburten die zehn (nach einer anderen Liste sechs) Paramita ausübe: Wohlthätigkeit, Moralität, Weltentsagung, Weisheit, Energie, Geduld, Wahrheitsliebe, Festigkeit

in seinen Vorsätzen, Freundlichkeit, Gleichmuth. Vom letzterschienenen Buddha nun werden mehr als 500 solcher früheren Existenzen gezählt; sie bilden den Inhalt der Jataka, worin der Buddhismus sich so viel vom vorhandenen Erzählungsstoff angeeignet hat. Darin kommt der Bodhisatva am meisten als Einsiedler, König, Baumgott, Lehrer vor, aber auch in allen möglichen anderen Gestalten, als Edler oder Kaufmann, als Löwe, Adler oder Elephant, ja selbst als Hase und Frosch; allein Geburten in einer Hölle, oder auf Erden als Weib, als Ungeziefer u. s. w. ist er nicht unterworfen. Rührend wird erzählt, wie der Bodhisatva in diesen Existenzen das Unglaubliche in Freigebigkeit und Aufopferung leistet, Allem entsagt, sein Fleisch den wilden Thieren zur Speise giebt, die eignen Kinder ins Elend schleppen lässt (wie im beliebten Jataka vom Königssohn Vessantara erzählt wird), um nur die Buddhawürde zu erlangen. Merkwürdig ist nun die Scheidung, welche die Lehre zwischen den Eigenschaften des Bodhisatva und denen des Buddha macht. Die Tugendübungen, worin der Bodhisatva glänzt, hat der Buddha nicht mehr nöthig, ja, er ist dieser niedrigern Stufe entwachsen; die höchste Bodhi, wodurch man das Nirvana erreicht, steht diesen Leistungen ungefähr gegenüber, wie bei den Brahmanen das Jnanakanda dem niedrigern Karmakanda. Dieses Verhältniss, das in dem Dogma vom Bodhisatva und dem von Buddha sich ausprägt, beherrscht auch die Moral: die Tugendübung ist nur insoweit von Nutzen, als die höhere Stufe noch nicht erreicht ist.

Nicht bloss aber hat der Buddha viele Existenzen durchmachen müssen, in seiner Würde ist er auch nicht einzig: in den verschiedenen Welten und Weltaltern folgen die Buddha auf einander. Dem gegenwärtigen Buddha sind schon 24 vorhergegangen, im gegenwärtigen Kalpa (Weltalter) aber ist er der vierte, und ihm wird der jetzige Bodhisatva Maitreya nachfolgen. Keine Periode ist also der wahren Erleuchtung baar, denn die Lehre aller dieser Buddha ist identisch. In späterer Zeit tritt die Verehrung der jetzt als Bodhisatva im Himmel verweilenden zukünftigen Buddha mehr in den Vordergrund. Besonders im Norden werden sie geradezu als Götter angerufen, vorzugsweise Manjusri, der die Weisheit, und Avalokitesvara, der die Macht repräsentirt.

Weitere Ausbildung hat die Buddhalehre namentlich in den nördlichen Schulen erhalten. Hier sei nur noch bemerkt, dass der Buddha sich nicht bloss durch den Besitz der Bodhi, welche ihn ins Nirvana einführt, unterscheidet. Auch der Arhat, der höchste Rang der Schüler des Buddha, erlischt und ist von ferneren Wieder-

geburten befreit, aber er hat dies nicht aus sich selber, sondern verdankt es der Einsicht, welche der Buddha ihm mitgetheilt hat. Hierin ist der Pratyeka Buddha dem Arhat überlegen, denn er hat die Einsicht selbstständig, nicht von einem anderen empfangen; er hat sie aber bloss für sich selber, während der Buddha sie von sich ausstrahlt, damit die Welt erleuchtet und die Wesen befreit werden.

Oldenberg hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Bedeutung der Person und des Dogma von Buddha im Buddhismus so wenig central ist. In den vier Hauptwahrheiten ist von Buddha nicht die Rede. Er ist eigentlich auch nicht der Erlöser, sondern der Prediger der erlösenden Wahrheit; er selbst ist also seiner Gemeinde entbehrlich. Dagegen ist zu bemerken, dass in der Formel der Zuflucht, worin die drei Schätze des Buddhismus genannt werden (Buddha, Dharma, Samgha), der Buddha die erste Stelle einnimmt, und dass viele buddhistischen Texte den Segen preisen, der mit der Meditation über Buddha, dem Aussprechen seines Namens, ja selbst dem Schenken einer Hand voll Reis verbunden ist, wenn es in seinem Namen geschieht.

Wie viel von dieser Lehre ursprünglich, wie viel von späterer Zeit ist, lässt sich schwer bestimmen. Vieles davon findet sich bei beiden Abtheilungen der Kirche, ja Scenen sowohl aus den Jataka als aus der Geschichte voriger Buddha hat man auf Bharhut's Stupa entdeckt, was wohl für ihr hohes Alter entscheidet. Es macht den Eindruck, dass diese Lehre und die Legende nur äusserlich zusammengefügt sind, wie in der Legende selber die mythischen und die historischen Elemente nur durch ein sehr loses Band verknüpft sind. Haben hier die Mythologen eine grosse Synthese zu Stande gebracht, so findet der Historiker noch immer Veranlassung zu fragen, ob die Verwerthung so viel alten Materials zu einem neuen Gebäude nicht eine geschichtliche Persönlichkeit voraussetze, wie wir uns nach den südlichen Quellen etwa den Gautama Buddha vorstellen.

§ 73. Dharma.

Als höchstes und ältestes Object der Verehrung finden wir in der buddhistischen Gemeinde die drei Schätze (Triratna): Buddha, Dharma, Samgha. Geistreich hat Kern diese Trias mit der Dreitheilung des buddhistischen Kanon, mit den drei Veden u. s. w. combinirt und sie mythisch auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, auf die Sonne im Aufgang, Höhepunkt und Untergang gedeutet. Wie dem auch sein möge, hier haben wir nicht die möglichen

mythischen Ursprünge, sondern die kirchliche Bedeutung dieser Trias zu betrachten. Darin repräsentirt Dharma das Gesetz oder die Lehre, welche den Inhalt von Buddha's Predigt bildet. Diese Lehre fasst Alles, sowohl die kosmische als die ethische Weltordnung, in sich. Nach einem alten Sprüchlein hat der Tathagata die Ursache und das Ende der Dharma verkündet. Hierzu gehört denn auch die Lehre vom Weltbau, welche im Buddhismus sehr phantastisch entwickelt ist. In endlosen chronologischen Reihen (Asankya) folgen die Weltzeitalter (Kalpa) aufeinander, und zahllose Weltsysteme (Sakwala) liegen im ungemessenen Raum. Jedes dieser Sakwala hat seine eigene Erde, Sonne, Mond; jeder Erde Mittelpunkt ist ein Lichtberg, Meru, um welchen die vier Welttheile sich gruppiren. Uebrigens hat jedes System seine Götterwohnungen, Himmel, Höllen, während im Zwischenraum zwischen den Sakwala die Lokantarika-Hölle liegt. Die Welten sind einer Reihe von Zerstörungen und Erneuerungen unterworfen. Sie sind von etlichen Classen von Wesen bevölkert (diese lassen sich in fünf Kategorien eintheilen: Götter, Menschen, Ungeheuer, Thiere, Höllenbewohner), die aber alle insofern mit einander verwandt sind, als sie von der obersten bis zur untersten Stufe die Zustände mit einander wechseln, wovon allein die Wesen, welche auf dem Wege zum Nirvana sich befinden, ausgenommen sind.

Wenn wir bei diesen Gedanken nicht länger verweilen, ist es nicht bloss, weil der Buddhismus darin nicht viel Eigenthümliches geleistet hat; denn dasselbe gilt auch von der eigentlichen Heilslehre, welche zum nicht geringen Theil von der Yoga entlehnt ist. Aber man würde den Charakter des Buddhismus verkennen, wenn man auf diese kosmologischen Speculationen viel Gewicht legen wollte. Eigentlich mag der Buddhist sich mit diesen Dingen nicht beschäftigen: philosophische Dogmata sind eher schädlich als nützlich; sie fördern das Heil nicht, sie sind vielmehr eine der Ketten, womit man an die Welt gebunden ist. Freilich gehört diese ganze Kosmologie zur Dharma, welche der Buddha erkannt hat; er hat sie aber nicht gepredigt; denn er will nicht, dass seine Jünger über Fragen nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt grübeln, sondern allein das sollen sie überlegen, was den Wandel in Heiligkeit fördert, zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Seine Lehre ist darum überall von einem Geschmack der Erlösung durchdrungen; sie ist zusammengefasst in den vier Sätzen vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Weg zur Aufhebung des Leidens. Allerdings ist diese Lehre, welche nicht

philosophisch sein will, nichts weniger als populär. Ihre Entwickelung besteht in abstracten Begriffsreihen, dialektisch geordnet, welche in der Praxis zu einem ausgeprägten Methodismus des Heilswegs führen. Von den philosophischen Schulen, deren Dogmata ja auch die Erlösung bezwecken, unterscheiden sich nun diese Sätze wesentlich durch die Art, auf welche sie gewonnen sind: durch die Erleuchtung des Buddha, der sie mittheilt. Fassen wir ihren Inhalt näher ins Auge.

Die erste der vier Wahrheiten sagt die Allgemeinheit des Leidens aus. Die Quelle dieses Leidens ist die Vergänglichkeit; weil Alles dem Wechsel unterworfen ist, so ist das Leiden allgemein, wie Geburt, Alter und Tod allgemein sind. Mehrfach ist dieser Satz vom Leiden irrig dargestellt worden. So wenn man darin die Lehre gefunden hat, dass alles Bestehende nichtig, leer, Schein sei. Diese Idee des Nichts ist wohl in späteren theologischen Schulen ausgebildet worden, aber dem alten Buddhismus fremd. Ebenso ist es ein Irrthum, wenn man die Veranlassung zu dieser Lehre vom Leiden in besonderen, etwa politischen oder socialen Missständen sucht. Wie der Buddha selbst nicht durch eigenes Unglück getrieben wurde, der Welt zu entsagen, sondern wie ihn gerade in der glücklichsten Lage das Gefühl des Jammers der Existenz überfiel, so sind es auch nirgends besondere, individuelle Leiden, wofür er Trost bietet. Charakteristisch ist, wie kalt das vielgepriesene Mitleiden des Buddha ist. Der Mutter, die über ihr todtes Kind trauert, weiss er keinen anderen Trost zu bieten, als dass er sie in alle Häuser herumschickt, um die Erfahrung zu machen, dass jedes Haus sein eigenes Leid habe, und dass der Todten mehr seien als der Lebenden. Das Leiden, das der Buddha heilen will, ist immer das allgemeine, nie ein individuell bestimmtes. Endlich müssen wir noch bemerken, dass man die Stimmung des Buddhismus nicht versteht, wenn man sie kurzweg als pessimistisch beschreibt. Hier herrscht kein Weltschmerz, keine Verzweiflung, selbst keine Resignation, sondern beim ächten Buddhisten, der sich auf dem Wege zum Nirvana weiss, die Siegesfreudigkeit des Erlösten. Allerdings ist die Betrachtung der Welt, welche der Buddhist nicht begehrenswerth findet, traurig, aber in dieser Welt des Verfalls und Leidens lebt er wie ein Gesunder unter Kranken und geniesst inneren Frieden und Freude.

In der zweiten Wahrheit, die von der Ursache des Leidens handelt, stellt der Buddhismus (wie Oldenberg es ausdrückt) eine Frage, die ebenso kühn ist, als die Antwort verworren. Im allge-

meinen ist wohl diese Antwort einfach und klar: Ursache des Leidens ist das Begehren, das sich auf Genuss, auf Wiedergeburt, auf Glück richtet; oder auch ist diese Ursache die Unkenntniss der vier Wahrheiten. Aber schon die älteren Paliquellen geben eine mehr verwickelte Antwort, indem sie die verschiedenen Ursachen zu einer Kette zusammenfassen, und diese Formel der Nidana, worin die Ursachen der Existenz (also des Leidens) aus einander deducirt werden, ist schwer zu verstehen[1]). Sie lautet folgendermaassen. 1. 2. Aus der Unwissenheit (Avijja) entstehen die Gestaltungen (Sankhara, das sind hier die eine folgende Existenz bedingenden Stimmungen). 3. Aus den Gestaltungen entsteht das Bewusstsein (Vinnana, nämlich des noch im Mutterschooss sich Befindenden). 4. Aus dem Bewusstsein entsteht Name und Form (Namarupa, d. i. die Individualität; diesen Begriff hat der Buddhismus mit der Vedantaschule gemein). 5. Aus Name und Form entstehen die sechs Sinne (Salayatana, unseren fünf Sinnen wird Manas als innerer Sinn beigezählt). 6. Aus den sechs Sinnen entsteht Berührung (Phassa, zwischen den Sinnen und der Aussenwelt). 7. Aus der Berührung entsteht Empfindung (Vedana, des Angenehmen und Unangenehmen). 8. Aus der Empfindung entsteht Begierde oder Durst (Tanha). 9. Aus dem Durst entsteht Streben (Upadana, dieses Haften an der Existenz ist viererlei: durch Sinnlichkeit Irrthum, Ritualismus, Egoismus). 10. Aus dem Streben entsteht Werden (Bhava). 11. Aus dem Werden entsteht Geburt (Jati). 12. Aus der Geburt entsteht Verfall und Tod (Javamarana). Umgekehrt wird nun die Aufhebung der Unwissenheit u. s. w. als die Befreiung vom Leiden der Existenz beschrieben. Im einzelnen ist die Reihenfolge mehr oder weniger willkürlich; so wird z. B. nicht selten in buddhistischen Schriften als die Wurzel alles Uebels der Durst genannt, der die achte Stelle einnimmt. Auf die Frage nach dem Subject, das diese einzelnen Aussagen beschreiben, ist die einfachste Antwort, dass die Formel der Nidana sich über drei Geburten ausstreckt, deren zweite bei 3 und dritte bei 11 in der Reihe anfängt. Das Individuum, das sich von 3 bis 10 entwickelt, vom ersten Bewusstsein an bis zum Anfang eines neuen Werdens, hat seinen Vorgänger in dem, dessen Unwissenheit (1) Ursache des Bewusstseins ist, und seinen Nachfolger in dem, dessen Geburt (11) er wieder verursacht. Und so ist die Reihe eigentlich mit 12 nicht

---

[1]) Ausführlich handeln davon Burnouf, Oldenberg u. A.; wichtig ist auch eine kurze Notiz von R. C. Childers als Appendix zu finden in Colebrooke's Misc. Ess. I p. 453—455.

geschlossen; denn jede Existenz schleppt eine andere nach sich, wenn das Nirvana nicht erreicht wird, und setzt sich ad infinitum fort.

Diese Lehre von den Ursachen schliesst zwei Fragen in sich: die nach der menschlichen Individualität und die nach der Bedingung der Wiedergeburt. Was das Erstere angeht, so werden die Eigenschaften und Zustände des Menschen in fünf Gruppen (Skandha) zergliedert. Sie sind: Rupa (28 körperliche Eigenschaften), Vedana (Gefühle, geordnet nach den sechs Sinnen und in angenehme, unangenehme und gleichgültige, mitunter auch in eine Liste von 108 Nummern zerlegt), Sanna (abstracte Gedanken, gruppirt nach den sechs Sinnen, womit man die Eigenschaften wahrnimmt), Sankhara (Vorstellungen, Eindrücke, Stimmungen, deren 52 gezählt werden), Vinnana (Verstand, 89 Nummern). In all diesen Skandha ist aber nichts Dauerhaftes; sie sind wie Schaum, Wasserblasen, Luftspiegelung. Wir haben hier lange Reihen von vergänglichen Zuständen, Functionen, u. s. w., etwas Bleibendes ist darin nicht. Die Individualität ist die vorübergehende Combination der fünf Skandha, eine Seelensubstanz ist darin nicht. Den classischen Ausdruck hat dieser Gedanke in einem Gespräch im Milinda Prasna gefunden, wo der Lehrer Nagasena den König Milinda zur Einsicht führt, dass, wie die einzelnen Theile des Wagens, womit er fuhr, der Wagen selbst nicht sind, und das Wort Wagen bloss ein Wort ist, so auch die menschliche Person in den fünf Skandha nirgends aufzuweisen ist. Im Buddhismus wird (wie Oldenberg treffend entwickelt) nicht das Sein ergriffen, sondern nur das Werden erkannt (wofür hier, wie oft, die Bilder der Wasserfluthen und der Feuerflammen gebräuchlich sind): hier ist es nicht wie in manchen brahmanischen Philosophien die causalitätslose Substanz, sondern die substanzlose Causalität. Gerade aber wegen dieser Läugnung der Seelensubstanz hat Rhys Davids den Buddhismus so hoch gepriesen. Die Seelenlehre sei nämlich eine Form des Animismus, der noch in hoch entwickelten Religionen durchblickt; hiermit aber radical gebrochen zu haben, sei ein Hauptverdienst der buddhistischen Lehre. Wie dem auch sei, so ist es deutlich, dass der Buddhismus nur mit grossen Einschränkungen der Lehre von der Wiedergeburt einen Platz einräumen kann. Eigentlich kann von einer Transmigration nicht die Rede sein, weil beim Auseinandergehen der Skandha die Individualität sich ganz auflöst. Es ist also nur im Anschluss an die populäre Anschauung, wenn die Transmigration anerkannt wird, oder wenn in den Jataka die gegenwärtig lebenden Individuen mit früheren identificirt werden. In Wahrheit kann es keine Seelenwanderung

geben, weil es keine Seele giebt. Was den Menschen überlebt, ist eine sittliche Causalität, die Summe und das Resultat seines Lebens, wodurch wieder eine neue Persönlichkeit ensteht. Diese das Einzelleben absolut bestimmende Macht heisst Karma. Die Aufgabe ist nun, dieses Karma zu vernichten, damit keine neue Geburt mehr verursacht werde.

Die dritte Wahrheit ist die der Aufhebung des Leidens, der Erlösung. Das gewöhnliche Wort dafür ist Nirvana, Verlöschen, was KERN wieder mythisch auf das sich Neigen der Sonne deutet. Diese Lehre ist aber durchaus nicht so eigenthümlich buddhistisch, wie man es oft darstellt. Von einer Erlösung redet die indische Speculation unter verschiedenen Namen (oft heisst sie Moksha). Dass diese Erlösung im Erlöschen des Bewusstseins bestehe, haben wir schon früher gesehen, und ebenfalls dass dabei sowohl an einen noch dem Leben angehörigen Zustand (wenn nämlich der Heilige als Jivanmukti zwar noch mit Körperlichkeit behaftet, aber doch im Princip von weiterer Seelenwanderung befreit ist), als auch an die Vollendung dieser Erlösung im Tode gedacht ist. Dies Alles ist nun im Buddhismus ebenso. Nirvana ist zweierlei: Upadisesha, der Zustand des Heiligen, der die fünf Skandha noch hat, aber bei dem die Begierde, welche ans Leben fesselt, ausgelöscht und Karma vernichtet ist, und Anupadisesha, das Ende alles Lebens beim Tode. In dieser Unterscheidung liegt auch wohl zum Theil die Antwort auf die controverse Frage, ob Nirvana gänzliche Vernichtung oder einen Zustand von Seligkeit bedeute. Die Meisten folgen hierin BURNOUF, der, auf Grund vieler Texte der nördlichen Litteratur und mit Rücksicht auf die Negation der Seele und eines ewigen Wesens im Buddhismus, Nirvana als gänzliche Vernichtung beschreibt. Dem sind aber Andere, wie MAX MÜLLER und RHYS DAVIDS, entgegengetreten und haben viele Texte aus Dhammapada und anderen alten Quellen angeführt, worin Nirvana als ein seliger Zustand inneren Friedens beschrieben wird, das Glück der Seele, die sich erlöst fühlt von den Banden des Leidens. Nun ist es richtig, dass dieses Letztere oft verherrlicht wird, und dass Nirvana die herrliche Seelenruhe des Arhat bedeutet, aber ebenfalls richtig stellt die erstere Ansicht die Vernichtung im Tode (la mort sans phrase, wie KERN sagt) als die eigentliche Meinung hin. Nun hat aber die officielle Dogmatik zwischen diesen beiden Hauptansichten keine Wahl treffen wollen. Dies ist zuerst eingehend und wohl auch endgiltig durch OLDENBERG nachgewiesen worden, der den Abstentionismus der buddhistischen Lehre, wie in anderen Punkten, so

namentlich in diesem hervorhebt. Die Fragen nach dem Ich, und ob der vollendete Heilige nach dem Tode fortlebe oder nicht, bleiben unentschieden: der erhabene Buddha hat die Antwort nicht geoffenbart. So bleibt der Weg zur Entscheidung offen, und interessant ist es einer der ausführlichen nördlichen Schriften zu entnehmen, dass auch in der späteren Zeit der Schulbildungen in der nördlichen Kirche entgegengesetzte Ansichten laut wurden [1]).

Die vierte Wahrheit (vom Weg der Erlösung) ist die Ergänzung der dritten, wie die zweite die der ersten. Sie beschreibt die zahlreichen Uebungen, welche zu dem Ziel führen. Hier sind nun Theorie und Praxis innig verbunden, wie in der medicinischen Wissenschaft und Kunst (der nach der Meinung Kern's manche dieser Schemata entlehnt sind), wie in der indischen Philosophie im allgemeinen, wo Speculation und Askese zusammen gehen. Die verschiedenen Betrachtungen, Uebungen und Eigenschaften, welche den frommen Wandel ausmachen, werden in langen Listen dargelegt. So kennt Lalitavistara 108 solcher Hauptpunkte der Dharma. Eine der wichtigsten Palisutta (Mahaparinibbana S.) zählt die sogenannten sieben Schätze der Dharma auf: die vier ernsten Betrachtungen, der vierfache Kampf gegen die Sünde, die vier Wege zur Heiligkeit, die fünf sittlichen Kräfte, die fünf geistigen Organe, die sieben Arten der Weisheit, der erhabene achttheilige Pfad. Von diesen sieben Listen ist nur die letzte von grosser Wichtigkeit; eine andere Palisutta ist ganz diesem achttheiligen Pfad gewidmet, welcher die Augen öffnet, Einsicht bewirkt, zum Seelenfrieden, zur höheren Weisheit, zur völligen Erleuchtung, zum Nirvana führt. Die acht Glieder sind: rechter Glauben, rechter Entschluss, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Aber noch andere Uebungen finden wir ausführlich beschrieben. Darunter sind besonders wichtig die Speculationen, durch welche der Geist mit Unterdrückung der sündigen Neigungen (Klesa) sich in sich selbst versenkt, grübelt, abstrahirt, sich concentrirt. Diese Uebungen, die der Buddhismus wieder mit der Yoga gemein hat, heissen nach ihren verschiedenen Arten und Stufen Vimoksha, Samadhi, Samapatti, der allgemeinste Name ist Dhyana. Diese verschiedenen Grade werden mit den subtilsten Unterscheidungen angegeben. Dass Dhyana den sich Versenkenden in höhere Sphären versetzte, wurde zuerst geistig, später materiell von höheren Welten verstanden. Spielt hier ein magischer Gedanke

---

[1]) Aus Saddharma Langkavatara bei Burnouf, Introd. p. 459.

herein, so müssen wir auch diese Seite hervorheben und haben keineswegs Grund, alles Magische als eine dem Wesen des Buddhismus fremde Entartung zu betrachten. Die höchste Stufe auf dem Pfad der Heiligkeit zeichnet sich dadurch aus, dass der Arhat, der sie erreicht hat, lebendig erlöst, des Nirvana theilhaftig wird, aber zugleich über Zauberkräfte verfügt. Bei mehreren Uebungen tritt diese Seite besonders hervor. Einige dieser Uebungen können vorwiegend als Hilfsmittel der Meditation gelten: so die sehr verwickelte Kunst, den Athem längere Zeit anzuhalten und die Athemzüge zu regeln, das sich Vergegenwärtigen der ekelhaften Gestalt einer Leiche u. s. w. Bei anderen aber ist die Erlangung übermenschlicher Macht der ausgesprochene und einzige Zweck, so bei der merkwürdigen Uebung mit den 10 kosmischen Kreisen oder Universalcirkeln. Diese Uebung besteht darin, dass man auf einen Kreis von Erde, Wasser, Feuer u. s. w. so lange starr die Augen richtet, dabei über die kosmische Bedeutung dieses Elements meditirend, bis man in einen magnetischen Zustand kommt und die Kreise ebenso gut mit geschlossenen als mit offenen Augen sieht. Wer diese Betrachtungen macht, ist auf dem Weg übermenschliche Fähigkeiten zu erlangen. Diese kosmischen Kreise sind der nördlichen Kirche verloren gegangen, in der dagegen die Zauberformeln (Dharani) sehr im Gebrauch sind. Schon mehrfach war im Obigen von Stufen im Wandel der Heiligung die Rede. Die älteren Texte stellen diese Lehre nicht in den Vordergrund, ganz aber fehlt sie dort nicht. Es werden vier Classen aufgeführt und in Kürze folgendermaassen charakterisirt. Zuerst kommen die Sotapanna, die in die Bahn der Heiligung gelangt sind, indem die drei Bande bei ihnen vernichtet sind; sie sind der künftigen Erlösung sicher, müssen aber noch mehrere Existenzen durchlaufen, in niedere Welten aber (Höllen, Gespensterwelt, Thierwelt) werden sie nicht mehr kommen. Dann folgen die Sakadagami, bei denen Begierde, Hass und Wahn auf ein Minimum reducirt sind; sie kehren nur noch einmal auf die Welt zurück, bevor sie das Ende des Leidens erreichen. Die nächste Stufe ist die der Anagami, die nicht mehr auf dieser Welt, aber noch einmal in der Götterwelt wiedergeboren werden und da das Nirvana erreichen. Obenan aber stehen die lebend Erlösten, die das Nirvana schon besitzen, die Arhat, denen auch verschiedene übermenschliche Kräfte und Kenntnisse (z. B. die fünf Abhidjna) zukommen. Die drei niederen Stufen sind auch den Laien, die Arhatwürde dagegen nur den Mönchen zugänglich, und zwar ist es dabei nicht nöthig, dass man vorher die anderen Stufen durchgemacht habe.

Unsere Darstellung der Dharma wäre ohne einen Blick auf die Moral des Buddhismus unvollständig. Sie liegt uns vor zum Theil wieder in allerlei schulmässigen Vorschriften, so ausgearbeitet, dass man nicht ohne Grund von dem Methodismus und der Casuistik des Buddhismus redet, zum Theil aber in schönen Maximen und ansprechenden Erzählungen. Eine einheitliche Auffassung muss man in dieser Moral nicht suchen, und auch hier ist viel indisches Gemeingut in den Buddhismus übergegangen. Wenden wir uns zu den besonderen Vorschriften. Die wichtigsten sind in einem Dekalog (Dasasila) zusammengefasst, der freilich nicht eben viel Neues enthält. Die fünf ersten Verbote sind: kein lebendes Wesen tödten, nicht stehlen, keinen Ehebruch begehen (für Mönche, überhaupt keine Frau berühren), nicht lügen, keine berauschende Getränke trinken. Die fünf folgenden gelten nur für Mönche; sie verbieten Mahlzeiten zu ungewöhnlicher Zeit, Theilnahme an weltlichen Vergnügungen, Putz und Wohlgeruch, ein weiches Bett, das Annehmen von Geld. In einem etwas abweichenden Dekalog werden die Sünden in Sünden des Leibes, der Worte und der Gedanken eingetheilt. Im einzelnen sind diese Vorschriften sehr casuistisch ausgearbeitet [1]. Auch für die Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Mann und Weib, Freunden, Herrschaft und Dienerschaft, Mönchen und Laien sind je zweimal fünf oder sechs Regeln gegeben. Dass die buddhistische Moral verschiedene Seiten hat, geht u. A. deutlich aus der dem Buddha zugeschriebenen wiederholten Ermahnung hervor, Samadhi (Sichversenken), Panna (Weisheit) und Sila (Rechtschaffenheit) mit einander zu vereinigen, eine Trias, welche Rhys Davids mit der von Glauben, Vernunft und Werken im Christenthum vergleicht. Am wichtigsten aber ist das Verhältniss der activen und passiven Seite des sittlichen Lebens im Buddhismus. Von Wohlwollen, Mitleid, Barmherzigkeit, Theilnahme, Milde, Wohlthätigkeit, Liebe enthalten die Geschichten der früheren Existenzen Buddha's, wie die anderer buddhistischen Heiligen (Purna, Kunala u. A.) rührende Züge; auch Dhammapada und andere Schriften preisen solche Tugenden, Liebe, die den Hass überwindet u. s. w. Auf der anderen Seite aber wird der Werth dieser Leistungen herabgedrückt. Sie mögen nützlich sein, aber nur auf einer niederen, vorbereitenden Stufe; der Bodhisatva übt sie, der Buddha nicht mehr; ja diese thätige Sittlichkeit für die höchste zu halten, ist geradezu ketzerisch. Wie der Buddhismus fast ausschliesslich Ver-

[1]) Ausführlich hierüber Spence Hardy, Manual ch. X.

bote und keine Gebote giebt, so ist für den eigentlichen Heiligen, den Mönch, die Sittlichkeit rein negativ; auch das Handeln ist eine Fessel, von der er befreit ist; je mehr er einem Todten gleicht, desto höher ist er gestiegen. Hat die buddhistische Moral manche schöne Seiten, durch den Ernst, den sie mit der Sorge um das eigene Heil macht, auch im Kampf mit dem Versucher Mara, sowie durch die Tugendlehre, welche sie in Wort und Beispiel predigt, so hat sie ihre dunkeln Schattenseiten in der Unterschätzung dieser Tugend, aller socialen Verhältnisse und jeder activen Sittlichkeit. Davon sind die nothwendigen Folgen das Fehlen eines positiven Pflichtgefühls, die Verachtung der Arbeit, der Frau und aller Bedingungen des irdischen Lebens. Die Aufgabe ist nicht zur Welt Stellung zu nehmen, sondern aus der Welt zu flüchten. Diese negative Moral macht so sehr das Wesen des Buddhismus aus, dass es widersinnig ist, mit Ed. von Hartmann zu meinen, dieser Charakter sei wohl abzustreifen und vom Buddhismus in der Zukunft eine tüchtige Mitarbeit an den positiven Zielen der Menschheit zu erwarten.

§ 74. Samgha.

Die Gemeinde Buddha's ist ein Orden von Bettelmönchen. Der wahre Buddhist hat der Welt entsagt, freilich nicht um als Einsiedler in absoluter Absonderung zu leben, sondern um sich einer mönchischen Congregation anzuschliessen. Der gebräuchlichste Name, den er trägt, ist Bhikshu, was weniger gut durch Priester als durch Mönch, Mitglied des Ordens übersetzt wird. Im Bestehen und in den Regeln dieses Ordens ist wieder nichts, was dem indischen Leben ganz fremd war. Der Kreis der Sakyasöhne war einer Schule ähnlich, welche sich um einen berühmten Brahmanen sammelte, und auch von frommen Eremiten (Sramana, Sannyasin, oder welche Namen sie haben mochten) haben wir bereits vor dem buddhistischen Zeitalter mehrmals reden müssen. Eigenthümlich aber war im Buddhismus vor Allem, dass der Kreis den Stifter überlebte, und dass die Schüler, auch nach dem Tod des Lehrers, ohne sichtbaren Mittelpunkt vereinigt blieben. Denn der Buddha hat keinen Nachfolger, die Gemeinde kein Haupt. Die geistige Vergegenwärtigung der Person des Stifters mag als Motiv in der individuellen Frömmigkeit nachwirken, eigentlich lebt Buddha nur in der von ihm gepredigten Lehre fort; indem sie dieser anhangen, erlösen die Mönche sich selber, sie haben ihr Licht in sich selbst.

So giebt es auch in dem Mönchsorden keine Centralisation. Niemand hat die Leitung des Ganzen; die Mönche, die sich an einem Ort befinden, treten zusammen; höchstens bilden die aus derselben Nachbarschaft eine Diöcese, aber zu einer weiteren Einheit kommt es nicht. Die höchste Autorität bleibt im Orden das Wort des Buddha, und durch eine gebräuchliche Fiction werden auch später eingeführte Regeln ihm zugeschrieben. Unter den vielen Bedingungen für das Gedeihen des Ordens, welche Mahaparinibbana-Sutta aufführt, gehört das Festhalten an dem Althergebrachten, das Beharren in den Ordnungen, welche Buddha festgesetzt hat.

Die Aufnahme in den Orden ist nicht schwer. Schon im siebenten oder achten Jahre kann man als Schüler (Sramanera) zugelassen werden, aber erst mit 20 Jahren die Weihe empfangen. Die Ceremonie der Ordination (Upasampada) ist höchst einfach; in einer Versammlung von wenigstens zehn Mitgliedern werden dem Candidaten die feststehenden Fragen vorgelegt, und nachdem diese befriedigend beantwortet sind, und keiner der Anwesenden Einsprache erhebt, wird er von einem älteren Mönch eingeführt und von der Versammlung angenommen. Die einzige Hierarchie unter den Brüdern macht die Anciennetät und der Besitz der Arhatwürde. Unter den Fragen, die dem Novizen vorgelegt werden, ist auch die nach etwa vorhandenen Hindernissen. Diese, sind mannigfach: Vater-, Mutter- oder Arhatmörder, die welche den Buddha verwundet oder Schisma in der Gemeinde angerichtet haben, die welche an gewissen Krankheiten leiden, hauptsächlich aber die, welche nicht sui juris sind (Sklaven, Schuldner, Soldaten und die, welche keine Erlaubniss von ihren Eltern erlangen konnten) werden nicht zugelassen. Im einzelnen werden diese Bestimmungen durch allerlei Erzählungen illustrirt. Auf der anderen Seite ist auch der Austritt aus dem Orden leicht. Dem Mönch, dem die sinnliche Begierde, oder das Verlangen nach seinen Verwandten, oder was ihn sonst an die Welt fesselt, zu stark wird, oder den ein Zweifel an der Wahrheit beschleicht, steht es allezeit frei in die Welt zurückzukehren, und dies wird ihm so wenig verdacht, dass er sogar als Laienbruder mit dem Orden in freundlicher Beziehung bleiben kann.

Die Ausrüstung des Mönchs ist überaus einfach. Er hat drei Kleidungsstücke: ein Unterkleid, ein Ueberkleid und eine Kutte; die Farbe ist im Süden gelb, im Norden röthlich. Eigentlich soll er diese Kleider aus schmutzigen Fetzen, die er aufgelesen hat, verfertigen, aber diese Regel ist wohl nie allgemein befolgt worden. Andere Kleider, Schuhe, Sonnenschirm u. s. w. sind verbotener

Luxus; gegen die bei anderen Mönchen vorkommende Gewohnheit des Nacktgehens hat aber der Buddhismus protestirt. Weiter hat der Bhikshu Rasiermesser, Nadel, Gürtel, Sieb, damit er mit dem Wasser keine Insecten hinunterschlucke, vielfach einen Zahnstocher, einen Rosenkranz, immer eine Bettelschale, indem er von Haus zu Haus, bei Reich und Arm umhergehend, die nöthige Nahrung zusammenbetteln muss. Geld darf er unter keinen Umständen annehmen, aber auch bei seinem Rundgang, um Speise zu sammeln, muss er sich jeder Zudringlichkeit enthalten, ja eigentlich darf er gar nicht fragen, sondern sich nur zeigen. Während ihm für gewöhnlich grosse Mässigkeit im Essen vorgeschrieben ist, darf er in Krankheiten als Ärznei manches sonst Verbotene geniessen; die Aufzählung dieser Mittel gestattet einen Blick in die indische Pharmakopöe.

Was die Wohnung betrifft, so giebt die Bestimmung, welche es dem Mönch zur Pflicht macht unter freiem Himmel, in der Wildniss oder auf Kirchhöfen, unter dem Schatten eines Baumes zu leben, uns kein Bild der Wirklichkeit. Diese zeigt uns viel mehr die Mönche, und das nicht bloss in der Regenzeit, in Hütten oder Häusern, oft zusammenwohnend in stattlichen, meist von reichen Gönnern gestifteten und mit Versammlungsräumen, Vorrathskammern, Speisehallen, Badezimmern gut versehenen Klöstern (Vihara, Samgharama). Die wandernden Mönche fanden in solchen Klöstern Aufnahme. Wenigstens für die spätere Zeit ist die Blüthe dieser Klöster, die vielfach Mittelpunkte von Gelehrsamkeit waren, durch die Berichte der chinesischen Pilger bezeugt. Dass die Mönche sich übrigens mit keiner Arbeit befassten, brauchen wir nicht hervorzuheben; ausser dem täglichen Almosengang bestand ihre Beschäftigung in geistigen Uebungen, vornehmlich in den der Dhyana, und dem Lesen oder Abschreiben der heiligen Bücher.

Zweimal monatlich fand eine Versammlung der in der Nachbarschaft verweilenden Mönche statt, am Voll- und Neumondstag. Die Ordnung dieser Versammlung giebt die Pratimoksha-Formel: das Wort ist von unsicherer Bedeutung, es wird als Formel der Entlastung (nämlich vom Gewicht der Sünde durch Beichte und Absolution), oder als Formel zur Vertheidigung (Panzer gegen die Anfechtungen der Sünde), oder mehr allgemein als Gemeindeordnung erklärt. Jedenfalls stammen die darin enthaltenen Regeln aus alter Zeit, da sie bei beiden Abtheilungen der Kirche fast ganz dieselben sind. Bei dieser Liturgie muss meistens der Aelteste die Fragen stellen, worauf dann die anderen antworten. Sie hat 10 Theile. 1. Vorläufige

Untersuchung, ob die gesetzlichen Bedingungen da sind, um eine Versammlung zu halten. 2. Einleitung. 3. Behandelt die Sünden, die mit Verstossung aus dem Orden gestraft werden. 4. Die, wegen welcher man einige Zeit ausgestossen, später aber wieder aufgenommen wird. 5. Die zweifelhaften Fälle. 6. Die Vergehen, wegen welcher irgend ein Stück des Besitzes confiscirt wird. 7. Die, welche man büssen muss. 8. Die, welche man beichten muss. 9. Die Sachen, die passend sind. 10. Dasjenige, was zur Schlichtung von Streitigkeiten gehört. Wie aus dem Obigen hervorgeht, ist der Zweck dieser Zusammenkünfte die Beichte; es wurde aber späterhin Sitte, schon vorher zu beichten, damit man mit keiner ungesühnten Schuld zur Versammlung komme. Dennoch war auch dann die Recitation der Pratimoksha den Mönchen als Erinnerung an ihre Pflichten und zur gegenseitigen Controlle in der Gemeinschaft nützlich. Im einzelnen werden wir die hier gegebenen Bestimmungen nicht aufführen. Zutritt zur Versammlung hatten nur die Mönche; weder Laien, noch Novizen, noch Nonnen. Die vier Hauptsünden, wegen welcher man ipso facto und für immer aus dem Orden gestossen wird, sind Coitus, Diebstahl, Mord, und wenn man fälschlich vorgiebt die übermenschliche Macht und Einsicht eines Arhat zu besitzen. Von den anderen Vergehen und passenden oder unpassenden Sachen sind wieder lange Listen gemacht, worunter zahlreiche Vorschriften, wie man essen, spucken solle u. s. w. Trotz der Verwahrung Oldenberg's können wir nicht umhin „diesen ernsten und ängstlichen Gehorsam gegen das Gebot auch in den geringsten Dingen flach und klein“ zu achten. Einmal im Jahre, am Ende der stillen Zeit, wird ausserdem noch eine Versammlung gehalten, die Pavarana heisst, worin jeder die anwesenden Brüder einladet, ihm seine etwaigen noch nicht gesühnten Vergehen bekannt zu machen, damit er sie sühnen könne.

Ist also die Gemeinde wesentlich eine Congregation von Mönchen, so ist durch die Zulassung von Nonnen und von Laienbrüdern eine doppelte Concession gemacht worden. Wir sahen bereits wie niedrig der Buddhismus vom Weibe dachte, und dies zeigt sich auch deutlich an der Art und Weise, wie der Nonnenorden geregelt wurde. Die Mönche und Nonnen bilden nicht eine, sondern zwei Gemeinden; die Nonnen sind in allen wichtigen Acten den Mönchen untergeordnet, die acht hohen Ordnungen, welche für sie gelten, schärfen vor Allem die Ehrfurcht ein, welche sie den Mönchen schuldig sind. Ihr Leben glich dem der Mönche; ihre Zahl und Bedeutung blieb aber immer gegen die der Mönche gering.

Wenn das höchste Ziel nur im Mönchsleben erreicht werden kann, und dieses Leben eigentlich die allgemeine Bestimmung ist, so ist es deutlich, dass es eine Inconsequenz ist Laien Antheil an den geistigen Gütern zu geben. Dennoch wird dies wohl von Anfang an geschehen sein. Die Verhältnisse selbst machen ja eine Congregation von Bettelmönchen für ihren Unterhalt vom Wohlwollen frommgesinnter Laien abhängig, und so preist z. B. die Buddhalegende die Freigebigkeit vermögender Hausbesitzer und Fürsten. Diese Laienfreunde der Mönche bildeten aber keine eigentliche Gemeinde. Es giebt keine Ceremonie, wodurch der Upasaka (Verehrer) und die Upasika (Verehrerin) als solche aufgenommen werden; sie mögen in Gegenwart eines Mönchs die Formel der Zuflucht zur Trias ausgesprochen haben, als feststehender Act ist dies nicht in das Gemeinderecht aufgenommen. Ihnen werden die fünf Hauptgebote auferlegt, oder besser noch empfohlen; denn es giebt keine Disciplin, welche über Gehorsam oder Ungehorsam wacht. Factisch ist jeder Gönner der Mönche, der ihnen Gaben reicht oder sie zur Mahlzeit einladet, Laienbruder. Dass es dabei nöthig war, diese vor Unbescheidenheit und Missbrauch von Seiten der Mönche zu schützen, beweisen viele Warnungen in den Texten. Schliesslich hatten aber die Mönche nichts über sie zu sagen: die einzige Strafe, womit sie sie belegen konnten, war, keine Almosen von ihnen anzunehmen, sondern den Topf umzukehren. Merkwürdig ist nun, dass dies nicht wegen sittlicher Vergehen geschah, sondern bloss wegen Beleidigung der Mönche und Schädigung der Gemeinde. Falls der so Abgeschnittene sich wieder mit der Gemeinde aussöhnte, wurden ohne weiteres seine Gaben wieder angenommen. Das Verhältniss zwischen Mönchen und Laien ist eine der schönen Seiten des Buddhismus. Den Mönch, der innerlich der Welt entsagt hat, führt sein Almosengang regelmässig in die Häuser der Weltleute, und für diese ist seine Erscheinung eine lebendige Predigt und Aufforderung zum höheren Leben. Freilich ist der Maassstab für die Laienfrömmigkeit, welche ausschliesslich nach der Freigebigkeit gegen die Congregation gemessen wird, keineswegs erhaben.

Eigentliche Cultusacte waren dem ursprünglichen Buddhismus fremd. Den Göttern zu dienen, fällt dem Bhikshu gar nicht ein; eher meint er, dass die Götter ihm dienen, wenn er Arhat ist. Die Beichtversammlungen sind denn auch keine Acte religiöser Verehrung. Sie sind auch bloss den Mönchen zugänglich. Nun hat aber der Buddhismus aus den Gebräuchen anderer Secten mehrere Feste herübergenommen, so die Feier eines Ruhetags viermal im

Monat (Uposatha), also eine Art von Sabbat. Da wurde dann von Mönchen auch für Laien gepredigt und die Schriften erklärt. Auch andere Feste, z. B. bei Anfang der drei Jahreszeiten, hatten die Buddhisten mit den anderen Indern gemein, während der Hauptereignisse aus dem Leben des Meisters jährlich gedacht wurde. Mit alledem war aber dem Bedürfniss nach eigenen Cultusobjecten nicht genügt, und diese waren eine Lebensfrage für den Buddhismus. Gewiss stammt die Verehrung solcher Objecte aus späterer Zeit und wird angesehen als etwas, das einer niederen Sphäre angehört und für Laien bestimmt ist, aber die gewöhnliche liturgische Fiction schreibt die Hauptbestimmungen darüber dennoch dem Buddha zu. So soll der Buddha, als vier heilige Pilgerorte, die Stätten angewiesen haben, wo er geboren wurde, wo er die höchste Einsicht erreichte, wo er zuerst gepredigt hat, wo er zum Nirvana eingegangen ist, wobei bemerkt werden muss, dass Kapilavastu, Gaya, Benares, Kusinagara schon bei den Indern heilige Orte waren. Weiter soll er die Reliquien, die zu verehren seien, in drei Classen geordnet haben: körperliche Ueberbleibsel (Saririka); was zu Ehren eines Heiligen errichtet oder gemacht wird (Uddesaka); Gegenstände, die ein Heiliger gebraucht hat (Paribhogika). In den Zeiten der chinesischen Pilger stand der Reliquiendienst in voller Blüthe, und auch die singhalesischen Chronisten melden Vieles davon. Welch' grosser Werth den körperlichen Reliquien des Buddha beigemessen wurde, sahen wir in der Erzählung von seiner Bestattung. Eigene Capellen, die etwas von diesen Ueberbleibseln, oder von denen anderer Heiligen enthalten, heissen Stupa und sind in den buddhistischen Ländern in grosser Zahl errichtet worden, wie dort auch Heiligthümer mancher Art (der allgemeine Name dafür ist Caitya) vorkommen. Die Gaben, die man darbrachte, bestanden meistens aus Blumen und Weihrauch. Uebrigens werden die Fussstapfen, der Schatten, der Betteltopf, der Zahn Buddha's besonders verehrt; noch im Jahr 1858 wurde auf Ceylon für diesen Zahn ein grosses Fest gefeiert. Die Buddhabilder zeigen den Buddha sitzend auf dem Lotus, mit überaus ruhigem Ausdruck. Dies Alles gehört aber mehr zur späteren Geschichte des Buddhismus; hier wurden bloss die Hauptsachen angeführt, um zu zeigen, dass auf die Dauer auch diese Religion einen populären Cultus nicht entbehren konnte.

§ 75. Der Buddhismus in Indien.

Wie verhältnissmässig reich, aber zugleich wie unhistorisch die Quellen sind, woraus wir unsere Kenntniss der buddhistischen Kirchengeschichte schöpfen müssen, haben wir bereits bei der Uebersicht über die Litteratur gesehen. Die südliche Ueberlieferung kennen wir nur von der Seite der Mönche von Mahavihara auf Ceylon, die nördliche dagegen aus verschiedenen Kreisen. Die eine wie die andere ist aber so ziemlich das gerade Gegenbild reiner Geschichte. Dazu weichen sie in den wichtigsten Punkten von einander ab. So erzählen die südlichen Quellen von drei Concilien; das erste soll gleich nach Buddha's Tod, das zweite 100 Jahre später unter König Kala Asoka und das dritte abermals 118 Jahre nachher unter Asoka dem Maurya stattgefunden haben. Die nördliche Geschichte weiss nur von einem Asoka und also in dieser Periode nur von zwei Concilien. Die Geschichte dieser Kirchenversammlungen ist übrigens fabelhaft genug. Das erste Concil wurde gleich nach dem Tode des Meisters gehalten zu Rajagriha. Unter Leitung des Kasyapa waren 500 Mönche anwesend, unter denen, ausser dem Vorsitzenden, Upali und Ananda sich besonders auszeichneten, indem Upali die Bestimmungen des Herrn in Betreff der Vinaya und Ananda die in Betreff der Dharma mittheilte. Uebrigens ward Ananda, wiewohl der Gelehrtesten einer, nur zögernd zugelassen, einmal weil er noch nicht Arhat war, und sodann weil er versäumt hatte, den Herrn zu bitten, sein Nirvana zu verschieben, weil er um keine nähere Belehrung über Haupt- und Nebenpunkte der Disciplin gefragt, die Institution eines Nonnenordens angerathen und sich in seinem intimen Verkehr mit Buddha verschiedener Vergehen schuldig gemacht hatte, über die er ungenügend sich verantworten konnte. Dieser ganzen Geschichte des ersten Concils hat Kern eine äusserst geistreiche mythische Deutung gegeben. Nach dem Sonnenuntergang (Nirvana) herrscht das Helldunkel (Kasyapa), dessen natürlicher Feind der Mond (Ananda) ist. Auf dieses Helldunkel versammeln sich nun die Sterne (Arhat), worunter der Mond mit besonderem, wenn auch entlehntem Glanze leuchtet, und so strahlt auch nach dem Sonnenuntergang noch Licht vom Himmel; die Lehre Buddha's lebt fort in der Congregation.

Von mehr dogmatischer Bedeutung ist schon das zweite Concil. Es hatten nämlich die Vrijisöhne, Mönche zu Vaisali, in zehn Punkten eine laxere Praxis erlaubt, als es mit der Disciplin Buddha's sich vertrug; nach längerem Hin- und Herreden mit mehreren berühmten

Doctoren wurden sie auf dem Concil der 700 Seniores zu Vaisali verdammt. Wiewohl auch hier von einem historischen Ereigniss kaum die Rede sein kann, und die zehn controversen Punkte ganz unbedeutend sind, so ist die Erzählung von diesem zweiten Concil darum wichtig, weil diese, durch die Sthavira verurtheilten Vrijimönche in einer späteren Secte fortlebten, oder richtiger, weil zur Erklärung des Schisma dieser späteren Mahasanghika die dogmatische Fabel dieses zweiten Concils erfunden ward.

Die Geschichte der Kirche ist die vieler Lehrer, Patriarchen der Kirche, die in fortlaufender Reihe die ächte Lehre überliefern und aufrecht erhalten, in deren Aufzählung aber die nördliche und die südliche Kirche so weit wie möglich von einander abweichen. Uebrigens wird besonders ihre Zaubermacht hervorgehoben, von der wir die albernsten Erzählungen aufgezeichnet finden. Mehr geschichtlichen Boden bekommen wir erst unter die Füsse mit der Regierung des Königs Asoka von der Mauryadynastie. Das unter ihm gehaltene Concil, wobei unter Leitung des Tishya Maudgaliputra Missbräuche im Kloster zu Pataliputra gerügt wurden, können wir als unhistorisch bei Seite lassen. Es ist uns mehr um die Stellung des Königs zum Buddhismus zu thun, wovon seine schon oben erwähnten Edicte Zeugniss geben. Diese Edicte des Königs Devanampriya Piyadassi, wie er sich da nennt, liefern uns freilich nicht viel Material über den Zustand des Buddhismus in seinem Reich. Sie lehren uns den Fürsten als Gönner des Buddhismus, aber ebenso auch anderer Mönchsorden kennen. Er predigt die äusserste Toleranz in seinem Reich und schützt alle Religionen, wiewohl er sich persönlich zu der buddhistischen Dharma bekennt, die Congregation seiner Sympathie versichert und ihr Bücher über den Glauben schenkt. Was ihn zu dieser Begünstigung bewogen hat, ob etwa politische Motive, können wir kaum ahnen; jedenfalls hat er für die buddhistische Kirche noch mehr gethan als Constantin für die christliche. Nach seiner Bekehrung — die Ueberlieferung lässt ihn eine wilde Jugend durchleben — lag ihm die Blüthe des Glaubens ganz besonders am Herzen, er soll sogar 84000 Stupa errichtet haben. Man will aber wissen, dass gegen Ende seiner Regierung eine Reaction eintrat, indem seine unsinnigen Schenkungen an die Congregation den Staatsschatz ruinirten. Besonders wichtig ist die ihm zugeschriebene Mission nach Ceylon, wohin er seinen Sohn Mahendra, um einen Zweig des heiligen Bodhibaums zu pflanzen, und später auch seine Tochter, um den Nonnenorden zu stiften, absandte. Mahendra wurde der Apostel der Insel; er bekehrte wie mit einem Zauberschlag den

König Tishya und viele Tausende. Auch hier wurde der Orden durch Schutz und Gaben der Fürsten mächtig und reich; mehrere Klöster wurden errichtet, worunter allerdings später auch Spaltungen vorkamen, namentlich zwischen dem ältesten Kloster Mahavihara und dem von Abhayagiri. Der südliche Kanon, den wir besitzen, ist der auf einem Concil der ersteren Partei fetgesetzte.

Die Periode nach dem Tode Asoka's (ungefähr 230 v. Chr.) ist die der Ausbreitung des Buddhismus, auf Ceylon, in Afghanistan, Baktrien, ja bis nach China. Die Maurya herrschten bis ungefähr 180 v. Chr. Auf sie folgte die Sungadynastie, deren Stifter Pushyamitra den Buddhisten feindlich gewesen sein soll. Gleichzeitig mit den Sunga (180—70 v. Chr.) herrschten im Nordwesten Indien's, wie in Kabul und Baktrien, griechische Fürsten, worunter Menander (um 150 v. Chr.), der als Milinda in der buddhistischen Litteratur gut angeschrieben steht, vornehmlich durch sein Gespräch mit dem Lehrer Nagasena (den man ohne Grund mit dem berühmten Nagarjuna identificirt). So war der Buddhismus schon in dem letzten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in diesen Gegenden, wie auch in Baktrien, sehr verbreitet. Gegen Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. stifteten skythische Fürsten im Nordwesten Indien's ihr Reich. Unter diesen war Kanishka (78 n. Chr.) dem Buddhismus zugethan; er veranstaltete gegen 100 n. Chr. ein grosses Concil, unter Leitung der Lehrer Parsva und Vasumitra, zur Feststellung des Kanon, welcher nun für die nördliche Kirche definitiv fixirt wurde. Allerdings wurde dieser Kanon nicht immer durch alle Parteien anerkannt; so hat die Mahajanalehre, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen, das Bedürfniss nach einem eigenen Kanon empfunden, worin wohl etliche alte Schriften aufgenommen waren, der aber im ganzen eine ganz neue Auffassung der Lehre enthielt, und worauf sogar die Dreitheilung des Tripitaka nicht mehr passte.

Das Hervortreten dieser Mahajanalehre ist das wichtigste Ereigniss der buddhistischen Kirchengeschichte in den Jahrhunderten nach Kanishka. Von alters her hatten Secten in der Kirche existirt, deren Zahl mehr conventionell als richtig auf achtzehn angegeben wird; wir erwähnten z. B. schon die Spaltung, welche Veranlassung zum zweiten Concil gewesen sein soll. Die Bedeutung dieser Secten tritt aber ganz in den Schatten gegen die grosse Spaltung in Anhänger der Hina- (kleinen) und der Maha- (grossen) -Jana, welche in der nördlichen Kirche entstand. Die Hinajanisten oder Sravaka (Schüler) waren die Altgläubigen, deren Ideal das Mönchsleben war; die Mahajanisten dagegen vertieften sich in allerlei Speculationen über die drei

Körper Buddha's, über die Leerheit, über einen höchsten Gott (Adibuddha) u. s. w., wobei diese Schule mehrfach in scharfen Gegensatz zu den ächt buddhistischen Anschauungen trat. Sie erklärt oft das Nirvana des Herrn nur als Schein und macht aus Buddha den Gott der Götter; sie bleibt nicht bei dem passiven Mönchsideal stehen, sondern stellt die activen Paramita (vor Allem Barmherzigkeit) obenan, zieht also das Handeln wieder dem Nichthandeln vor; sie wischt die scharfe Grenzlinie zwischen Mönchen und Laien aus und bewegt sich also in der Richtung vom Mönchsorden zu einer wirklichen Gemeinde; sie unterscheidet drei Heilswege (Vehikel, Jana), den der Hörer (Frömmigkeit), den der Pratyekabuddha (Philosophie und Askese), den der Bodhisatva (Barmherzigkeit gegen alle Wesen), lässt aber schliesslich (wenigstens ist dies die Lehre des Saddharma Pundarika) diese drei Wege in den einen Weg der Bodhisatva, wozu also Alle bestimmt sind, zusammenfliessen; sie legt endlich allerlei Verrichtungen, z. B. dem Baden im Ganges und dem Zauberwesen, wieder hohe religiöse Bedeutung bei. In beiden Hauptrichtungen werden nun je zwei Schulen unterschieden. Zur Hinajana gehören die Vaibhashika und die Sautrantika; diese halten an der Sutra fest, während jene in die Abhidharmaschriften den Schwerpunkt verlegen; übrigens sind sie noch in allerlei erkenntnisstheoretischen Fragen, subtilen Philosophemen über das Ich, das Nicht-Ich u. s. w. uneinig. Die Mahajanisten spalten sich in Jogatsjarja und Madhyamika, welche wieder in verschiedene Unterabtheilungen zerfallen. Extremer Idealismus (mit dem Vedanta zu vergleichen) ist die Lehre der Madhyamika, welche das Sein, die Substanz läugnen und das Nichtsein der Dinge aussagen [1]). Dieses System wird dem grossen Lehrer Nagarjuna zugeschrieben, der um 100 n. Chr. in Südindien geboren wurde, und dessen Ruhm den aller anderen buddhistischen Lehrer überstrahlt, wie hoch auch die Namen anderer Kirchenväter, wie Arjasanga, Arjadeva, Dignaga, Vasubandhu, Dharmakirti, über welche man allerlei, nur leider wenig Geschichtliches, bei Taranatha finden kann, gefeiert werden.

Authentische Nachrichten über die Zustände des Buddhismus verdanken wir den chinesischen Pilgern Fahian (400 n. Chr.), Sungyun (518 n. Chr.), Hiuentsang (629 n. Chr.), die Indien bereisten, um im Vaterlande ihrer Religion ihren Glauben zu stärken und von dort Bücher und Reliquien zu holen. Auf die allgemeine Bedeutung dieser Reiseberichte, vornehmlich von Hiuentsang, ist schon in der

[1]) Die beste und ausführlichste Behandlung dieser Schulen, wie des Gegensatzes zwischen Hina- und Mahajana ist zu finden bei Wassiljew.

Litteraturübersicht hingewiesen worden. Grösstentheils besuchten diese Pilger dieselben Gegenden; allein Südindien und Ceylon, wo Fahian längere Zeit verweilte, und von wo er über See nach China zurückkehrte, hat Hiuentsang nicht betreten. Für die Länder zwischen China und Indien und für den Norden Indien's gestattet uns aber die Vergleichung beider Berichte einen Blick in die Entwickelung des Buddhismus. Während der zwei Jahrhunderte, welche Hiuentsang von Fahian trennen, hatte im allgemeinen der Buddhismus zugenommen, nur in einzelnen Gegenden ist ein Rückschritt zu constatiren. Die Mahajanisten, in der Zeit Fahian's noch in der Minorität, fand Hiuentsang, der sich ihnen begeistert anschloss, in der Mehrheit. Ueber das Leben in den Klöstern, die frommen Uebungen der Mönche, und auf der anderen Seite über den Cultus des Volkes, die grossen religiösen Feste, die kostbaren Bilder, die wunderthätigen Reliquien erfahren wir in diesen Reisebüchern fast mehr als genug, über die Lehrentwickelung zu wenig. Wohl versäumen diese Chinesen nicht, die Legenden zu verzeichnen, welche sie an Ort und Stelle über Buddha und die Heiligen hören, und woran zu zweifeln ihnen nicht einfällt; wie denn auch der als grosser Gelehrter gepriesene Hiuentsang wohl ein heldenmüthiger, hoch edler Mensch, aber nichts weniger als ein klarer Denker, im Gegentheil höchst abergläubisch, wiewohl nicht fanatisch, war. Ueberall fand er die Buddhisten mit den brahmanischen Indern in gutem Einvernehmen, ja den Cultus buddhistischer Heiligen und indischer Götter gemischt. Merkwürdig sind auch die philantropischen Stiftungen, die schon Fahian erwähnt. Zu Pataliputra waren Spitäler für Kranke und Arme, namentlich unter den Fremden, welche für die religiösen Feste dorthin zusammen kamen. Bekannt ist auch das eigenthümlich buddhistische Institut der Thierspitäler.

Es scheint, dass im Zeitalter dieser chinesischen Pilger der Buddhismus seinen Höhepunkt in Indien erreicht hatte. Die Geschichte seines Verfalls liegt fast völlig im Dunkeln. Von Fürsten und Mächtigen reich beschenkt, hatte der Buddhismus in Indien wie auf Ceylon diesem Schutz viel zu verdanken. Bis weit ins Mittelalter dauerte dies fort; noch die Pala- und Senadynastien im Osten Indien's (800—1200) schirmten den Glauben. Kein Streit mit dem Hinduismus hat die Kräfte der Sakyasöhne aufgerieben. Verfolgungen kamen nur sehr vereinzelt vor; so bisweilen auf Ceylon, wenn tamilische Fürsten aus Südindien (wo der Buddhismus nie besonders tiefe Wurzel fasste) dort einfielen, und im Norden, wo, nach Taranatha, die ungläubigen Tirthika dreimal die Mönche angriffen und Klöster

zerstörten. Regel war aber ein freundliches Verhältniss. Die Könige von Magadha z. B., wo das Nalandaseminar blühte, waren meistens eifrige Buddhisten, wenn sie auch ihren anders denkenden Unterthanen gleichen Schutz gewährten. So that der König Siladitya (oder Sri-Harsha), den Hiuentsang dort auf dem Thron fand. Aber auch hinduistische Herrscher waren dem Orden nicht feindlich und unter dessen Freunden führt Taranatha viele Brahmanen auf. Aber das Verhältniss zwischen Glauben und Leben der Buddhisten und der brahmanischen Hindu war nicht bloss das der äusseren Toleranz, sondern wesentlich das einer inneren Verwandtschaft. Haben wir schon öfter bemerkt, wie der Buddhismus von seinem Ursprung an allgemein indische Gedanken und Lebensformen beibehielt, so müssen wir dasselbe auch von der späteren Entwickelung dieser Religion sagen. Die allgemeine Bewegung des indischen Lebens hat der Buddhismus im Laufe der Jahrhunderte mitgemacht: seine Frömmigkeit ist der in vishnuitischen und namentlich in sivaitischen Kreisen sehr ähnlich. Der Tantrismus (Zauberwesen) ist in diesen Jahrhunderten den buddhistischen und den hinduistischen Kreisen gemeinsam; auf die wichtigsten Berührungspunkte zwischen Saddharma Pundarika und Bhagavad Gita hat Kern aufmerksam gemacht; die Mahajanaschule kann man als die buddhistische Form des Sivaismus betrachten, wie denn die Hinajanisten ihren Gegnern vorwarfen, dass sie sich in nichts von sivaitischen Mönchen unterschieden. Mehr also als von äusserer Feindschaft hatte der Buddhismus von inneren Spaltungen zu leiden. Die verschiedenen Klöster auf Ceylon, die verschiedenen Schulen im Norden lagen in heftigem Hader; ihre Feindschaft und Verachtung äussert sich nicht bloss in Worten, sondern führte nicht selten zu offenem Streit. Eine andere Ursache seines Untergangs scheint darin gelegen zu haben, dass nach der Reihe seiner grossen Lehrer, welche mit Dharmakirti schliesst, der Buddhismus der geistig überlegenen Polemik der grossen Lehrer Kumarila und Sankara (beide aus Dekhan) nicht mehr gewachsen war. Den entscheidenden Streich führten aber die Araber, und von der Seite des Islam hatten nun allerdings die Buddhisten Verfolgungen zu erleiden. Schon 644 fiel Balkh, wo Hiuentsang die Herrlichkeiten eines berühmten Klosters wenige Jahre vorher bewundert hatte; 712 zeigten die Araber sich im Westen Indien's (Sindh), und mit dem Fall von Magadha (1200) war es, auch nach der Meinung Taranatha's, mit dem Buddhismus in Indien zu Ende; denn nur vereinzelt tauchte das Licht des wahren Glaubens nachher noch in diesen Gegenden auf. So können wir feststellen, dass das Vordringen

des Islam dem Buddhismus in Indien ein Ende gemacht hat. Freilich ist es uns nicht möglich, die Frage zu beantworten, warum in dieser Zeit der Buddhismus verschwand, während der Hinduismus und auch der Jainismus den Sturm überstanden.

In Nepal und Ceylon blieb der Buddhismus bestehen, und über viele Länder (von der Mongolei bis zu den Inseln Java, Bali, Sumatra) breitete er sich aus. Die Geschichte dieser Kirchen und Missionen behandeln wir hier nicht[1]; allein zwei eigenthümliche Formen, die der nördliche Buddhismus in Tibet und in China angenommen hat, wollen wir etwas näher betrachten.

§ 76. Der Buddhismus in Tibet (Lamaismus).

Litteratur, Ausser dem schon genannten 2. Band von KÖPPEN, der von ihm citirten Litteratur und den übersetzten Quellenschriften (aus Kahgyur und Tangyur), ist hier zu nennen: E. SCHLAGINTWEIT, Buddhism in Tibet (1863, franz. Uebersetzung Ann. M. G. III).

Die Einführung des Buddhismus in Tibet datirt, wenn wir von fabelhaften Berichten über einen himmlischen Ursprung absehen, aus dem 7. Jahrhundert. Damals herrschte der König Srongtsan Gampo, der sich die geistige Cultur seines Volkes angelegen sein liess und unter dem Einfluss seiner beiden Gemahlinnen, wovon die eine aus Nepal, die andere aus China kam, den Buddhismus einführte, wesswegen diese beiden Fürstinnen noch immer göttliche Verehrung geniessen. In den ersten folgenden Jahrhunderten brachte es der Buddhismus nicht zu grosser Blüthe, ja er wurde mitunter verfolgt; erst im Anfang des 15. Jahrhunderts legte der berühmte Tsonkhapa, der das Kloster Galdan bei Lhassa stiftete, den Grund zu der gegenwärtigen Hierarchie.

Dass dieser sog. Lamaismus vom ursprünglichen Buddhismus sehr abweicht, ist leicht erklärlich. Erstens war die Religion, welche im 7. Jahrhundert in Tibet eingeführt wurde, nicht mehr die alte Lehre des Mönchsordens, sondern die vom Sivaismus und Tantrismus durch und durch versetzte mahajanistische Anschauung und Praxis. Und dann war der Boden, worauf sie fiel, hier ein ganz anderer als in Indien. Das Volk gehörte einer anderen (der mongolischen) Rasse an und stand auf einer sehr niederen Culturstufe, die selbst gegenwärtig in dem rauhen Gebirgsland, wo noch hier und dort Polyandrie vor-

[1]) Ueber die neuere Geschichte des Buddhismus auf Ceylon giebt das schon genannte Buch von SPENCE HARDY, Eastern Monachism, eine interessante Uebersicht.

kommt, nicht überwunden ist. Man hat das Anpassungsvermögen des Buddhismus an sehr verschiedene Bedürfnisse und seine civilisatorische Wirksamkeit unter den Mongolen öfters mit der Geschichte des Christenthums und seiner Verbreitung unter den Germanen verglichen, wobei denn der Lamaismus mit der römischen Kirche in Parallele gestellt wird; tiefgehende Differenzen machen aber den Werth solcher Vergleichungen zweifelhaft.

Eine Lehre, welche in der nördlichen Kirche gilt, aber besonders dem Lamaismus zu Grunde liegt, ist die der Dhyani-Buddha oder Buddha der Contemplation (Dhyana). Im Gegensatz zu den Buddha, welche auf Erden als Menschen erscheinen (Manushi-Buddha) sind diese Dhyani-Buddha ihre in himmlischen Sphären lebenden Typen; jeder in der niederen stofflichen Welt erscheinende Buddha ist nur die Erscheinung eines in mystischer Erhabenheit und reiner Herrlichkeit lebenden Dhyani-Buddha. Den fünf Buddha des gegenwärtigen Weltalters (deren vierter Gautama und fünfter der Bodhisatva-Maitreja ist) entsprechen also fünf Dhyani-Buddha, und diese müssen wieder ihre eigenen Bodhisatva haben. Diese Dhyani Bodhisatva sind von den eigentlichen Bodhisatva (zukünftige menschliche Buddha) zu unterscheiden, indem sie in der abstracten Welt der Contemplation bleiben und sich nicht incarniren; ihre Function ist es in der Zeit zwischen der Erscheinung der menschlichen Buddha das Werk des vorigen fortzusetzen und das des zukünftigen vorzubereiten. Natürlich ist in diesen Reihen der vierte, der jetzigen Periode entsprechende, der wichtigste: es ist der Dhyani-Buddha Amitabha, der oft als höchste Gottheit verehrt wird (wiewohl auch atheistische Auffassung der fünf Dhyani-Buddha als der fünf Elemente oder der fünf Sinne vorkommt), und der Dhyani-Bodhisatva-Padmapani oder Avalokitesvara (Tibet: Chenresi), der besonders als Patron des Landes angerufen wird.

Das eigentlich Characteristische im Lamaismus ist die Hierarchie, welche auf dem Gedanken beruht, dass die Grosswürdenträger der Kirche Incarnationen dieser göttlichen Wesen sind. So gelten die zwei Hauptpriester, der Grosslama in Hinter-Tibet (Panchen Rinpoche) und der Dalai-Lama zu Lhassa, als Incarnationen des Amitabha und des Avalokitesvara, der letztere auch des Tsonkhapa, während auch andere Glieder des höheren Klerus incarnirt oder wiedergeboren sind. Die sog. chubilghanische Erbfolge weist so nach dem Tode des Dalai-Lama immer ein nach neun Monaten geborenes Kind als neue Incarnation auf. Diese Wahl, früher mit mantischen Mitteln durch den Klerus selber getroffen, ist im letzten

Jahrhundert unter den unmittelbaren Einfluss der chinesischen Regierung gekommen.

Was den Cultus betrifft, so haben die wenigen europäischen Reisenden, welche das schwer zugängliche Land durchzogen, und denen ein Aufenthalt in Lhassa gestattet wurde, sehr stark den Eindruck der Aehnlichkeit mit katholischen Religionsformen empfangen. Viele Klöster mit einer verhältnissmässig enormen Zahl von Mönchen, Kirchenglocken, Rosenkränze, Heiligenbilder, Reliquien, Fasten, Kirchenmusik, Processionen, Taufe haben bei frommen Katholiken den Gedanken hervorgerufen, der Teufel habe hier zum Spott eine Caricatur des Christenthums geliefert. Neben den genannten Gegenständen und Gebräuchen sind, um die religiöse Praxis des Lamaismus zu beschreiben, noch die Amulette zu nennen, die in kleinen Kästchen getragen mit zur Kleidung gehören, und die Gebetsräder, welche, wenn eine kleine Handbewegung oder sogar Wasser oder Wind sie in Bewegung setzen, einen Cylinder mit Gebetsformeln herumdrehen und dieselbe segensreiche Wirkung hervorbringen, als wären alle Gebete hergesagt. Zu Tausenden kommen solche Gebetsmaschinen vor, auch in der einfacheren Gestalt von Stangen, an welchen Gebetsflaggen hin und herwehen. Meistens steht darauf die kurze heilige Formel „Om mani padme hum“ (gewöhnlich übersetzt: „o Kleinod im Lotus, Amen“), der besondere magische Kraft zukommt.

Die Geschichte der Dalai-Lama fängt im 15. Jahrhundert an, und wir kennen nicht bloss die Namen dieser auf einander folgenden Würdenträger, sondern können auch den Wachsthum ihrer weltlichen Macht, bis China ihr Grenzen setzte, verfolgen. Der Dalai-Lama wird als Haupt der Kirche von den zum Buddhismus bekehrten Mongolen Hoch-Asien's und von einem Theil der chinesischen Regierung anerkannt. Darum ist es der chinesischen Regierung wichtig, diesen geistlichen Sitz in ihrer Abhängigkeit zu erhalten. Aber eifrige Lamaisten erwarten den Befreier, der das fremde Joch abschütteln wird.

§ 77. Der Buddhismus in China.

Litteratur. Ausser den schon früher angeführten Uebersetzungen chinesischer Quellen sind noch zu nennen: S. Beal, Buddhism in China (Soc. f. prom. christ. knowl. 1884, eine knappe Uebersicht); J. Edkins, Chinese Buddhism (Tr. Or. S. 1880); E. J. Eitel, Handbook for the student of chinese Buddhism (ein alphabetisches Verzeichniss buddhistischer Namen und Ausdrücke).

Obgleich die Sage den Buddhismus mehrere Jahrhunderte v. Chr. nach China kommen lässt, und es auch wohl richtig ist, dass schon

im 2. Jahrhundert v. Chr. zwischen Nord-Indien, wo mongolische Stämme sich angesiedelt hatten, und China ein gewisser Verkehr stattfand, so ist doch das erste sichere Datum in der Geschichte des chinesischen Buddhismus 61 n. Chr. Damals erschien dem Kaiser Mingti im Traum ein goldenes Götterbild, und dieses Gesicht, verstärkt durch Gerüchte, die er vernommen hatte, bewog ihn eine Gesandtschaft nach Indien zu schicken, um dorther Bücher und Lehrer zu holen. Dieses gelang, und auf weissem Ross erreichte der köstliche Besitz die Hauptstadt Loyang. Einzelne dieser Bücher wurden übersetzt, und in den folgenden Jahrhunderten kam immer neuer Zuwachs aus Indien, um den Buddhismus in China zu nähren. Mehrere indische Lehrer, von Bekehrungseifer durchdrungen, traten den weiten Weg an, unter ihnen berühmte Männer, wie Kumarajiwa (± 400), der eine Anzahl der wichtigsten buddhistischen Schriften übersetzte. An Tempeln und Klöstern fehlte es der fremden Religion schon damals nicht, auch war seit 335 den Chinesen selbst die Erlaubniss gegeben, als Mönche dem Orden beizutreten. Allerdings hatte der Buddhismus sich nicht immer des Schutzes der Kaiser zu erfreuen, sondern musste manche schwere Verfolgungen durchmachen. Namentlich unter der Tang-Dynastie (620—907) waren die Schicksale der Mönche vielem Wechsel unterworfen; manche Herrscher dieses Hauses waren ihnen sehr gewogen, andere wieder so feindlich, dass dreimal Verfolgungen wütheten, wobei Klöster zerstört und Tausende von Mönchen zum Leben in der Welt gezwungen wurden. Die Gründe für dieses Verfahren sind nicht fern zu suchen. Man warf den Mönchen bisweilen Missethaten, oder ihre magischen Künste vor. Ein Minister überzeugte seinen Herrn, dass das unnütze Treiben so vieler Mönche, welche ihre Kräfte der Gemeinschaft und dem Staate entziehen, staatsgefährlich sei. Die Mönche arbeiten nicht und leben von Gaben, sie stiften keine Familie und verkennen damit die fundamentale Pflicht der Pietät. Aber auch ihre Ueberzeugungen sind mit gesunden Principien nicht im Einklang. Kein Pflichtgefühl, sondern Furcht vor Höllenstrafen oder Hoffnung auf himmlische Seligkeit ist ihr Motiv; übrigens ist es auch unlogisch, dieses Verlangen so zu betonen, während auf der anderen Seite die Auslöschung der Begierde angestrebt wird. Dazu kam das einleuchtende Argument, dass der Buddhismus eine fremde Religion sei und nicht für China passe, während auch der grosse Aberglauben, Reliquiendienst u. s. w., welcher das Volk fesselt, den Gebildeten noch heutzutage diese Religion verächtlich macht. Dies sind die wichtigsten Waffen, welche in China gegen den

Buddhismus geführt werden, und aus denen der Gegensatz zwischen dem indischen und dem chinesischen Geist deutlich hervorleuchtet. Es ist unnöthig ein Verzeichniss der Fürsten zu geben, welche den Buddhismus verfolgten oder schützten. Der grosse Herrscher der Mandshu-Dynastie, Kanghi, (17. Jahrhundert) gab seine Abneigung kund; dennoch blüht der Buddhismus in China, und ist das Land mit Heiligthümern, Klöstern, Pagoden mit Reliquien, Tempeln und Bildern überdeckt.

Unter den Ursachen davon, dass der Buddhismus sich in China verbreitet und erhalten hat, haben wir schon den regen Verkehr mit Indien genannt. Von dort kamen Jahrhunderte lang Lehrer und Mönche in der Zeit des Verfalls der Buddhalehre in Indien in steigender Zahl nach China. Aber auch durch chinesische Pilger, deren Seelengrösse wir bewundern, wurde neue Nahrung für den Glauben aus Indien geholt und neue Begeisterung erweckt. So war in China das Interesse für die buddhistische Litteratur sehr lebendig, und massenhaft war die litterarische Production, meistens von Uebersetzungen. Man irrt, wenn man den verächtlichen Urtheilen der Confucianisten allzu schnell traut und meint, der Buddhismus sei bloss dem Bedürfniss des Volkes nach abergläubischen Ceremonien und Anschauungen entgegengekommen. Im Gegentheil hat auch in China die buddhistische Gelehrsamkeit, wie der Mysticismus, geblüht; mehrere Schulen (ihre Zahl wird gewöhnlich auf fünf berechnet) gaben den abstractesten philosophischen Gedanken einen eigenen Ausdruck, und vom Volksglauben wurde die esoterische Doctrin bestimmt unterschieden. Diese letztere mystische Gestalt hat Bodhidharma, der 526 aus Süd-Indien nach China kam, wo er als der erste der buddhistischen Patriarchen gilt, eingeführt. In diesen contemplativen Schulen, von denen besonders die Lintsi-Schule verbreitet ist, hat man die Abstraction ebensoweit getrieben, wie im indischen Buddhismus, bis zur gänzlichen Negation der Aussenwelt und zur Behauptung, dass Alles, auch Buddha und Dharma, nur im menschlichen Geist bestehe. Als einen Ausläufer dieser negativen Richtung kann man die Wu-wei-Secte betrachten, welche noch heute im Osten China's besteht, und die alte Lehre der Zurückgezogenheit, Leerheit, Stille des Geistes nicht in speculativer Form entwickelt, aber im Leben durchführt. Desshalb führen sie auch ihren Namen; Wu-wei bedeutet Nichtsthun; sie verwerfen also das positive Handeln. In dieser Negation begegnen Buddhismus und einheimischer Taoismus einander.

Ueber die Form des Cultus fassen wir uns kurz. Auch hier ist der Buddhismus vorwiegend Bilder- und Reliquiendienst. Zu

grossen Heiligthümern pilgern die Schaaren; die heiligen Stätten, Klöster, Tempel sind zahlreich, z. B. zu Tientai, auf der Insel Futo u. s. w. In den niederen Volksschichten wetteifern Buddhismus und Taoismus in magischen Künsten zur Abwehr böser Geister, oder zur Erlangung von Heil in dieser Welt oder jenseits des Grabes. Wichtiger ist es, bei den Objecten des Cultus einen Augenblick stille zu stehen. In der religiösen Verehrung tritt Fo (Buddha) fast zurück hinter Mito (Amitabha) und dem Fousa Kwanyin (Bodhisatva Avalokitesvara). Mito wird durch eine weit verbreitete Schule (die des Tsing-tu oder reinen Landes) dargestellt als Herr des westlichen Paradieses, wo die Frommen wieder geboren werden. Dafür ist es nöthig, recht oft den Namen des Mito auszusprechen und am Rosenkranz abzuzählen, dann führt er den Gläubigen über das Meer des Leidens zum seligen Gestade, ins westliche Paradies, dessen Herrlichkeiten mit lebendigen Farben ausgemalt werden. Wo möglich noch beliebter ist Kwanyin, die Gottheit (bald männlich bald weiblich vorgestellt) der Barmherzigkeit, von der man überzeugt ist, dass sie die Bitten der Menschen hört und gerne hilft in allerlei Noth.

Heut zu Tage ist der Buddhismus unter den Chinesen sehr verbreitet. Die drei Religionen, Confucianismus, Taoismus, Buddhismus stehen einander aber nicht gegenüber, leben nicht bloss friedlich neben einander, sondern schliessen einander in keiner Weise aus. Der Chinese, insofern er nicht als Priester oder Mönch einer dieser drei Religionen näher angehört, besucht ohne Unterschied ihre Tempel und schliesst sich allen Ceremonien an. Dies Verhältniss ist im Abschnitt über China schon näher beleuchtet worden. Hier sei nur daran erinnert, dass auch die höheren Kreise und die Regierung, obgleich den Buddhismus gering achtend, sich dennoch oft an dessen Ceremonien betheiligen. Für die Regierung ist dies schon politisch geboten: die vielen mongolischen und tibetanischen Unterthanen machen es nöthig, mit dem Lamaismus auf gutem Fuss zu bleiben; in Peking werden immer eine beträchtliche Zahl von Lama auf Staatskosten gepflegt. Und den nicht lamaistischen Buddhisten kommt die religiöse Toleranz und Indifferenz der Gebildeten, wie die Wundersucht und das Heilsbedürfniss des Volkes entgegen.

IV. Der Hinduismus.

§ 78. Uebersicht über die Geschichte und Litteratur.

Litteratur. Für eine Uebersicht über die Geschichte ist ausser LASSEN sehr zu empfehlen: W. W. HUNTER, The indian empire: its history, people and products (Tr. Or. S. 1882). Für die Religionsgeschichte erwähnen wir noch einmal MONIER WILLIAMS, Religious thought and life in India I, und R. N. CUST, Linguistic and Oriental Essays (Tr. Or. S. 1880). Von der Sanskritpoesie giebt F. NÈVE, Les époques littéraires de l'Inde (1883), gut geschriebene, populäre Uebersichten. Für die von Indologen oft vernachlässigte, letzte Periode der Litteraturgeschichte, worin die volksthümlichen Sprachen das Sanskrit verdrängt haben, ist das Hauptwerk: GARCIN DE TASSY, Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie, 3 vol. (2. éd. 1871).

Es ist nicht möglich die brahmanische und die hinduistische Periode genau abzugrenzen; der Buddhismus scheidet hier nicht scharf, wie wir denn in unserem ersten Hauptabschnitt schon manches Nachbuddhistische aufnehmen mussten, und andererseits der brahmanische Cultus noch jetzt fortlebt. Wir können aber wohl bestimmte Merkmale nennen, die den Charakter des Hinduismus kennzeichnen. Zuerst kommen hier die fremden Einflüsse in Betracht. Griechen, Skythen, Araber, Afghanen, Mongolen fallen, meistens von Nordwesten, in Indien ein, und behaupten dort für längere oder kürzere Zeit ihre Herrschaft. Vielleicht noch durchgreifender war die Rolle, welche in diesen Jahrhunderten den Ureinwohnern zufiel. Es mag sein, dass auch die ältere brahmanische Cultur nicht so unvermischt arisch war, als man dies oft annimmt, jedenfalls ist es schwer nachzuweisen, was darin der Urbevölkerung zukommt. In den Zeiten des Hinduismus aber ist dieser Antheil viel deutlicher; der wenig brahmanisirte Süden Indien's gelangt für die Entwickelung zu einer früher nicht gekannten Bedeutung, und auch im Norden machen die niederen Schichten sich geltend. So ist die Religionsgeschichte dieser Periode der der vorigen sehr unähnlich, ja behandelt eigentlich etwas Ungleichartiges. Die Religion, von der in der Darstellung des Brahmanismus die Rede war, bestand aus dem Opferritual, der Speculation, der Meditation, den Uebungen einzelner Kreise und Stände; im Hinduismus haben wir es mit mehr allgemeinen Bedürfnissen, mehr populären Aeusserungen zu thun: statt der Geschichte eines priesterlichen Cultus und mönchischer Lebensformen, die einer vielseitigen Volksreligion. Und aus diesem Gegensatz ist ein wichtiger Schluss zu ziehen. Wie der Brahmanismus

in der hinduistischen Zeit fortdauert, so bestand schon vieles Hinduistische in der brahmanischen Vorzeit. Die vedische Litteratur giebt uns von den volksthümlichen Gedanken und Sitten kein Bild, aber was sie verschweigt, bestand darum doch, und der spätere Hinduismus wird wohl kaum etwas Anderes sein, als die Entwickelung dieser alten Volksreligionen. Die alten Mythen sind oft in sehr späten Schriften überliefert, und so ist Manches in den neuen Bildungen des Hinduismus uraltes Material. Allerdings ist dies natürlich nicht allgemein der Fall, und bedingt der Zeitlauf auch wesentliche Aenderungen. So tritt in der hinduistischen Periode eine grosse Zersplitterung hervor. Das Eigenthümliche dieses Zeitraums ist die Sectenbildung; in den Secten concentrirt sich die religiöse Kraft des Volkes. Bei dieser Mannigfaltigkeit von Formen ist es schwer die Grenze des Hinduismus zu bestimmen. Die Anerkennung der vedischen Autorität kann kaum dafür gelten, weil diese factisch in den meisten dieser Religionsbildungen bei Seite geschoben wird. Stärker bindet die Sitte (Asara), welche sich nicht bloss nach der Schrift, sondern meistens nach der überlieferten Gewohnheit richtet. Von dieser Sitte ist das wichtigste Stück das Casteninstitut. Wohl giebt es, wie wir sehen werden, in den religiösen Secten Strömungen, welche dem Castenwesen entgegenwirken, aber im ganzen wird doch das Leben des Hindu durch den Castenunterschied beherrscht. Im Laufe der Entwickelung hat die Zahl dieser Casten sich bedeutend vermehrt; gegenwärtig sind deren mehrere Hunderte, deren Mitglieder nicht untereinander heirathen, nicht zusammen essen u. s. w. Fallen diese Schranken auch bei gewissen grösseren religiösen Festen weg, sie stehen im Leben so fest, dass sie für eine gesunde sociale und religiöse Entwickelung ein grosses Hemmniss sind. Der Hindu hält an seiner Caste fest und blickt stolz herab auf die unglücklichen Wesen ausserhalb des Castenverbands, die wieder in mehrere Arten zerfallen, unter uns aber sämmtlich als Paria bekannt sind.

Ehe wir in grossen Zügen die Religionsgeschichte erzählen, ist es erwünscht das nackte Gerippe der politischen Geschichte vorzuführen, da wir bis jetzt historische Ereignisse nur im Vorbeigehen erwähnten. Eigentlich ist diese Geschichte ganz durch die auf einander folgenden Fremdherrschaften bedingt. Zuerst kommen die Griechen, die mit den Mauryafürsten auf freundschaftlichem Fuss standen (Gesandtschaft des Megasthenes bei Tshandragupta, Vertrag zwischen Asoka und Antiochus Theos), im 2. Jahrhundert v. Chr.

aber ein Reich im Norden Indien's (wie auch in Baktrien) stifteten, welches sich unter König Menander von Kabul bis zur Jamdna ausdehnte. Sie mussten aber vor skythischen Invasionen weichen, und diese tartarischen oder mongolischen Stämme (Skythen, Saken, chinesisch: Yuetchi) setzten sich im ersten Jahrhundert v. Chr. in Indien fest, wo sie sich trotz heftigem und fortdauerndem Widerstand bis 544 n. Chr. behaupteten. Unter den Dynastien, welche während dieser sechs Jahrhunderte im Norden Indien's herrschten, sind die wichtigsten die Sah-, die Gupta- und die Valabhi-Dynastien. Dass die wiederholten Einfälle und die dauerhafte Ansiedelung dieser Skythen, die auch indische Cultur und Religion annahmen (Kanishka war ein Schirmherr des Buddhismus), die Bevölkerung stark beeinflusst haben, ist selbstverständlich. So meinen Viele in den Jat im Pendjab, wie auch in manchen Rajputstämmen, Nachkommen der Skythen zu finden. Jedenfalls haben sowohl diese fremden Einfälle als die schon in diesen Jahrhunderten immer wachsende Bedeutung der nicht-arischen Ureinwohner der Bevölkerung einen stark gemischten Charakter gegeben.

Schon im 8. Jahrhundert zeigten sich Araber in Sindh, konnten aber keine bleibende Herrschaft stiften, da die tapferen Rajput sie vertrieben. Im ganzen ist die Vorstellung, Indien sei als eine leichte Beute den Muselmännern in den Schooss gefallen, durchaus irrig. Erst 1000 n. Chr. fasste der Islam festen Fuss im Norden Indien's durch Mahmud von Ghazna, und im Dekhan hat er erst im 16. Jahrhundert die Uebermacht bekommen, welche er kaum 100 Jahre behaupten konnte. Der Islam hat die Hindumacht nie ganz und auf die Dauer zu brechen vermocht; er hat geherrscht durch die Afghanen im Pendjab und die mongolische Dynastie in Delhi, und diese letztere wusste mit geschickter Politik das einheimische Hinduelement zu besänftigen. Nach Mahmud von Ghazna, folgten mehrere türkische und afghanische Dynastien auf einander, bis um 1400 die grosse Ueberschwemmung der Mongolen unter Tamerlan auch Indien verheerte. Nur kümmerlich wurde das alte Reich wieder aufgerichtet, bis 1526 ein Nachkomme Tamerlan's, Baber, abermals Indien mit Mongolenmacht heimsuchte, aber diesmal nicht bloss um zu zerstören, sondern um ein Reich zu stiften, das des sogenannten grossen Mogol zu Delhi, wovon der hervorragendste Kaiser der berühmte Akbar gewesen ist (1556—1605), dessen Bedeutung für die Religionsgeschichte wir später besprechen werden. Seine nächsten Nachfolger waren Jahangir, Shah-Jahan, Aurangzeb (bis 1707); nach ihm hebt der Verfall des Reiches an, der letzte Titularkaiser des

einst so mächtigen Hauses ist 1862 gestorben. Im Süden Indien's hatte indessen (seit 1634) eine bedeutende Macht sich erhoben, die der Marhatten, welche sich ausserordentlich ausbreitete, selbst bis nach Bengalen und Pendjab, und erst 1818 nach wiederholten Kriegen von den Engländern aufgerieben wurde. Im allgemeinen waren es nicht die Mohammedaner, sondern die Hindu, welche den Fortschritten der englischen Macht den stärksten Widerstand entgegensetzten, wie denn die Sikh erst 1848 überwunden wurden. Die Geschichte der europäischen Niederlassungen und der englischen Herrschaft in Indien setzen wir als bekannt voraus.

Wir sind leider weit davon entfernt, für die Litteraturgeschichte, auch in dieser mehr historischen Zeit, feste Data zu besitzen. Als vor einigen Jahren Max Müller im sechsten Jahrhundert n. Chr. eine litterarische Renaissance annahm, worin grosse Classiker (unter ihnen Kalidasa) blühten, musste er diese Behauptung durch eine ausführliche kritische Untersuchung wahrscheinlich machen [1]. Wir können uns aber über diesen Gegenstand kurz fassen, weil diese Litteratur in den meisten ihrer Zweige nur indirect zur Religionsgeschichte gehört. Wissenschaftliche Werke sind in grosser Anzahl vorhanden, aber was die Inder über Grammatik, Astronomie, Medicin u. s. w. gearbeitet haben, fällt ausserhalb unseres Gesichtskreises. Auch die Geschichte des Dramas und der Lyrik müssen wir bei Seite lassen. Am nächsten lägen uns noch die verschiedenen Sammlungen von Märchen, Fabeln, Sprüchen und die Bedeutung dieses indischen Folklore für die Weltlitteratur. Wir wollen uns aber streng innerhalb unserer Grenzen halten. Manche für uns wichtige Gattungen haben wir schon im ersten Haupttheil verzeichnet: die Gesetzbücher, die philosophischen Aphorismen, die Itihasa (Epen). Nur über die nicht minder wichtigen Purana müssen wir noch sprechen. Diese mit den Itihasa mitunter als fünfter Veda bezeichneten Schriften, die dem nicht zum Vedenstudium befähigten Volke den Heilsweg zeigen sollten, wurzeln in einem hohen Alterthum. Die alten Purana nun sollen nach einer bekannten Definition von fünf Gegenständen gehandelt haben: Schöpfung, Vernichtung, Erneuerung der Welten, Götter- und Heroengeschlechter, die Regierung Manu's und seiner Nachkommen. Diese Beschreibung passt aber durchaus nicht auf die Purana, welche wir besitzen, deren Inhalt ein ganz anderer ist. Wiewohl man sie (wie die Veden und das Mahabharata) dem Vyasa zuschreibt, haben sie einen ziemlich jungen

[1]) Diese bildet den wichtigsten Theil einer Reihe von Vorlesungen mit ausführlichen Excursen, unter dem Titel: India. What can it teach us? (1883.)

Ursprung; so soll, nach den zuverlässigsten Forschern, das Bhagavata-Purana etwa im 13. Jahrhundert von Vopadeva verfasst worden sein. Dieser Purana giebt es 18, denen sich noch Upapurana anreihen; sie sind den einzelnen Göttern, wie Agni, Brahma, gewidmet [1]). Das Interesse dieser Schriften ist nun namentlich in doppelter Hinsicht gross. Sie sind nämlich eine Fundgrube für die Mythologie; wir besitzen hier einen überaus reichen Niederschlag alten mythischen Materials. Nicht weniger wichtig aber sind sie wegen ihrer theologischen Speculationen. Wie sie uns vorliegen, geben sie uns einen Einblick in das Geistesleben der Secten; so sind vor allen anderen die beiden uns am besten bekannten Purana (Vishnu-Purana und Bhagavata-Purana), Hauptquellen für die Kenntniss des Vishnuismus.

Viele andere Schriften, welche aus den sectirerischen Kreisen stammen, liegen nicht in Uebersetzungen vor, so namentlich die Tantra (Zauberbücher) der Sivaiten, deren Zahl auf 64 angegeben wird.

Von den südindischen Sprachen besitzt die tamilische die wichtigste Litteratur [2]). Wir besitzen in ihr philosophische Schriften, meistens zur Vedantaschule gehörend, und ein weit verbreitetes und hoch angesehenes gnomisches Gedicht mit moralischen Betrachtungen, das nicht später als 800 n. Chr. anzusetzen ist: der Kural des Tiruvalluver, Sprüche, in Capitel geordnet und Rathschläge für verschiedene Verhältnisse enthaltend (für Eheleute, Asketen, Fürsten).

§ 79. Die grossen sectirerischen Religionen.

Litteratur. Ueber die grossen Götter der Secten das Quellenmaterial in Muir, Or. S. T. IV. Classisch ist auch H. H. Wilson, Sketch on the religious sects of the Hindus (Works I).

Obgleich man gewöhnlich fünf Hauptsecten aufzählt, so gibt es deren in Wirklichkeit nur zwei, die sich aber wieder in zahlreiche Abtheilungen zersplittern: die der Vaishnava (Diener des Vishnu) und der Saiva (Diener des Siva). Der Vishnuismus und der Sivaismus sind die beiden grossen Religionen, welche die Geschichte des

---

[1]) Eine kurze Analyse von 6 dieser Purana giebt Wilson, Works III. Derselbe hat Vishnu-Purana übersetzt (1840) mit Einleitung, die neue Ausgabe (1864—77) ist durch Zusätze von F. E. Hall ansehnlich bereichert. Ein anderes wichtiges Purana besitzen wir (wenigstens zum grössten Theil) in einer meisterhaften Ausgabe mit Uebersetzung und Einleitung von E. Burnouf, Le Bhagavata Purana (1840—47).

[2]) Uebersetzungen von Missionar C. Graul, Bibliotheca Tamulica (3 Bde. 1854—56).

Hinduismus beherrschen. Ihr Ursprung liegt im Dunkeln, ist aber wohl (wie schon LASSEN meinte) in der Volksreligion der alten Zeit, welche der davor geschobene Brahmanismus uns verbirgt, zu suchen. Megasthenes fand den Dienst des Dionysos und den des Herakles im Norden Indien's verbreitet; im ersteren sehen wir Siva, im letzteren Krishna, dessen Verehrung mit der des Vishnu zusammenschmolz. Ueber die Frage, wie diese populären Culte emporkamen, in welchem Verhältniss sie zum Buddhismus, der ihnen so viel entlehnte, standen, können wir nur Vermuthungen wagen. Auf festem historischem Grund befinden wir uns hier erst sehr spät: für den Vishnuismus im 12. Jahrhundert, für den Sivaismus einige Jahrhunderte früher. Erst aus dieser jungen Zeit stammen die Schriften, die wir datiren können, und die grossen Lehrer, die wir etwas näher kennen.

Der allgemeine Charakter dieser Secten ist der einer grossen Zersplitterung und Veränderlichkeit. Wir finden ihre Bekenner in viele Gruppen, wovon sich immer wieder neue bilden, vertheilt, und ebenso auf allen Stufen der religiösen Entwickelung, von den widerlichsten Formen rohen und unsittlichen Aberglaubens bis zu den Höhen reiner Speculation, ja fast monotheistischer Frömmigkeit. Wenn wir diese Religionen dem Sprachgebrauch gemäss sectirerisch nennen, so ist damit nicht gemeint, dass sie als abweichend von einer gewissen Norm von Rechtgläubigkeit von einer grossen Kirche ausgestossen worden wären oder sich von ihr getrennt hätten. Allerdings sind wichtige Differenzpunkte zwischen dem Brahmanismus und diesen sectirerischen Religionen nicht fern zu suchen; sie sind sämmtlich zu erklären aus dem populären Charakter des Vishnu- und des Sivadienstes. Hier haben allerlei locale Culte, auch Baum- und Thierdienst u. s. w., welche der Brahmanismus bei Seite lässt, einen Platz. Hier haben die grossen Götter eine ausgeprägte Persönlichkeit, und verdrängt der Cultus die Götter nicht, wie im Brahmanismus. Aber zu einem feindlichen Verhältniss hat sich dieser Gegensatz nicht zugespitzt. Die berühmtesten Lehrer der Brahmanen nahmen auch an den Riten des Vishnu und des Siva Theil, und die Philosophie der sectirerischen Lehrer geht wohl hier und dort ihre eigenen Wege, bleibt aber doch von den Schemen der brahmanischen Schulen stark beeinflusst. Der Brahmanismus hat sich behauptet und gestärkt, indem er die sectirerischen Religionen in sich aufnahm. Einen Ausdruck hat diese Vereinigung in der Lehre von Trimurti, der Dreiheit, gefunden, worin das eine absolute Wesen sich offenbart: als Brahma, Schöpfer, Vishnu, Erhalter, Siva, Ver-

nichter und Erneuerer. Diese Lehre, woraus kein ernsthafter Forscher jetzt mehr Capital für das christliche Trinitätsdogma schlagen wird, wie man früher gerne that, hat nie so grosse Bedeutung gehabt als man ihr mitunter beigelegt hat. Sie wird wohl öfter erwähnt und hat ihren Werth als Zeugniss für den Eifer, womit man ein Band der Einheit um die verschiedenen Religionen schlang; praktisch aber ist Brahma für die Verehrung immer im Hintergrund geblieben. Die Vaishnava betrachteten den Vishnu, die Saiva den Siva als höchstes Wesen, dem sie dann seinen Nebenbuhler als untergeordnet beigesellten. Es kommt aber auch nicht selten vor, dass beide auf gleichem Rang zusammen angerufen werden, was z. B. in einem berühmten Hymnus im Harivamsa geschieht: Vishnu-Siva auf diese Weise combinirt heisst dann Harihara, dessen Dienst jetzt noch in manchen Gegenden sehr beliebt ist.

Vishnu, im Rig-Veda ein Sonnengott, der hinter anderen zurücktritt, verdankt seine hohe Stellung in der indischen Religion dem Umstand, dass er auf seinem Weg Krishna begegnet ist und sich diesen assimilirt hat. Die reiche Mythologie und der religiöse Werth des Vishnudienstes ist beinahe ganz Frucht dieser Begegnung; wir könnten darum fast mit ebensoviel Recht von Krishnaismus als von Vishnuismus reden. Die beiden heiligsten Bücher der Vaishnava, Bhagavata-Purana und Bhagavad-Gita[1]) (der Titel Bhagavat kommt dem Vishnu zu, wie dem Buddha), feiern vor Allem Krishna. Die Art wie diese zwei als eins gedacht werden, erfahren wir, wenn wir die Lehre der Avatara oder Verkörperungen (das Wort bedeutet aber Descensio, nicht Incarnatio) des Vishnu uns vergegenwärtigen. In diesen Avatara lernt man Vishnu als den Freund und Helfer kennen, eine Lehre, die den Vaishnava die Gelegenheit bietet, nicht bloss ihre Toleranz verschiedenen anderen göttlichen Wesen gegenüber zu bethätigen, sondern diese vollkommen anzuerkennen und in ihre Religion einzuverleiben, wie z. B. Buddha als Avatara des Vishnu gilt. Die Zahl dieser Avatara nun ist nicht fest begrenzt; ja, man rechnet die Lehrer dazu, welche als Incarnationen der Gottheit betrachtet werden; so ist sie nicht abgeschlossen; am

[1]) Von den vielen Uebersetzungen dieses wichtigen Stücks des Mahabharata erwähne ich bloss die von einem Hindu: Kashinath Trimbak Telang in S. B. E. VIII; in der Einleitung sucht er den Beweis zu führen, das Gedicht gehöre in das Zeitalter der Upanishad, mehrere Jahrhunderte v. Chr., was wohl Wenige ihm zugeben werden. Von der Uebersetzung des Bhag.-Pur. durch Burnouf war schon die Rede. Eine hinduistische Bearbeitung der Geschichte Krishna's übersetzte Th. Pavie, Krichna et sa doctrine (1852).

häufigsten werden aber zehn gezählt. In den vier ersten hatte Vishnu die Gestalt eines Thieres, zuerst eines Fisches. Als solcher rettete er das Schiff des Manu in der grossen Wasserfluth. Als Schildkröte half er den Göttern aus dem Meer eine Anzahl werthvoller Schätze heben. Als Bär besiegte er einen bösen Dämon und brachte die Erde aus dem Wasser wieder zum Vorschein. Als Mannlöwe befreite er die Welt vom Joch eines frevelhaften Tyrannen. Im folgenden Weltalter überwand er einen anderen Wütherich in der Gestalt eines Zwergs. Die sechste Verkörperung war die als Parasu Rama (Rama mit der Axt), ein tüchtiger Brahmanensohn, der die Uebermacht der Kriegercaste vernichtete. Der andere Rama (Ramacandra, schöner, mondgleicher Rama), der Gemahl der Sita, der Feind Ravana's, der Held des Ramayana, dessen Name in ganz Indien gefeiert wird, war die folgende Incarnation. Die achte war Krishna, die neunte Buddha. Die zehnte ist noch zu erwarten: wenn nämlich die Bosheit in der Welt ihren Höhepunkt erreicht haben wird, wird Vishnu als Kalki auf den Wolken erscheinen, um die Bösen zu strafen, die Guten zu erlösen. Tritt hier der so vielen Religionen in verschiedener Form gemeinsame Glaube an einen zukünftigen Erlöser auf, so sind in den übrigen Erscheinungen Vishnu's verschiedenartige Gedanken ausgesprochen. In den ersten ist der kosmogonische Fluthmythus, in den folgenden der Kampf mit Ungeheuern (Dämonen oder Menschen), in der als Buddha, der Synkretismus der Religionen der Hauptfactor. Von allen aber ist die als Krishna die höchste, auf ihn ist nicht bloss ein Theil von Vishnu's Wesen übergegangen, sondern der Gott selber in ihm ganz geoffenbart worden.

Von den Mythen dieses Krishna, des Sohnes von Vasudeva und Devaki, sind, wie wir schon früher als Resultat der Studien Senart's mittheilten, manche auch in die Buddhalegende übergegangen. Sehr ausgesponnen sind die, welche die Jugend des Gottes schildern, wie er von Landleuten erzogen, sich mit den Gopi, den Weibern und Töchtern der Kuhhirten, der Wonne sinnlicher Liebe hingab; namentlich wird als seine Favoritin Radha genannt. Diese Jugendgeschichte Krishna's mit den Hirtenmädchen bildet den Inhalt vieler erotischen Gedichte, deren lüsterne Sinnlichkeit nur schlecht dadurch verdeckt wird, dass man sie allegorisch oder mythisch von geistiger Liebe, vom Verlangen der menschlichen Seele nach Vereinigung mit der Gottheit deutet, wie z. B. in Jayadeva's Gitagovinda (12. Jahrhundert).

Bei der Darstellung der Philosophie[1]) des Vishnuismus droht die Gefahr, dass man allzu systematisch verfahre. Es ist viel vom Monotheismus der Vaishnava geredet worden; allerdings stehen manche ihrer Doctrinen mit Sankara's Vedantalehre im Einklang, aber von der anderen Seite steckt auch wieder der Dualismus so tief im Vishnuismus, dass man sogar als das allen seinen Schulen Gemeinsame die Opposition gegen die Identitätslehre (die Advaitalehre) genannt hat. Alle diese Bemerkungen und manche andere sind nur dann richtig, wenn sie in ihrer gegenseitigen Begrenzung gefasst werden. Hier, wie oft in religiösen Kreisen und Schriften, die mehr Ergüsse des Gemüths sind als Producte geschulten Denkens, ist die Doctrin nicht abgerundet, und stehen Ja und Nein unvermittelt neben einander. Eines der ältesten und schönsten Werke dieser Art dichterisch-religiöser Philosophie ist Bhagavad Gita. Dort offenbart Krishna, die höchste Gottheit, das Geheimniss seines Wesens, und vindicirt sein ausschliessliches Recht auf fromme Ergebung und Verehrung von Seiten seiner Diener. Das Gedicht hat nicht bloss in sectirerischen Kreisen, sondern auf die ganze indische Entwickelung den weitesten Einfluss gehabt. Von den vielen Lehrern des Vaishnava oder Bhagavata (dieser letztere Name bezeichnet sowohl die Vishnuverehrer im allgemeinen, als eine besondere Secte) wollen wir nur einzelne nennen. Im 12. Jahrhundert lebte in der Gegend von Madras Ramanuja, der seine Lehre im Gegensatz zur vedantischen Theologie Sankara's entwickelte. Er unterschied drei Principien: die höchste Gottheit oder Isvara (selbstverständlich Vishnu), die individuellen Seelen und die materielle unbeseelte Welt. Als der Gottesidee unwürdig verwarf er die Dogmen der Qualitätslosigkeit und Unerkennbarkeit des Absoluten und der Illusion (Maya). Im Gegentheil ist ihm die Gottheit reell gegenwärtig in ihren Bildern, ihren Verkörperungen (Rama), ihrer vollen Offenbarung (Krishna), aber auch in ihrem alldurchdringenden Geist und ihrer Einwohnung in der menschlichen Seele. Seine Schüler, welche im Süden zahlreich sind, gingen wieder über andere Controversen in verschiedene Parteien auseinander. Im 14. Jahrhundert brachte Ramananda die Lehre nach Bengalen, wo sie ebenfalls grossen Einfluss auf die Volksreligion geübt hat. In dieser Schule war Rama besonders geehrt, wie denn auch die hinduistische Bearbeitung des

---

[1]) Eine einheimische Quelle für die Geschichte der Philosophie unter dem Einfluss der Secten ist das Werk von Madhava, The sarva darsana samgraha translated by E. B. Cowell and A. E. Gough (Tr. Or. S.), das die im 14. Jahrhundert gangbaren Systeme darstellt.

Ramayana (von Tulasidasa, 16. Jahrhundert) aus ihr hervorgegangen ist. Noch weiter als Ramanuja ging in seiner Opposition gegen die Identitätslehre sein Zeitgenosse und Landsmann Anandatirtha (Madhva), der die unter den Brahmanen des Südens sehr verbreitete Secte der Madhva stiftete. Von ganz anderem Geist war die Lehre, welche Vallabha in der Gegend von Benares verbreitete. Er behauptete die Wesenseinheit der menschlichen Seele mit der höchsten Gottheit, woraus er den Schluss zog, dass der Leib, welcher diese göttliche Seele enthalte, sorgfältig gepflegt werden müsse, und man also nicht meinen dürfe, durch asketische Uebungen der Gottheit zu dienen, sondern seinen Lüsten fröhnen müsse. Diese Lehre wurde von den Maharaja eifrig ausgeübt, welche als Repräsentanten der Gottheit auf das Recht Anspruch machten in den Heiligthümern bei den Weibern die Rolle des Krishna bei den Gopi zu spielen. Diese Ausschweifungen, welche noch 1862 zu einem berühmten Process in Bombay geführt haben, stiessen auch in Indien selbst auf Widerstand. Zu Anfang dieses Jahrhunderts predigte ein ansehnlicher Brahmane, Svami Narayana, mit gutem Erfolg einen Dienst des Vishnu durch sittliche Tüchtigkeit und Reinheit des Lebenswandels.

Gross ist die Bedeutung dieser Sectenstifter. Im Kreise ihrer Anhänger gelten diese Guru, wie die grossen Lehrer und Sectenanführer im Hinduismus heissen, als weit mehr denn Lehrer oder sogar Mittler zwischen Mensch und Gott: sie sind die Incarnationen, die lebendigen Repräsentanten der Gottheit und werden mit Ehren überhäuft. So tritt die Persönlichkeit, sowohl Gottes als des Menschen, in diesen Religionen in den Vordergrund. Das Volk nährt sich mit Heiligengeschichten; die der Vaishnava sind im weitverbreiteten Buch Bhakta Mala (gegen 1600) niedergelegt. Das hier genannte Wort Bhakti nun bezeichnet den neuen Heilsweg, welchen die Secten empfehlen, und der in den Bhakti-Sutra Sandilya's und in anderen vishnuitischen Schriften besonders eingehend dargelegt ist. Man kann das Wort Bhakti durch Glaube, Liebe, Devotion übersetzen; der Begriff hat mehrere Nuancirungen. Es ist aber Bhakti durchaus von den beiden Heilswegen, deren Gegensatz wir früher erörtert haben, Jnana und Karma, zu unterscheiden; keine Erkenntniss und keine Werke (weder rituelle noch sittliche), sondern eine Hingabe an die Gottheit, eine Frömmigkeit, für welche die lebendige Vergegenwärtigung ihres Objects Hauptbedingung ist, ein liebevolles Verhältniss zwischen dem Gott und seinem Diener. Darum sind Rama und Krishna noch mehr Gegenstände der Bhakti als Vishnu selbst, und richtet sich die Bhakti lieber auf diese anziehenden

Avatara Vishnu's als auf die Formen Siva's, obgleich das Wort auch für den Sivadienst im Gebrauch ist. Man zählt fünf Formen dieser liebevollen Hingabe an die Gottheit: die ruhige Betrachtung der Gottheit, der sklavische Gehorsam, die Freundschaft, die kindliche Liebe, die feuerige Liebe, wie zwischen Mann und Weib. So wird die ganze Tonleiter menschlicher Gefühle auf das Verhältniss mit der Gottheit übertragen. In diesem Verhältniss hat aber der Gott die Initiative genommen. Er ist es, namentlich Vishnu als Rama und Krishna, der sich den Menschen gegenwärtig erweist, helfend, segnend, rettend. So verdankt man Alles der zuvorkommenden Gnade Gottes; hier begegnen wir der Frage, wie der Mensch dieser Gnade theilhaftig werde. Vornehmlich die Schule Ramanuja's hat sich über diesen Punkt entzweit, indem die einen meinten, der Mensch ergreife die Gnade selber, wie das kleine Aeffchen sich an seine Mutter festklammert, während die anderen behaupteten, der Mensch sei dabei passiv, die Gottheit müsse Alles thun, wie die Mutterkatze ihr unbeholfenes Junges in Sicherheit bringt. Man hat die Controverse oft mit dem Streit zwischen Gomaristen und Arminianern verglichen.

Aber der Vishnuismus wäre keine populäre Religion, wenn er in diesen höheren Sphären der Speculation bliebe. Auch den Bedürfnissen des Cultus genügt er in hohem Maasse. In allerlei Bildern und Symbolen ist Vishnu oder eine seiner zwei Hauptavatara gegenwärtig. Die Verehrung heiliger Bäume und Steine haben die Secten sich einverleibt. Ein gewisser Ammonitstein (Salagrama) und die Tulasipflanze sind den Vaishnava besonders heilig. Auch Bilder, die den Rama, Krishna oder Vishnu selbst mit vier Armen darstellen, werden angebetet. Gewisse Zeichen auf der Stirne geben den Vaishnava (eine verticale Linie in heller Farbe) oder den Saiva (drei horizontale Linien mit Asche gezogen) zu erkennen, während auf Brust und Arme oft die Symbole des Gottes eingebrannt sind: von Vishnu Discus, Keule oder Muschelschale, von Siva Dreizack oder Phallus. Der Dienst des Gottes besteht ausserdem in dem Hersagen kurzer Formeln oder bloss eines der vielen Namen, die er führt (Vishnu hat deren 1000, Siva 1008). Dieses letztere hat, auch wenn es gedankenlos oder sogar in verkehrter Absicht geschehen sollte, wunderbare Kraft; der Name des Gottes auf der Lippe des Sterbenden rettet die Seele. Dass aber auch Tugend in Wort, That und Gesinnung gefordert wird, sahen wir bereits. Einweihungsceremonien, wobei der Guru den Rosenkranz dem Kinde umhängt, werden schon im sechsten Lebensjahre vorgenommen, der volle Eintritt in die Gemeinschaft erst mit zwölf Jahren.

Wie wir bereits sahen, gelten mehrere der gemachten Bemerkungen ebenso gut für den Sivadienst, wie für den des Vishnu. In mancher Hinsicht aber steht der düstere Siva im Gegensatz zum freundlichen Vishnu. Die beiden Religionen, wie verschieden auch, vertragen sich aber im allgemeinen gut, ja stehen sich weniger schroff gegenüber, als manche Vaishnavasecten gegen einander. Der Sivaismus hat tiefere Wurzeln in der vedischen Litteratur als der Vishnuismus. Es ist Rudra, dem wir zusammen mit den Marut begegnen, dessen Erbe Siva geworden ist. Dieser Rudra wird z. B. in einem merkwürdigen Hymnus im Yajur-Veda (Satarudriya) gefeiert, wo er vorkommt als der, welcher mit seinen Schaaren die Berge bewohnt, und dessen Schutz über Haus und Hof, bei allerlei Geschäft (sogar bei Bettel und Diebstahl) angefleht wird. Man hat besonders den populären, ja rohen Charakter dieses Stücks hervorgehoben; hier ist nicht der Gott einer sacerdotalen Religion, sondern ein Herr, der sich an Hirten und Wasserträgern offenbart. Stark treten hier auch schon seine zwei Seiten hervor: als Retter und Heiland, der Glück bescheert und Jammer abwendet, und als schrecklicher Vernichter, der mit Recht gefürchtet wird. Dieser Rudra nun lebt unter den Namen Mahadeva und Siva als vielgeehrter Gott fort. Ist in der Neuzeit der Vishnudienst stark emporgewachsen, so gab es Jahrhunderte in der indischen Geschichte, die weit mehr sivaitisch heissen müssen; die Litteratur ist von sivaitischen Gedanken durchdrungen, wenn auch kein so classisches Stück, wie Bhagavad-Gita für die Vaishnava ist, die Gedanken dieser Religion zusammenfasst. Hiuenthsang hat, in den Jahren seines Aufenthalts in Indien, unter den Brahmanen nur Sivadiener gekannt. Aber Vishnuismus und Sivaismus schlossen einander in früherer Zeit ebensowenig aus, wie heut zu Tage; dafür zeugt das Mahabharata, das, im ganzen von vishnuitischem Geist durchdrungen, doch sehr entschieden auch dem Sivaismus das Wort redet.

Die Lehre der Saiva gleicht nun in mancher Hinsicht der der Vaishnava. Auch Siva ist der höchste Gott, persönlich als Gegenstand der Frömmigkeit gedacht, und wenn auch nicht in solchen Avatara wie Vishnu sich offenbarend, dennoch in manchen Formen seinen Dienern lebendig gegenwärtig. So kann man hier mit eben so viel und so wenig Recht wie beim Vishnudienst von Theismus reden. Uebrigens zeigen sich uns die schon bekannten indischen philosophischen Speculationen auch im sivaitischen Kleide. Den Pluralismus der Sankhyalehre finden wir bei den Pasupata (im Süden) (10. oder 11. Jahrhundert), und den idealistischen Monismus der

Vedanta in den sivaitischen Schulen in Kashmir (9. bis 11. Jahrhundert).

Betrachten wir jetzt aber den Siva als Volksgott. Seine Gestalt ist fürchterlich, nicht liebenswürdig. Er wohnt zu Kailasa im Himalaya mit seiner Frau Parvati und zahlreichen Dienerschaaren (Gana), welche er unter seiner Herrschaft hält, deren Macht und Gesinnung aber die Menschen mit allerlei Gefahren bedrohen. Er hat drei Augen, Schlangen um den Leib, Schädel um den Hals, wie man meint, Symbole des Zeitlaufs und der immer wieder verschwindenden Menschengeschlechter. Sein Charakter aber ist vielseitig. Er repräsentirt die auflösende, vernichtende Naturkraft; das Feuer seines Auges verzehrt, schrecklich ist seine Rache, und er wohnt auf den Grabstätten. Ist er als solcher gefürchtet, so segnet man ihn als denjenigen, der immer Neues hervorbringt, als die erneuernde Naturkraft. Sein am meisten verbreitetes Symbol ist der Phallus (Linga), wovon Millionen in Indien als aufgerichtete Steine und Heiligthümer stehen oder zum Privatgebrauch als Amulette dienen. Wie sehr dieses Symbol, woneben öfters noch das weibliche Organ (Yoni) vorkommt, auch den gebildeten Europäer anekelt, so scheint es doch im allgemeinen nicht mit obscönen Gedanken verbunden zu werden, sondern die zeugende und empfangende Naturkraft zu symbolisiren. Dass der wohl erst später mit dem Sivadienst combinirte Lingacultus von den dravidischen Bevölkerungen herrühre, ist vielfach behauptet, durch Kittel in Abrede gestellt worden. Aber noch andere Seiten hat Siva. Er ist auch der grosse Yogi oder Asket, bisweilen ganz nackt, mit Asche bestreut und mit geflochtenem Haar, und die grossen Yogi, die das Unglaubliche in Unterdrückung der Natur leisten, fast regungslos viele Jahre auf einem Pfeiler stehen u. s. w., verehren Siva als ihr göttliches Vorbild. Derselbe Gott ist ebenfalls ein grosser Gelehrter, der z. B. dem Grammatiker Panini seine Weisheit mittheilt, ein vedakundiger Brahmane mit dem heiligen Gürtel versehen, wesshalb noch heut zu Tage die meisten Brahmanen sich zu ihm bekennen. Endlich hat Siva noch eine ganz entgegengesetzte Gesinnung: er ist ein fröhlicher Geselle, der jagend durch die Berge schweift, von ausgelassenen und trunkenen Schaaren begleitet, selber dem Wein und dem Tanz mit Weibern ergeben. So genügt er manchen Ansprüchen, hat seine Diener unter allen Schichten der Gesellschaft. Strenge Asketen und ausgelassene Schaaren berufen sich auf sein Beispiel; unter seinen Dienern sind gelehrte Brahmanen und verachtete Volkshaufen, wie die Lingaiten im Süden Indien's, im 12. Jahrhundert von Basaba gestiftet, die

ihren Namen von der Gewohnheit haben, immer einen kleinen Phallus als Schutzmittel bei sich zu tragen.

Wir haben noch nicht von einer der wichtigsten Seiten des Sivaismus, der Verehrung der Sakti oder weiblichen Kraft gesprochen. Allerdings ist dieser Dienst nicht ausschliesslich sivaitisch: manche Arten weiblicher Wesen (Göttermütter u. s. w.) werden verehrt: Vishnu hat die Laksmi oder Sri, Brahma die Sarasvati als Gemahlin neben sich; aber die Verehrung einer Mahadevi hat nirgends so grossen Umfang als bei den Saiva. Auch dieser Saktismus hat einen philosophischen Hintergrund im Gedanken der Alles hervorbringenden Naturkraft, der Prakriti der Sankhyaschule; aber seine Bedeutung hat er doch meistens im Glauben und Cultus des Volkes, und zwar drückt er die schlimmste Seite dieser Religion aus. Der Dienst der grossen Göttin, die unter verschiedenen Namen (Parvati, Ambika, Uma, Durga, Kali) dem Siva zur Seite steht, verdrängt öfters den Dienst des Gottes selbst. Vornehmlich die Tantralitteratur giebt dieser weiblichen Gottheit den höchsten Platz. Ihr Dienst ist im allgemeinen düster, die den Vaishnava so sehr verhassten Thieropfer sind hier gebräuchlich; Kali ist eine schreckliche Göttin, die Blut trinkt und Leichen verzehrt. Aber auch durch allerlei geheime Verrichtungen (die, welche sich diesen hingeben, heissen die Diener der linken Hand) trachtet man sich der Huld der grossen Göttin zu versichern. Ihr Dienst hat nun vornehmlich zwei Seiten: sexuelle Ausschweifungen und magische Künste. Was das erste betrifft, so ist es nicht der erotische Mysticismus des Krishnadienstes, sondern in wilden Orgien fröhnen die Diener der Göttin, Männer und Frauen, aller Sinnlichkeit, dem Genuss von Spirituosen, von Fleisch und der sexuellen Promiscuität. Auch die Erlangung übermenschlichen Vermögens, welchem der Hindu auf so viele Weisen nachstrebt, ist der Zweck der Verehrung der Göttin. Allerlei Zaubersprüche und Mittel, Worte und Figuren, bis zu alchemistischen Versuchen, gehören zum Saktismus, wie wir schon die Zauberbücher (Tantra) als die heiligen Bücher der Sakta bezeichnet haben.

Noch eine Bemerkung zum Schluss. Die sectirerischen Religionen tragen das ihrige dazu bei, den strengen Castenunterschied zu mildern oder aufzulösen. Es geziemt sich, über diesen Gegenstand vorsichtig zu reden, weil die Verhältnisse complicirt und ungleich sind. Es bleibt wahr, dass im Hinduismus, der durch die sectirerischen Religionen so tief beeinflusst ist, die Casten die Grundlage der Gesellschaft geblieben sind, ebenso dass manche Kreise von

Vaishnava vorwiegend aus Brahmanen bestehen, und dass Siva, wie wir sahen, recht eigentlich der Brahmanengott ist. Aber daneben sind doch die populären Seiten dieser Götter so stark ausgeprägt, haben diese Religionen so Vieles aus der Volkssitte, auch der Urbewohner, in sich aufgenommen, und ruht namentlich die Frömmigkeit in diesen Secten so wenig auf einer gelehrten oder rituellen Basis, welche die Vorrechte eines besonderen Standes bedingt, dass wir mit Recht ihnen eine Neigung, die Casten hintanzusetzen, zuschreiben. Bei den grossen Festen Krishna's begegnen Leute aller Stufen einander, und in den Orgien der Göttin ist von Standesunterschied keine Rede. Haben wir so im allgemeinen den Charakter dieser Secten und ihrer Hauptgötter beschrieben, so werden wir über ihre Heiligthümer und Cultusacte später das Nöthige mittheilen.

§ 80. Auswärtige Beziehungen.

Litteratur. Wir heben hier aus der Masse der bezüglichen Abhandlungen und Werke nur einige hervor: LASSEN widmet diesem Gegenstand in seinem Hauptwerk eingehende Aufmerksamkeit, in den Abschnitten, worin er ausführlich die Geschichte des Handels giebt. Von den Abhandlungen WEBER's führen wir an: Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen (Ind. Skizzen) und die über Krishna's Geburtsfest (Abh. kön. Ak. Berlin, 1867). Ueber den Zusammenhang von Buddhismus und Christenthum handelt R. SEYDEL, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre (1882), und Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien (1884).

Schon mehrfach streifte unsere Besprechung eine Frage, die wir immer bei Seite liessen, um sie hier im Zusammenhang zu erörtern, nämlich die nach den Beziehungen, welche zwischen den Indern und anderen Völkern stattgefunden, und nach dem Einfluss, den sie auf einander geübt haben. Für die Religionsgeschichte löst sich diese Frage in eine Reihe von controversen Punkten auf, über welche wir die wichtigsten Antworten hören wollen. Wir werden dabei sehen, wie grosse Vorsicht dieser Gegenstand fordert. Es giebt gewisse vollkommen sichere Data. Aus dem gemeinschaftlichen Ursprung des indogermanischen und näher des indopersischen Stammes folgt natürlich, dass diese Verwandten Vieles in Leben und Glauben gemeinsam haben. Eine Geschichte der Beziehungen Indien's mit den Griechen können wir von 300 v. Chr., mit den Chinesen von ungefähr dem Anfang unserer Zeitrechnung, mit den Arabern vom ersten Jahrhundert des Islam an mit positiven Zeugnissen belegen. Ebenso sind die Berührungen mit Hinterindien und

den Inseln des Archipel (Java, Sumatra, Bali, Madura) durch Berichte sowohl, als durch dort gefundene Inschriften, Denkmäler und Einfluss auf die Sprache historisch sichergestellt. Merkwürdig ist auch, dass wir die Verbreitung indischer Fabeln und Märchenstoffe nach Westen hin genau verfolgen können[1]).

Dagegen können wir manchen Zusammenhang, von dem man geredet hat oder noch redet ohne weiteres als ganz unhaltbar bei Seite lassen: z. B. wenn WILFORD in einem mythischen Bericht über eine Reise des weisen Narada nach der glücklichen Insel Svetadvipa eine Fahrt nach England entdeckt, oder wenn man noch vor wenigen Jahren den Buddhismus sowohl in Norwegen (Buddha-Wodan) als in Mexico gefunden hat. Zwischen diesen beiden Extremen, dem historisch Constatirten und dem Ungereimten, liegt aber das weite Gebiet des Möglichen, des mehr oder weniger Wahrscheinlichen. Hier liegt nun die Gefahr sehr nahe, durch falsche Analogien oder anziehende Parallelen sich bethören zu lassen; aber es ist ebenso misslich, alle Zusammenhänge als bloss in der Phantasie der Forscher begründet zu betrachten, wie mit all zu rascher Zuversicht ihre Wirklichkeit anzunehmen. Dies ist schon der Fall mit dem Verkehr, welcher zwischen Indern und Semiten, Babyloniern und Phöniciern stattgefunden haben soll. Paläographische Studien haben WEBER u. A. überzeugt, dass die indischen Buchstaben semitischer Herkunft sind. Was die Inder von Astronomie verstanden, sollen sie von den Chaldäern gelernt, und aus derselben Quelle sollen sie ihre Fluthsage (Satap. Brahm. I, 8) entlehnt haben. Was nun die letztere betrifft, so ist die Geschichte von Manu mit dem Fische und von der Erzeugung seiner Tochter durch das Opfer so sehr von der babylonischen Fluthmythe verschieden, dass wir kaum die beiden combiniren können. Eine andere Frage ist, ob nicht Salomo's Ophirfahrten die Westküste Indien's zum Ziel hatten. LASSEN hat in Ophir das Land der Abhira an den Indusmündungen, und in den Schätzen, die Salomo von dort holte, indische Producte gefunden. Das hebräische Wort für Affe soll auf ein indisches zurückweisen (Koph, Kapi). Aber auch diese Combination ist nichts weniger als sicher; die Meisten finden Ophir an der Küste Arabien's oder Afrika's. Von grösserer Bedeutung ist der Zusammenhang, welcher zwischen Indien und Pythagoras stattgefunden

[1]) Hierüber werthvolle Beiträge in den drei Bänden von BENFEY, Orient und Occident; in der einleitenden Abhandlung zu RHYS DAVIDS' englischer Uebersetzung der Jataka; in einem Essai A. WAGENER's (besprochen in WEBER, Ind. Studien III), und in manchen anderen das Folkore betreffenden Publicationen.

haben soll. Wie bekannt, hat man über die weiten Orientfahrten des Pythagoras viel phantasirt, und so schien auch die Lehre von der Seelenwanderung, die Scheu vor Thiermord und das Verbot des Bohnengenusses in phythagoräischen Kreisen deutlich auf einen indischen Ursprung hinzuweisen. Einerseits sind aber die historischen Zeugnisse für diesen Zusammenhang doch allzu schwach, anderseits fordert der Pythagoräismus gar nicht eine derartige Erklärung aus fremden Gedankenkreisen. Auch der letztgemachte Versuch, Pythagoras und die Inder einander nahezubringen, (von L. von Schröder) zwingt zu dieser Annahme nicht.

Die interessantesten Fragen betreffen den christlichen Einfluss auf Indien, oder den indischen auf das Christenthum. Die Vergleichungspunkte sind hier zahlreich; es muss aber bewiesen werden, dass sie auf historischem Zusammenhang beruhen. A priori ist eine solche Berührung wahrscheinlich, wenigstens in den späteren Jahrhunderten, wo der Verkehr Indien's mit dem Westen, sowohl durch Innerasien als auf dem Seeweg nicht mehr unterbrochen wurde; in Alexandrien, in Syrien, Persien und in Indien selbst begegneten die Söhne abendländischer Cultur und Religion und die Inder einander. Ist zwischen ihnen ein Austausch von Gedanken nicht wahrscheinlich, und welches Licht werfen diese Beziehungen auf die Geschichte der Religion? Diese Fragen werden in sehr verschiedenem Sinne beantwortet. Viele haben gemeint in den Therapeuten Aegypten's, von denen Philo erzählt und die wieder mit den Essäern Palästina's in Gemeinschaft standen, buddhistische Mönche gefunden zu haben, die den Canal bildeten, wodurch allerlei Buddhistisches in Juden- und Christenthum geflossen wäre. Aber seit Lucius' entscheidender Kritik des betreffenden philonischen Büchleins, wissen wir, dass die Therapeuten nie wirklich existirt haben, sondern eine Fiction viel späterer Zeit sind. Damit ist aber nicht geläugnet, dass die These Is. Taylor's (in seinem Ancient Christianity), das christliche Mönchsleben sei indischen Ursprungs, etwas Wahres enthalten mag, wenigstens mit der Beschränkung, dass das Leben der indischen Einsiedler die Entwickelung der mönchischen Gedanken im Christenthum gefördert haben kann. Um mit mehr Bestimmtheit darüber zu reden, fehlen aber die Anhaltspunkte.

Dies ist nicht die Meinung Seydel's, der den Beweis geführt haben will, die alt-christliche Litteratur, namentlich die evangelische Geschichte, sei von buddhistischen Quellen abhängig. Ihm gebührt ohne Zweifel die Ehre, eine Ansicht, welche bis jetzt nur mit

grillenhaften, phantastischen Behauptungen vertheidigt war, mit wissenschaftlichem Ernst vertreten zu haben. Eine Reihe von Parallelen aus der Biographie Jesu mit der Buddha's müssen den Satz erhärten, die erste habe die zweite in umfangreichem Maasse benutzt. Hat auch SEYDEL's Arbeit hier und dort Anerkennung gefunden, so wird es doch lange dauern, bis er seine Sache wird gewonnen haben. Bis jetzt beruht seine ganze Arbeit auf Ansichten über die buddhistischen Quellen, welche von den Indologen, und auf einer Evangelienkritik, welche von den Theologen allgemein verworfen werden.

Anders verhält es sich mit den viel besonnenern Ausführungen LASSEN's über den Einfluss, welchen der Buddhismus auf den Gnosticismus, den Neoplatonismus und den Manichäismus geübt hat. Jedenfalls kann man nicht in Abrede stellen, dass in den Zeiten, worin diese Religionssysteme entstanden, die Kunde indischer Dinge bis zu einem gewissen Grade verbreitet war. Auch sieht LASSEN in buddhistischen und anderen indischen Philosophemen nicht die einzige Quelle der genannten Systeme. Der indische Antheil ist aber nach seiner Meinung wichtig genug. Dazu gehört vor Allem der Hauptgedanke, der Gegensatz von Geist und Materie. Sowohl hierbei als in den anderen Punkten, die er anführt, ist es LASSEN aber passirt, dass er erstens die indischen Gedanken nicht richtig, namentlich den Buddhismus viel zu philosophisch aufgefasst, und dann als nothwendig entlehnt angesehen hat, was ebensogut selbstständig entstanden sein kann. Zur Vorsicht mahnt das Beispiel des Manichäismus. BAUR und Manche nach ihm hatten den Mani zum Schüler des Buddhismus gemacht; genauere Kenntniss dieses Religionssystems drückte den Antheil des Buddhismus immer mehr herab, und die maassgebenden neuesten Arbeiten über Mani (von KESSLER und von HARNACK) stimmen darin überein, dass sie, wenn überhaupt ein buddhistischer Factor im Manichäismus sein soll, diesen für untergeordnet und unbedeutend erklären.

Aber auch die entgegengesetzte Ansicht, dass nämlich christliche Einflüsse auf manche indische Gedanken bestimmend eingewirkt haben, ist mit vielem Eifer vertreten worden. BEAL hat (in seinem Buddhism in China) Manches, namentlich in der Verehrung des Bodhisatva-Kwanyin, auf den Einfluss christlicher Missionare zurückgeführt. LORINSER hat in Bhagavad-Gita nicht bloss neutestamentliche Anschauungen, sondern genau copirte neutestamentliche Sätze und Ausdrücke gefunden. Am wichtigsten war aber die Entdeckung WEBER's, der zu der Geschichte und der Feier von

Krishna's Geburt zahlreiche christliche Parallelen lieferte, z. B. in den Bildern von Krishna auf dem Mutterschooss die Madonna mit dem Kinde erkannte. Der Schwerpunkt der Ansicht WEBER's liegt aber darin, dass er meint, die sectirerische Frömmigkeit, namentlich im Vishnuismus, beweise durch ihren Charakter ihren ausländischen Ursprung: die Bhakti, die Sraddha seien nicht indisch, sondern aus dem Christenthum herübergenommen; von dort her stamme im Hinduismus das innigere Verhältniss zwischen dem persönlich gedachten Gott und seinem Diener. Wenn dies richtig ist, so ist es von überwiegender Bedeutung, weil dann die tiefsten Gedanken des Hinduismus christlichen Ursprungs sind. Es sind aber manche Einwendungen wohl mit Grund gemacht worden; so hat BARTH dargethan, dass die Sraddha schon in der älteren Litteratur gefordert war, und vornehmlich, dass eine Religion des Glaubens und der Liebe, ein Hervortreten der Bhakti, nothwendig aus der mehr monotheistischen Richtung der Secten sich ergeben musste.

§ 81. Religionsbildungen unter dem Einfluss des Islam.

Litteratur. Die heilige Schrift der Sikh ist ins Englische übersetzt mit „introductory essays" von E. TRUMPP, The Adi Granth or the holy scriptures of the Sikhs (1877). Die beste Darstellung der Geschichte dieser Religion ist von demselben E. TRUMPP, Die Religion der Sikhs (1881). Ueber die religiösen Zustände im Reiche des Mogol: F. A. VON NOER, Kaiser Akbar. Ein Versuch über die Geschichte Indien's im 16. Jahrhundert (1881); und D. SHEA and A. TROYER, The Dabistan or school of manners (3 vol. 1843, aus dem Persischen übersetzt).

Im Zeitalter nach der mohammedanischen Niederlassung in Indien, sind mehrere Secten enstanden, in denen Islam und Hinduismus mehr oder weniger gemischt sind. Diese Religionen hatten mehr Berührungspunkte, als man oberflächlich meinen könnte. Dass den Hindusecten monotheistischer Glaube nicht fremd war, haben wir bereits gesehen, und der von sufitischem Geist durchzogene Islam Indien's hatte einen stark pantheistischen Zug. So können wir bei manchen Secten nicht genau bestimmen, wie hoch der Antheil jeder der beiden Seiten anzuschlagen ist. Von mehreren sind auch die Ursprünge etwas dunkel, so von den noch heute in Bengalen bestehenden Kabirpanthi, die den Weg eines gewissen Kabir befolgen, der wahrscheinlich gegen Ende des 15. Jahrhunderts gelebt hat und unter den Sectenstiftern einer der mächtigsten Geister gewesen zu sein scheint. Er soll als Moslem geboren sein, sich

später mehr dem Vishnuismus angeschlossen haben. Aber im Glauben an die Einheit Gottes und in seiner Verehrung, ohne Unterschied von Caste und ohne Bilder, konnten nach seiner Lehre die Anhänger verschiedener Religionen einander als Brüder begegnen. Sein Name und seine Lehren werden sehr gelobt, auch von den Sikh, einer im Pendjab durch einen Zeitgenossen Kabir's gestifteten Secte. Nanak wurde 1469 geboren, er lehrte die Einheit Gottes, den man durch ein reines Leben verehren müsse, und stellte den Castenunterschied, wiewohl er dessen Bestehen nicht direct angriff, doch als unwesentlich hin. Ihre Bedeutung haben die Sikh nicht ihrer Lehre, sondern der Rolle, welche ihnen in der Geschichte zugefallen ist, zu verdanken. Ihre Theologie, wie sie in ihrer heiligen Schrift (Adi-Granth) zum Ausdruck kommt, enthält die unvereinbarsten Gedanken. Ueberwiegend sind wohl die von indischer Herkunft. Kein Paradies oder Himmel ist das Ziel, sondern Befreiung von der Transmigration, Auflösung der individuellen Existenz. Der Mensch, welcher unter Einfluss einer der drei Guna (die Qualitäten der Güte, Leidenschaft, Dunkelheit, aus der Sankhya und anderen indischen Systemen bekannt) handelt, ist neuen Geburten unterworfen; diese sind aufgehoben durch gänzliches Aufgehen in der Gottheit (dieses Ziel führt den Namen Nirban = Nirvana). Die Consequenz dieser Lehre, welche in und ausser dem Buddhismus zum Mönchsleben geführt hat, verwerfen die Sikh aber, da sie von dem asketischen Leben nichts wissen wollen, sondern mit festem Sinn auf das Ziel gerichtet, sich an den irdischen Geschäften betheiligen, in der Welt, nicht von der Welt sein wollen. Eben so wenig in sich abgeschlossen ist ihr Gottesbegriff. Das höchste Wesen (Hari, Govind und andere Namen) wird bald als das absolute Sein in der Sprache und mit den Bildern des Pantheismus, bald ganz als selbstbewusste Persönlichkeit beschrieben. Mit vielen Religionskreisen haben die Sikh die hohe Verehrung ihrer Lehrer und Häupter gemein, aber kaum irgendwo wird dem Guru theoretisch und praktisch höhere Autorität zuerkannt und vollständiger Gehorsam geleistet, wie dem Nanak und seinen Nachfolgern. Diese Nachfolger sind nicht bloss Incarnationen des Nanak, sondern sie werden geradezu vergöttert; ihr Wort genügt, um die Vereinigung mit Hari zu bewirken. Die ersten Guru waren ziemlich unbedeutende Leute, die allerdings wohl Schüler um sich sammelten, aber die Sikhgemeinschaft nicht zu einer festen Stellung emporhoben. Der vierte gab der Secte ihren Mittelpunkt im Tempel, dessen goldene Kuppeln noch heute im heiligen Teiche zu Amritsar strahlen. Der fünfte

Guru, Arjun (1581—1616), war ein gebildeter Mann, der das Adi-Granth sammelte, wozu er selber zahlreiche dichterische Beiträge lieferte. Unter ihm gelangten die Sikh zuerst zu politischer Bedeutung und kamen mit der mohammedanischen Macht in Conflict; dem Mogol giebt die Tradition Schuld an dem Tode Arjun's. Unter seinem Sohne ergriffen die Sikh die Waffen, und seitdem lebten sie in erbittertem Kampf mit den Mohammedanern und entwickelten in diesem über ein Jahrhundert langen Krieg einen Fanatismus und einen Exclusivismus, welche sonst den indischen Secten ganz fremd sind. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Kampf unter dem zehnten Guru, Govind-Singh, dem Zeitgenossen des Kaisers Aurangzeb. Er fügte der heiligen Schrift einen Anhang von kriegerischen Liedern hinzu, um den Muth der Sikh anzufeuern. Dieses Werk, „das Granth des zehnten Königs", hat aber seinen Platz als heilige Schrift nicht behauptet. Govind-Singh gab seinen Unterthanen eine festere politische und militärische Organisation. Als er 1708 starb, hatte er keinen Nachfolger aufgestellt, so dass mit ihm die Reihe der Guru schliesst. Er ist der eigentliche Stifter der Nationalität der Sikh. Er vereinigte sie zu einem durch eine einfache Einweihungsceremonie (Pahul) verketteten Gemeinwesen (Khalsa) und brachte dadurch ihren vollständigen Bruch sowohl mit den Mohammedanern als mit den Hindu zum Ausdruck. Als daher im vorigen Jahrhundert das Mogolreich zusammenbrach, waren die Sikh im Pendjab, wie die Mahratten in Dekhan, die Erben ihrer Macht. Innere Zwistigkeiten würden aber die Sikh aufgerieben haben, hätte nicht ein energischer Mann sich erhoben, der sie zur Einheit zu bringen verstand. Es war Ranjit Singh (1780—1839), der zu Lahore ein Reich stiftete, das den Engländern so viel zu schaffen gemacht hat und nach zwei Kriegen erst 1849 unterworfen wurde. Heute sind im Pendjab noch gegen zwei Millionen Bekenner der Sikh-Religion.

Aus dem Obigen darf man aber nicht den Schluss ziehen, das Reich des grossen Mogol sei ein festes Bollwerk mohammedanischer Orthodoxie gewesen. Dies wäre schon a priori unwahrscheinlich. Das Kaiserhaus war mongolischen Ursprungs, und die mongolischen Eroberer des Mittelalters zeichneten sich im allgemeinen durch religiöse Weitherzigkeit aus; die verschiedenen Confessionen fanden bei ihnen Aufnahme und Gehör: „Gott im Himmel und der Khan auf Erden" war ihr Spruch. Waren nun freilich die grossen Mogol von Delhi Moslem geworden, ein grosser Eifer für diesen Glauben ist ihnen nicht zuzutrauen, und ihre Unterthanen gehörten in der Mehrzahl noch dem Hinduismus an. Auf diesem Boden ist

die religiöse Wirksamkeit des grossen Akbar erwachsen. Dieser Kaiser beschäftigte sich eingehend mit verschiedenen Religionen. Im Islam erzogen, umgab er sich mit Hindu-Gelehrten und Dichtern und wählte aus seinen indischen Unterthanen die meisten seiner Minister. Aber auch die Gemeinschaft der Parsi zog ihn mächtig an, und mit viel Mühe verschrieb er sich einen Priester, um sich in der Lehre des Mazdeismus unterrichten zu lassen. Endlich wandte er auch dem Christenthum besondere Aufmerksamkeit zu, und gelangten portugiesische Missionare an seinem Hof zu grossem Ansehen. Man hat Akbar als einen Vorläufer der Studien der vergleichenden Religionswissenschaft gepriesen, aber wissenschaftliches Interesse im modernen Sinn lag ihm doch wohl fern. Ein vielbewegtes Leben und eine reiche religiöse Anlage veranlassten den Mann in den verschiedenen Religionen zu suchen, was seinen Bedürfnissen entsprach, und mit klugem, genialem Blick sah der Kaiser, dass ein Staat, dessen Unterthanen in Glauben wie in Abstammung so verschieden waren, auf religiöse Toleranz angewiesen sei. Die Hauptreligionen übten nun auf verschiedene Weise ihre Anziehungskraft auf ihn: der Monotheismus des Islam, die tiefen sinnigen Symbole des Hinduismus, der Feuer- und Sonnencultus der Parsi, die moralische Grösse der Gestalt Jesu (während die christlichen Dogmen ihm nicht einleuchteten). Er meinte nun, man könne und müsse Gott auf allerlei Weise anbeten, und unterwarf sich religiösen Gebräuchen aus den verschiedenen Religionen. Dennoch trachtete er auch, den Wahrheitsgehalt, den er überall erkannt hatte, in einer neuen Religion zusammenzufassen. Von seinem Minister Abu'lFazl unterstützt, stiftete er die göttliche Religion (Din-Ilâhi), in welcher die Einheit Gottes, die Entwickelung des göttlichen Lebens in der Welt und die Transmigration die Hauptdogmen bildeten. Der Cultus wurde vornehmlich der Sonne gewidmet, wobei der Kaiser fungirte; als Haupt der Religion hatte dieser eine ganz besondere Stellung, wie denn der Glaube der Ilahiah seinen Ausdruck in dem Bekenntniss fand: Es giebt keinen Gott ausser Allah, und Akbar ist der Kalif Allah's. Diese neue Religion überlebte den Stifter kaum, wir finden darin aber die Merkmale vieler neueren indischen Glaubensformen: unitarischen Gottesbegriff, der aber dem Pantheismus nicht entsagt, Autorität des Stifters oder Lehrers, moralischen Ernst. Durch diesen letzteren zeichnete die Regierung Akbar's sich besonders aus; das Böse zu unterlassen, war ihm der Kern aller Religionen, und es gereicht ihm zu grosser Ehre, dass er auch den Kinderheirathen und Wittwenverbrennungen, diesen beiden grossen Schäden indischer Civilisation, energisch entgegentrat.

Von dem eklektischen und synkretistischen Geist dieses Zeitalters besitzen wir ein interessantes Zeugnisss in der Schrift eines viel gereisten Mannes, MOHSAN FANI, der im 17. Jahrhundert lebte, und im Dabistan über die verschiedenen Religionen, die er kennen gelernt, ausführlichen Bericht erstattet. Er unterscheidet deren zwölf, als die fünf Hauptreligionen bezeichnet er die der Parsi, der Hindu, Judenthum, Christenthum und Islam. Ueber den Zustand, in dem diese Religionen sich im 17. Jahrhundert in Indien befanden, die Eindrücke eines gebildeten Zeitgenossen zu besitzen, ist von hohem Werth.

Wir haben wohl die wichtigsten, aber lange nicht alle religiösen Reformen der hinduistischen Periode behandelt. Die Anzahl der Lehrer, die eine Schule, Secte oder Religion (die Begriffe sind fliessend) stifteten, war gross, oft aber dauerte ihre Stiftung nur eine Generation, um sich dann wieder in andere Formen aufzulösen.

§ 82. Cultus.

Mannigfaltig wie die Dogmen und Mythen sind in Indien die Culte; in religiöser wie in socialer Hinsicht findet man hier fast alle Formen und Stufen des Lebens neben einander. In diesem Lande, das eine so alte Civilisation aufzuweisen hat, wo mächtige Reiche geblüht haben, ist es nie zum Bewusstsein einer einheitlichen Nationalität gekommen; die Stammverfassung, welche eigentlich zu den prähistorischen Zuständen gehört, wo kleinere Gruppen durch Blutsverwandtschaft und Cultusgemeinschaft sich zusammenhalten, existirt dort noch heute. Hieraus erklärt sich das Fehlen einer nationalen Religion und die grosse Zersplitterung in Secten. Im religiösen Leben entdecken wir also dieselbe Vielheit von Gestalten. Hart neben einander wohnen Massen, die über den rohesten Fetischismus nicht erhoben sind, und Gebildete, die reine Theisten sind, sich wohl allerlei Cultushandlungen unterziehen, aber dies thun, im Bewusstsein, dem einzigen Gott sei auf mancherlei Weise und in mancherlei Formen zu dienen. In Gedanken und Sitten mischt der Hindu das Aelteste mit jüngeren Elementen: altbrahmanische Riten, die in den Veden wurzeln, aus dem Buddhismus herübergenommene, oder den sectirerischen Religionen eigenthümliche, oder von den Urbewohnern stammende, oder unter dem Einflusse des Islam gebildete Gebräuche. Dies Alles durcheinander bildet die hinduistische Religion; hier verträgt sich Alles und fliesst Alles zusammen. Und auch wo die religiösen Gemeinschaften geschieden bleiben, da sind sie gegenseitig höchst tolerant und haben nicht selten ihre heiligen Stätten gemein-

sam. Benares, die heilige Hindustadt, der eigentliche Hauptsitz des Sivaismus, zeichnet sich durch ihre vielen und reichen Moscheen aus. In Ceylon, auf der Spitze von Adams Peak, verehren die Buddhisten die Spur des Fusses Buddha's, die Sivaiten die ihres Gottes, die Moslem eine Reliquie Adam's. So haben im Norden Moslem, Sikh und Hindu den heiligen Pilgerort Sakhi Sarwar gemeinsam.

Dass wir die vielen Götter, Geister und Cultusobjecte hier nicht vollständig aufführen, wird man uns nicht verdenken; manche sind uns aus dem Vorigen schon bekannt. Die altvedischen Götter, wie Agni, Indra, Varuna, werden noch, namentlich in dem häuslichen Cultus, verehrt. Auch die Sraddhaceremonien für die Ahnen behaupten einen wichtigen Platz. Aber die grossen Götter der Secten stehen doch den Frommen am nächsten: Vishnu (als Rama und Krishna), Siva mit seinem Sohn Ganesa (oder Ganapati). Daneben wird auch der Sonne sehr eifrig gedient. Auch manche Geister, Vampire, Dämonen spielen unter verschiedenen Namen (Bhuta, Vetala, Yaksha, Preta) eine grosse Rolle. Unter den Flüssen geniesst der heilige Gangesstrom eine besondere Verehrung. Aber auch Thiere, wie Kühe, vor Allem Schlangen (der Nagacultus war auch unter den Buddhisten sehr verbreitet), Bäume, leblose Gegenstände sind geradezu Fetische, wie denn ein heiliger Baum oder roher Stein den Bewohnern als Schutzgeist des Dorfes gilt.

Dieser Cultus, vornehmlich der der Hauptgötter, hat in vielen, zum Theil prachtvollen Tempeln seine Stätte. Die Saiva allein sollen deren 1008, nach der Zahl der Namen ihres Gottes, haben. Die heiligsten sind in Benares, aber die im Süden Indien's (Tanjore, Madura u. A.) sind grossartiger. Der Tempeldienst besteht aus dem Reinhalten der Räume, Kleiden, Waschen, Putzen der Götterbilder. Die Gaben, die ihnen gebracht werden, bestehen meistens aus Blumen, Oel, Weihrauch, Speise, von der die Priester und auch die Diener des Gottes ihren Theil empfangen. Blutige Opfer werden nur dem Siva und seiner Gemahlin gebracht. In manchen Tempeln sind Tänzerinnen und Sängerinnen, die heilige Prostitution üben; namentlich im Dienst des Vishnu und dem der Durga kommen diese Ausschweifungen vor. Vorherrschend in diesen Tempeln ist die Idololatrie. Götterbilder waren dem altbrahmanischen Cultus fremd, wenigstens werden sie nur äusserst selten erwähnt, aber im Hinduismus findet man sie auf Schritt und Tritt. Solche Bilder sind sehr verschiedenartig, vom rohen Stein bis zu der mit Edelsteinen geschmückten Goldstatue; ferner allerlei ungeheuerliche Gestalten, vielköpfig, vielarmig u. s. w., wie z. B. das Bildhauerwerk in der Elephanta-

grotte, das Siva mit Parvati in einem Leib vereinigt und die Schaaren seiner Nachfolger als Zwerge vorstellt. Treffend bemerkt BARTH, in den indischen Idolen sehe man alle Formen „ausserhalb der Grenzen des Möglichen und des Schönen". Diese Bilder sind mit allerlei Symbolen vermischt, aber auch blosse Symbole kommen sehr häufig vor, am allermeisten der Linga; so giebt es eine Halle im Tempel zu Tanjore, wo nicht weniger als 108 steinerne Linga aufgerichtet sind.

In der religiösen Praxis lebt Manches aus dem alten Ritual oder aus den alten Sitten bis heute fort. Wir sprachen schon von den Gaben an die Ahnen, und im allgemeinen ist hierher zu beziehen, was zu dem häuslichen Cultus, der Familienreligion gehört. Auch der alte asketische Zug geht noch immer durch die indische Religion; kein Europäer kann es dem Hindu oder dem indischen Moslem an Fasten gleichthun. Nur dieser Unterschied gegenüber den alten Yogi tritt hervor, dass im neueren Indien das Fasten meistens zu bestimmten Zeiten stattfindet und also dem religiösen Calender einverleibt ist. Dieser religiöse Calender mit seinen vielen, grossen Festen, gehört mit zu den charakteristischen Merkmalen des hinduistischen Cultus [1]. Wir reden hier bloss von den Hindufesten, nicht von den, übrigens zahlreichen, mohammedanischen [2]. Die grossen Hindufeste und Pilgerfahrten, bei welchen dafür gesorgt ist, dass am heiligen Ort Anziehendes mancher Art die Pilger fesselt, wie Musik, Processionen, Festspiele u. s. w., sind die Höhepunkte des socialen wie des religiösen Lebens der Hindu. Hier entdecken wir einen, dem altbrahmanischen Indien fremden Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Cultus. Die populären Religionen sorgen für grosse öffentliche Cultusversammlungen, wozu schon der Buddhismus mit seinen Processionen und Festen das Beispiel gegeben hatte. Diese Versammlungen nun bilden den Vereinigungspunkt für Anhänger verschiedener Religionskreise innerhalb des Hinduismus.

An den grossen Festen, wie dem krishnaitischen Carneval im März, dem Sonnenfest in Januar, Krishna's Geburt im August, den zehn Septembertagen der Durgapuja in Bengalen, dem Lampenfest der Göttin im October u. a. betheiligen sich sowohl Saiva als Vaishnava. Nur die Strengsten beider Religionen in sittlicher Hinsicht verurtheilen die Ausschweifungen, denen sich die Massen an solchen Tagen gerne hingeben. Einer der wichtigsten Pilgerorte

---

[1]) Einen Theil davon behandelt H. H. WILSON, The religious festivals of the Hindus (Works II).

[2]) Hierüber: GARCIN DE TASSY, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (1869).

ist Puri in Orissa, wohin jährlich mehrere Hunderttausende zum Fest des Jagannatha (Vishnu) wallfahrten. Die Behauptung, als wäre es Sitte, dass unter dem Wagen des Gottes viele Menschen sich freiwillig zerquetschen liessen, ist von HUNTER als grundlos erwiesen worden; diese Praxis würde auch durchaus dem milden, jedes Blutvergiessen scheuenden Vishnudienst entgegen sein. Wohl ist es wahr, dass jährlich unter den Tausenden von Pilgern viele dem Elend und den Seuchen der warmen Jahreszeit zum Opfer fallen.

§ 83. Die Gegenwart.

Litteratur. Von den zahlreichen Reisebeschreibungen, Skizzen u. s. w. sind die meisten werthlos; besonders zu empfehlen sind aber: A. C. LYALL, Asiatic studies; MONIER WILLIAMS, Modern India and the Indians (3. ed. Tr. Or. S.); R. N. CUST, Pictures of indian life. Eine zusammenhängende Darstellung und Uebersicht giebt das schon genannte Werk von HUNTER, The indian empire, und GOBLET D'ALVIELLA, L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous (1884).

Auch in unserem Jahrhundert hat Indien seine grossen Lehrer oder Religionsstifter gehabt, und hat der Hinduismus nicht bloss im geräuschvollen Cultus des Volks, sondern auch in der ernsthaften Gedanken- und Gemüthsarbeit grosser Geister seine Lebenskraft bethätigt. Ihre Reihe eröffnet Rammohun Roy (1774—1833), der Stifter des Brahma-Samaj. Er war ein eifriger Streiter gegen Idololatrie und hielt an der Einheit Gottes fest, die er in den Veden viel früher geoffenbart fand, als Bibel und Koran sie lehrten. Schon hatte er angefangen, freundliche Verhältnisse mit der europäischen Cultur einzuleiten, als er auf einem Besuch in England starb. Sein Nachfolger Debendranath Tagore that den wichtigen Schritt, mit der Autorität der Veden zu brechen; sein Brahma-Dharma predigte noch bestimmter als die Lehre seines Vorgängers die Einheit und Geistigkeit Gottes, des Schöpfers des Weltalls, dem man ausschliesslich dienen müsse. Nach ihm kam Keshub-Chunder-Sen (1838—1884), ein Mann von feurigem Gemüth, hinreissender Beredtsamkeit und weit reichenden Gedanken, der sich aber durch diese hohe Begabung hinreissen liess, eine Rolle zu spielen, wofür seine sittlichen Kräfte nicht hinreichten. Er fing damit an, dass er die religiöse Reform auch in socialer Hinsicht durchzusetzen versuchte; über den Castenunterschied setzte er sich ganz hinweg. Hierüber kam es schon 1866 zum Bruch, indem Debendranath-Tagore diese radicalen Consequenzen scheute; er blieb das Haupt der Gemeinde, die hinfort den Namen Adi-Samaj (alter Samaj) führte, während

die Neuerer unter Keshub sich als Brahma-Samaj von Indien constituirten. In diesem Kreise führte nun Keshub-Chunder-Sen seine socialen Gedanken immer mehr durch, er trat den Kinderheirathen und den heidnischen Riten der Hindureligion entgegen, fügte sich aber beiden, wo es galt, durch die Verbindung seiner Tochter mit einem Maharaja seiner Religion Aussicht auf weitere Verbreitung zu verschaffen. Daneben hat er aber viele, zum Theil recht hohe Gedanken zu gestalten gesucht. Sein offener Geist empfing die tiefsten Eindrücke sowohl von der indischen wie von der christlichen Philosophie und Religion, und beide suchte er in einer höheren Einheit zusammenzufassen. Mehr als je einer seiner Landsleute richtete er seine Blicke nach Europa; auf einer Reise dorthin wurde der geistreiche Mann in den höchsten Kreisen der Bildung übertrieben gefeiert, und mit Max Müller blieb er seitdem in regem brieflichem Verkehr [1]. Der Gedanke reifte allmählig in ihm, er könne dem Princip der allgemeinen Religionswissenschaft, wie sie in Europa verstanden wurde, eine praktische religiöse Wendung geben und eine Religion stiften, in welcher die Wahrheitselemente aller aufgenommen würden. Christus räumte er unter den Propheten die erste Stelle ein, und als er in einem glänzenden Vortrag Christus als den grossen Wahrheitslehrer auch für Indien vorgestellt hatte, meinten Viele schon, er wolle zum Christenthum übergehen. Das war aber nicht seine Meinung: er wollte nur den Gegensatz zwischen Europa und Asien, Christ und Hindu, in seiner neuen kosmopolitischen, unitarischen, mystischen Religion überwinden. In dieser Religion nahm seine eigene Person, als die des inspirirten Anführers, stets mehr Platz ein. Gegen seine Theorie der Adesha, d. h. der inneren providentiellen Leitung, der Stimme des Gewissens als Autorität in Religionssachen, warnte ihn Max Müller. Endlich kam es auch äusserlich zu einer neuen Religionsstiftung; 1880 proclamirte Keshub die neue Oekonomie (Nava Bidhan, the new dispensation), worin die Harmonie der Religionen erreicht sein sollte, die Gedanken einer geistigen Religion aber vielfach in Symbolen ausgedrückt sind, die er dem Hinduismus entlehnte. Die Bedeutung dieser ganzen Entwickelung des Brahma-Samaj liegt aber mehr im Werth der Personen und der Principien als in der Ausbreitung der Religion, die nur ihre Anhänger unter den Gebildeten in den Städten zählt und keine dauerhafte Wirkung auf das Volk übt. Eine Reaction rief sie hervor im Arya-Samaj unter dem ge-

---

[1]) Siehe Max Müller, Biographical Essays (1884).

lehrten und ehrenwerthen Dynananda-Sarasvati (1827—1883), der die Autorität der Veden vertheidigte, bis zu der Behauptung, alle wahre Kenntniss (auch die unserer Zeit) hätten schon die vedischen Sänger besessen.

Wiewohl er nicht aus der indischen Religion hervorgegangen ist, sondern sich ihr mehr äusserlich anlehnt, wollen wir hier noch einen Religionskreis nennen, der in America gestiftet worden ist, aber dessen Häupter vornehmlich auf Indien ihr Auge gerichtet haben: die theosophical society. Diese Häupter (worunter der Colonel Olcott und die Gräfin Blavatsky) meinen im Besitze der Geheimlehre zu sein, welche allen Religionen zu Grunde liegt, aber am reinsten im esoterischen Buddhismus einiger Lama in Tibet bewahrt wird. Mehrere dieser Leute schreiben viel über die vergleichende Religionsgeschichte, deren Geheimnisse sie offenbaren [1]).

So machen sich auch in Indien unitarische und mystische Bestrebungen, oft mit einander vereinigt, geltend. Was davon zu erwarten ist, besprechen wir hier nicht; der geschichtlichen Darstellung kommt es nicht zu, die Zukunft zu prophezeien. Wir wollen unsere Uebersicht mit einem Blick auf die religiöse Statistik Indien's beschliessen, wie Hunter sie giebt. Sie stammt freilich schon vom Jahre 1871, aber wichtige Verschiebungen haben seit dieser Zeit nicht stattgefunden. Daraus geht hervor, dass die übergrosse Mehrheit der Bevölkerung sich zum Hinduismus hält, in runden Zahlen 140 Millionen auf die 190, welche die Totalsumme bilden. Dazu kommen gegen 2 Millionen Sikh, gegen 3 Millionen Jaina und Buddhisten (die letzteren in Birma), mehr als 40 Millionen Moslem, aber kaum 1½ Million Christen (Hindu und Europäer zusammen). Bei dieser letzten Zahl ist zu bemerken, dass das Christenthum schon ziemlich früh nach Indien eindrang; auch wenn wir das indische Apostolat des Thomas nicht für geschichtlich halten [2]), so ist doch gewiss, dass im fünften Jahrhundert der Nestorianismus sich an der Malabarküste ausbreitete. Seit 1500 waren katholische Missionare aus Portugal wirksam, und noch jetzt sind die Katholiken in Hindostan zahlreicher als die Protestanten. Der Protestantismus, obgleich seit dem vorigen Jahrhundert durch zum Theil treffliche Missionare verbreitet, hat noch keine nachhaltige Wirkung auf die Hindu ausgeübt, am allerwenigsten in gebildeten Kreisen, am meisten noch unter den dravidischen Bevölkerungen.

---

[1]) Siehe J. Bassiac, La nouvelle théosophie. R.-H.-R. 1884.

[2]) Hierüber R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, I.

LEHRBUCH

DER

RELIGIONSGESCHICHTE

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE
DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

ZWEITER BAND



FREIBURG I. B. 1889.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER.

RELIGIONSGESCHICHTE

BEARBEITET

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

ZWEITER BAND



FREIBURG I. B. 1889.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK).

C. A. Wagner's Buchdruckerei, Freiburg i. B.

Inhaltsübersicht.

Erster Band.

Allgemeiner Theil. S. 1—47.

Ethnographischer Theil. S. 171—231.

Seite

Zweiter Band.

Die Perser. S. 1—56.

Die Griechen. S. 57—194.

Die Römer. S. 195—305.

Die Germanen. S. 306—341.

Nachträge und Berichtigungen zum ersten Bande.

NB. Es handelt sich hier nur um kürzere Einschaltungen und Correcturen. Einiges, das eine längere Ausführung oder Umgestaltung nöthig hätte, muss für eine etwaige zweite Auflage aufgespart bleiben.

Seite 2 Zeile 25 einzuschalten: Auch die gedankenreichen Arbeiten von C. C. J. v. Bunsen, Gott in der Geschichte (3 B. 1857), und von J. P. Trottet, Le génie des civilisations (2 v., 1862) enthalten veraltetes Material.

„ 4 „ 20 einzuschalten: der Archäologie.

„ 7 „ 1—3. Der neue Ansatz ist einen Satz früher zu stellen. Auch in der Art u. s. w.

„ 21 „ 17 des Textes. Hinter: und die historische Entwickelung, ist ein Komma für den Sinn unbedingt nothwendig.

„ 41 dass die Zahl der Buddhisten überschätzt wird, wenn man ihnen alle Chinesen zuzählt, ist schon bemerkt worden. Allein es hätte mit noch mehr Nachdruck geschehen sollen, wie man jetzt aus der Preface zu Monier Williams Buddhism (1889) entnehmen kann.

„ 50 „ 6 v. u. das Citat soll lauten: es wächst der Mensch mit seinen grössern Zwecken.

„ 59 „ 12 als Anmerkung hierzu: Maxim. Tyr., Diss. VIII, 9, 2; Plotin, Enn. IV, 3. 11; Origen., c. Cels. VII, 62.

„ 70 „ 22 statt: in den kalten Ländern, lies: in manchen kalten Ländern.

„ 87 „ 1 ist der Name Heliogabal zu streichen.

„ 97 „ 22 statt: Verehrern, lies: Vertretern.

„ 104 „ 9 hinter Anschauungen einzuschalten: schon Empedokles, später.

„ 105 „ 31 ist neben dem Fingeropfer auch das Haaropfer zu nennen, worüber G. A. Wilken (Revue Coloniale, 1886, 87).

„ 106 unten 107 oben. Gegen den Passus, in welchem das Opfer als nicht zum Wesen des Christenthums gehörend genannt wird, haben einige Recensenten wichtige Bedenken erhoben. Wenn man das Wort Opfer für die Selbsthingabe an Gott gebraucht, was allerdings berechtigt ist, so ist gewiss das Opfer dem Christenthum wesentlich, und man konnte mir zutrauen, dass ich dies nicht geläugnet haben würde. Allein im Zusammenhang ist von Cultushandlungen die Rede, von Gaben, welche der Mensch der derselben bedürftigen Gottheit darbringt; in diesem Sinn ist die ausgesprochene Behauptung durchaus berechtigt.

„ 107 in der Anmerkung, hinzuzufügen die Stelle Maxim. Tyr., Diss. XI. 8.

„ 113 Alinea. Es hätte auf den magischen Werth, welchen man oft den Lustrationen beimisst, hingewiesen sein sollen.

„ 131 Zeile 3 statt: Nazarener, lies: Nasiräer.

„ 145. Der letzte Satz der Litteraturangabe ist folgendermaassen zu ergänzen. Die Richtung Th. Benfey's, welcher dem litterarischen Ursprung der Märchen in Indien nachspürt, hat in der letzten Zeit tüchtige Vertreter gefunden in E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine (2 vol. 1886); W. A. Clouston, Popular tales and fictions (2 vol. 1887) u. A.; gegen Benfey's Schule eifert H. Steinthal, Z. f. Völkerpsych. XVII, 3. 1887.

„ 151 „ 22 statt: Diaush, lies Dyaus.

Seite 162 Zeile 12 statt: des Dogma, lies: der Lehre.

„ 170 „ 16 statt: die Vorfahren der Griechen in der pelasgischen Periode, lies: die Griechen und Römer der ältesten Zeit.

„ 171. Die Litteratur könnte man leicht bis zum drei- oder vierfachen Umfang erweitern. Wir fügen den genannten Werken nur noch bei die neue Folge von R. ANDREE, Ethnographische Parallelen und Vergleiche (1889), und: G. GERLAND, Atlas der Ethnographie (1876).

„ 188. In die Litteratur einzuschalten das Werk von DR. BREHM, Das Inkareich (1887).

„ 197. Unter den Schriftstellern in der Litteraturübersicht zu § 32 sind noch zu nennen: R. N. CUST für die Uebersicht sämmtlicher Sprachen dieser Völkergruppen; TAYLOR und JOHN WHITE für Neu-Seeland; O. FINSCH für Samoa.

„ 198 „ 12 die Jahre der holländischen Sumatraexpedition: 1877—79.

„ 206. Unter den Werken über Japan noch zu erwähnen die Arbeiten von CHAMBERLAIN und von J. J. REIN, Japan (2 B. 1881, 86).

„ 214. Bei der Litteratur zu § 35 sind noch zu nennen: Th. NÖLDEKE, Die semitischen Sprachen. Eine Skizze (1887); FR. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte I. Der Gott Israels und die Götter der Heiden (1888).

„ 218 „ 20 Dass die hittitische Herkunft mancher klein-asiatischen Inschriften noch nicht so sicher ist, kann man aus den Abhandlungen von G. HIRSCHFELD, Paphlagonische Felsengräber, und: die Felsenreliefs in Klein-Asien (Abh. Preuss. Ak. 1885 und 87) lernen.

„ 224. Bei der Litteratur zu § 36. Seit dem Erscheinen meines Werkes ist die zweite sehr erweiterte Auflage erschienen von G. KREK, Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte (1887), worin auch viel mythologisches und ethnographisches Material vorliegt. Auch die Hb. L. von 1886 von J. RHYS über die Religion der Kelten gehört hierher.

„ 224 „ 9 von unten. Die indogermanische Familie wird, formell richtiger, von Mehreren (SPIEGEL, LASSEN, LAGARDE) die indokeltische genannt.

„ 226 Zeile 7—10. Der Satz enthält einen Irrthum. Die Einheit der sogen. graeco-italischen Gruppe ist neuerdings von der Linguistik unsicher gemacht worden.

„ 226 „ 15 das Wort spärliches zu streichen. Es gibt hunderte von etruskischen Inschriften.

„ 245. Zu § 40 der Litteratur noch beizufügen: G. v. d. GABELENTZ, Confucius und seine Lehre (1888).

„ 258. Der Litteratur zu § 43 hätten noch zahlreiche Artikel in Missionszeitschriften beigefügt werden können. Wir erwähnen hier bloss das grosse Werk von J. M. DE GROOT, Les fêtes des Chinois annuellement célébrées à Emoui (Amoy), A. M. G. XI et XII.

„ 261, 62. Die allgemeine Litteratur über die Aegypter ist noch zu ergänzen durch die Bibliographie von Prinz IBRAHIM-HILMY, The literature of Egypt and the Soudan (2 vol. bis 1887), die Mémoires de la Mission archéologique française au Caire sous la direction de Maspéro, und des letzteren Archéologie égyptienne (1887) u. A. Die Geschichte von ED. MEYER (in Oncken) ist jetzt auch erschienen, wie auch der zweite Band von AD. ERMAN (1888).

Seite 266 zur Litt. bei § 45. Von einer Neuen Folge der Records of the Past unter SAYCE's Leitung ist das erste Bändchen erschienen.

„ 272 zur Litt. bei § 46. Seitdem ist der zweite Band erschienen von H. BRUGSCH, Religion und Mythologie der alten Aegypter (1888), und der erste von V. v. STRAUSS und TORNEY, Der altägyptische Götterglaube (1889).

„ 280, 281. Der Satz Kambyses — aufzufinden half, ist ganz zu streichen. Die Angabe ist unrichtig, wie die Funde in Sakkara bewiesen haben.

„ 287 zur Litt. bei § 48. Ueber die neueren Gräberfunde siehe eine Arbeit von E. LEFÉBURE, A. M. G. IX und mehrere Artikel von MASPERO, RHR, 1887, 88.

„ 318 bei der allg. Litt. zu ergänzen die Hb. L. von 1887 von A. H. SAYCE über die Religion der Babylonier und Assyrer.

„ 322 Zeile 32. Ausser STAN. GUYARD folgen noch Mehrere, u. A. sein Schüler POGNON, der Methode HALÉVY's, siehe auch was HALÉVY schreibt RHR. 1888 I.

„ 327 „ 3—4. Dass Nebukadnesar Aegypten doch wohl erobert hat, ist jetzt gewiss. Der Zwischensatz: dass er — unternahm, ist also zu streichen.

„ 334 „ 8 von unten ist der Name BIN zu streichen.

„ 335 „ 22 zu lesen: Babbar (Samas) von Sippar und von Larsa.

„ 337 „ 11 (oder Bin) zu streichen.

„ 337 der letzte Satz; das Verhältniss ist nicht richtig dargestellt: Nabu war älter als die erst durch Hammurabi eingeführte Gottheit Tasmitu.

„ 345—465. Manche Ungleichmässigkeiten in der Transscription indischer Wörter und Namen, auch mehrere Fehler im Genus dieser Wörter, möge der kundige Leser entschuldigen. Die Correction bleibt für eine eventuelle 2. Auflage aufgespart.

„ 357 Zeile 6 von unten, einzufügen: bald die Dämmerung (Kern).

„ 377 Litt. zu § 66. Hierbei noch P. DEUSSEN, Die Sutra's der Vedanta übersetzt (1887).

„ 383 Anm. 1 ist zwischen den beiden Ad. HOLTZMANN nicht unterschieden: der ältere gab die Indischen Sagen, der jüngere schrieb die erwähnten Monographien.

„ 390. Zur Litt. über den Buddhismus. Neulich erschien MONIER-WILLIAMS, Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity (1889).

„ 407 Zeile 5 und zu ändern in aber.

„ 407 „ 1 von unten. Statt am Buddha zu lesen: am Knaben Siddharta.

„ 463. Zur Litt. bei § 83. W. J. WILKINS, Modern Hinduism (1887).

„ 465 Zeile 1. Der Name soll lauten Dayananda-Sarasvati.

„ 465 Anm. 1. Statt BASSIAC lies BAISSAC.

Nachträge und Berichtigungen zum zweiten Bande.

Seite 259 Zeile 22, ist statt Heidenthums zu lesen: Christenthums.

„ 311 ist zur Litteratur bei § 125 nachzutragen, dass WILH. GRIMM's „Deutsche Heldensage“ 1829 erschienen, von K. MÜLLENHOFF 1867 in 2. Aufl. herausgegeben worden ist und ganz neuerdings (1889) in 3. von R. STEIG.

Die Perser.

Litteratur. Eine Bibliographie bis 1865 in TRÜBNER's American and Oriental lit. record, Juli 20. 1865. Ueber die Perser handeln in ihren allgemeinen Werken über Geschichte des Alterthums M. DUNCKER, FR. LENORMANT, ED. MEYER u. A.; ferner F. JUSTI (in Oncken); FLATHE (in Ersch u. Gruber); G. RAWLINSON, The five great oriental monarchies (das alt-persische Reich ist die fünfte der hier behandelten Monarchien, als sechste und siebente hat der Verfasser später die Monarchien der Arsaciden und der Sasaniden hinzugefügt); TH. NÖLDEKE, Aufsätze zur persischen Geschichte (1887, behandelt die Geschichte unter den Achaemeniden und den Sasaniden); A. VON GUTSCHMID, Geschichte Iran's und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden (1888): beide letztgenannten Werke sind deutsche Ausgaben von Artikeln der Enc. Br.

Wie LASSEN die indische, so hat SPIEGEL die persische Archäologie begründet: FR. SPIEGEL's Eranische Alterthumskunde (3 B. 1871, 73, 78) fasst seine Studien zusammen, während er bereits 1863 geographische und historische Beiträge veröffentlicht hatte unter dem Titel: Eran, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Später hat W. GEIGER, Ostiranische Cultur im Alterthum (1882), mehr die socialen und häuslichen Verhältnisse in den Vordergrund gerückt, während SPIEGEL der Geographie und Geschichte einen breiten Platz eingeräumt hatte. Die englische Uebersetzung von GEIGER's Buch durch einen Perser aus Bombay enthält auch des Verfassers Abhandlung über Vaterland und Zeitalter des Avesta und seiner Cultur (Bair. Ak. 1884).

Ueber die heilige Litteratur und die Religion handeln: M. HAUG, Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis (3e ed. 1884, ed. E. W. WEST); derselbe, die fünf Gathas oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger (2 Abth. 1858,60); FR. WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien (1863). Die Uebersetzungen des Avesta von FR. SPIEGEL (3 B. 1852, 59, 63, ausführl. Commentar in 2 B. 1865, 69), C. DE HARLEZ (französisch, 2e ed. 1881), J. DARMESTETER und L. H. MILLS (S. B. E. IV, XXIII, XXXI) sind mit ausführlichen Einleitungen versehen, die werthvolle Beiträge für die Religionsgeschichte enthalten. Als solche Beiträge sind auch zu betrachten J. DARMESTETER, Haurvatat et Ameretat (1875) und Ormazd et Ahriman (1877); C. DE HARLEZ, Des Origines du Zoroastrisme (eine Reihe von Aufsätzen in J. As. 1878—80). Eine befriedigende Geschichte der persischen Religion konnte noch nicht geschrieben werden: als C. P. TIELE, de godsdienst von Zarathustra (1865) verfasste, waren diese Studien noch allzusehr in ihren Anfängen, und der einschlägige Band von S. JOHNSON, Oriental religions ist eben wie die vorhergehenden über China und Indien zu wenig kritisch und steht zu viel unter dem Einfluss vorgefasster Meinungen und Ideen.

§ 84. Land und Volk.

Litteratur. Einigen schon bei § 36 genannten Werken wären mehrere Aufsätze von R. Roth über iranische Sage und Religion (in den ersten Jahrgängen von ZDMG.) hinzuzufügen. Ausserdem: Fr. Spiegel, Die arische Periode und ihre Zustände (1887) und die interessante Recension dieses Buches von K. Bruchmann in Zeitschr. f. Völkerpsych. und Sprachw. XVIII (1888).

Die Perser haben eine wichtige Rolle in der Weltgeschichte gespielt. Das persische Reich, das Cyrus gründete, hatte das Erbe der früheren Civilisationen, namentlich der assyrisch-babylonischen, angetreten und die asiatischen Länder, vom mittelländischen Meer bis Baktrien, zu einer Monarchie vereinigt. Die Geschichte dieses Reiches wird grösstentheils eingenommen durch seinen Kampf mit dem Griechenthum, dem es schliesslich, durch Alexander d. Gr., erlag. Die griechische Eroberung hatte aber den persischen Nationalgeist nur zum Theil absorbirt oder zurückgedrängt; es dauerte kein Jahrhundert, da erstand das persische Reich in neuer Form, um unter zwei Dynastien noch fast ein Jahrtausend lang der Macht des römischen und byzantinischen Reichs die Wage zu halten. Aber nicht bloss auf die politische, auch auf die geistige Geschichte der Menschheit haben die Perser Einfluss gehabt. Ihre Religion hat auf die jüdische, in der nachexilischen Periode, gewiss eingewirkt; namentlich in der Dämonologie und der Eschatologie des späteren Judenthums sind die Spuren dieses Einflusses nicht zu verkennen. Wie viel persische Elemente die Anschauungen mancher Gnostiker enthalten, mögen die Kirchenhistoriker erforschen; auch im Manichäismus bilden sie wohl nicht den Hauptbestandtheil, haben aber doch gewiss mitgewirkt. Endlich hat die arabische Eroberung wohl der selbständigen persischen Civilisation für immer ein Ende gemacht; aber die Perser haben den Islam, dem sie sich beugen mussten, bedeutend modificirt und behaupten noch heute eine absonderliche Stellung in der mohammedanischen Welt. Merkwürdig genug sind auch von der alten persischen Religionsgemeinde einzelne Trümmer gerettet worden, die bis auf den heutigen Tag in einigen Ortschaften Persiens eine ziemlich kümmerliche, und bei Bombay eine sehr geachtete Existenz führen.

Die geographischen Verhältnisse der mittelasiatischen Länder, die den Schauplatz der persischen Cultur bildeten, hat vornehmlich Spiegel im ersten Theil seiner eranischen Alterthumskunde ausführlich erörtert. Wir müssen die Gebirgslandschaft Persis, also das eigentliche Persien im engeren Sinne, am persischen Golf, von dem weiten Ländercomplex unterscheiden, den wir als iranisch bezeichnen. Dieses iranische Hochland läuft von Westen nach Osten,

von der Tigrisebene bis zum Indusgebiet, von den armenischen Bergen bis zum Hindukusch (Paropanisos), und von Norden nach Süden, vom kaspischen Meer bis zum persischen Golf. Eine grosse Salzwüste theilt es in der Mitte in zwei Theile, welche nur durch einen schmalen Streifen fruchtbaren Landes mit einander verbunden sind. Im westlichen Theil lagen das eigentliche Persien und Medien, im östlichen, Baktrien und das heutige Afghanistan. Auf diesem Gebiet nun herrschten in jeder Hinsicht, was Boden und Klima angeht, scharfe Gegensätze. Himmelhohe, unwegsame Gebirgsketten und grosse Ebenen, Wüste und fruchtbares Land, nördliches, rauhes Gebirgsklima und grosse Hitze liegen in Iran näher als irgendwo sonst neben einander. Dazu kam der Gegensatz zwischen sesshafter und nomadischer Bevölkerung — zum Theil räuberische Horden —, welcher bis weit in die historische Zeit hinein fortdauerte. So war der persische Dualismus schon durch das Land und seine Verhältnisse bedingt.

Noch grössere Schwierigkeiten als die Geographie bietet dem Forscher die Masse von ethnographischen Bezeichnungen, die er sowohl bei den Persern selbst, als in den historischen Nachrichten der Griechen und auf den assyrischen Inschriften findet. Hier liegen nach allen Seiten hin noch ungelöste Probleme vor. In welchem Zusammenhang standen die Völkerschaften des Süd-Westens, Elymäer, Kossäer, zu Stämmen in Babylonien, mit denen sie in uralter Zeit vielfach in Berührung kamen? Wo können wir die Stämme des Nord-Westens, nach Armenien hin, welche die assyrischen Inschriften als Meder bezeichnen, ethnographisch unterbringen? Auch das Verhältniss der Iranier zu den Nomaden der nördlichen Steppen ist noch durchaus nicht aufgehellt. Wohl gilt es ziemlich allgemein als ausgemacht, dass die Stämme, welche unter manchen Namen weite Gebiete, bis in Europa, durchstreiften, und welche die Perser unter der allgemeinen Bezeichnung von Saken, die Griechen unter der von Skythen zusammenfassten [1]), nahe Verwandte der Iranier waren. Dass aber der Gegensatz von Iran und Turan, der die ganze persische Heldensage beherrscht, einfach auf diesen Unterschied zwischen sesshafter und nomadischer Lebensweise bei sonst stammverwandten Völkerschaften zurückzuführen wäre, scheint mir ebenso unwahrscheinlich, als dass sich darin lediglich der Kampf zwischen lichten Himmelsgöttern und finstern Geistern abgespiegelt hätte. Trotz Ed. Meyer's Widerspruch wird darin doch ein Gegensatz der Rasse zu finden sein, wenn wir auch die Mitwirkung der anderen

[1]) Bekanntlich berichtet Herodot Manches über diese Skythen, vornehmlich Buch IV.

genannten Factoren nicht läugnen. Die Turanier des Nordens waren wohl, wenigstens grösstentheils, nicht-arische Stämme, die Vorläufer der türkischen und mongolischen Eroberer späterer Jahrhunderte.

Welche auch diese Grenzbeziehungen gewesen sein mögen, über die Zugehörigkeit der Perser zur indogermanischen Familie, von welcher sie mit den Indern den östlichen, arischen Zweig bildeten, herrscht kein Zweifel. In der prähistorischen Zeit eine ältere, indogermanische, und eine spätere, indopersische oder arische Periode zu unterscheiden, ist durch die Sprachvergleichung möglich geworden. Wenn auch manche Partien im Dunkeln bleiben, muss man sich doch wundern, wie weit die hier angedeuteten Resultate reichen; so hat Spiegel in einem Werk in 45 Paragraphen eine ausführliche Schilderung der arischen Zustände und Anschauungen liefern können. Man muss hier dasjenige bei Seite lassen, was sich als allgemein indogermanisch herausstellt, wie die Verehrung des Himmelsgottes Dyaus, der Ahnencultus, auch der Kampf zwischen Lichtgöttern und feindlichen Mächten; denn dass Vritrahan-Verethraghna auch bei den andern Stammverwandten ihre Parallele hatten, ist seit Bréal's Abhandlung Hercule et Cacus über jeden Zweifel erhoben. Den Indern und Persern waren dagegen manche Namen und Züge gemeinsam, die bei den andern Indogermanen nicht, oder nur in halbverwischten Spuren vorkommen. So stand die Heiligkeit des Feuers und die eines besonderen Opfertranks (Soma-Haoma) bei dem arischen Zweig auf einer anderen Stufe als bei den übrigen Indogermanen. Aus der Liste göttlicher Wesen des arischen Zweiges heben wir die Namen von Mitra-Mithra, Apam Napat, dem Sohn der Gewässer, Yama-Yima, dem ersten Menschen oder dem göttlichen Ahnherrn, hervor. Dass Perser und Inder beide die Kuh besonders heilig hielten, ist auch nur einer der vielen treffenden Züge von Uebereinstimmung. Aber mehr als eine Masse von Details bedeuten gewisse allgemeine Merkmale, welche wir der arischen Periode zuschreiben können. Wir rechnen darunter in erster Linie die priesterliche Entwickelung der Religion, schon in dieser früheren Zeit. Die Geschichte der indischen Religion, wie die der persischen, fängt an mit der Fixirung eines priesterlichen Cultus mit Beseitigung mancher mythischen Elemente, in den vedischen Hymnen und im Avesta. Nun ist allerdings das indische Ritual nicht dasselbe wie das persische, wir können die Zeit ihres Entstehens also durchaus nicht in die arische Periode hinaufrücken; aber wohl müssen wir schon dem arischen Urvolk eine solche Entwickelung zuschreiben, bei welcher Priester stark in den Vorder-

grund traten. Ein zweiter Charakterzug der Religion in der arischen Vorzeit steht mit dem ersten in nahem Zusammenhang. Wir meinen die Zusammenfassung der Welt, sowohl der Götter, der Natur, als des Cultus, in einen einheitlichen Begriff, den wir etwa durch das Wort Ordnung umschreiben könnten. Dieser Begriff hiess bei den Indern Rita (worüber § 60), bei den Persern Asha. So sehen wir, dass aus der arischen Vorzeit nicht bloss allerlei vereinzelte Elemente der Mythologie, der Heldensage und des Cultus, sondern auch schon eine gewisse Richtung, welche der indischen und der persischen Religion gemeinsam war, stammten. Schon diese vorhistorische Periode war dem Standpunkt der Naivetät entwachsen und hatte mit einer sacerdotalen Entwickelung der Religion und mit einer Systematisirung des Cultus wie der Anschauung einen Anfang gemacht. Inder und Perser setzten bloss, freilich auf sehr verschiedene Weise, die arischen Anfänge fort.

Die persische Geschichte setzen wir als bekannt voraus und erinnern nur flüchtig an den Rahmen derselben. Das älteste iranische Reich war das medische, das dem persischen des Cyrus unmittelbar vorherging. Cyrus gründete das persische Reich, über welches die Achämeniden etwas mehr als zwei Jahrhunderte herrschten, bis Alexander d. Grosse ihm ein Ende machte. Die macedonische und syrische (seleucidische) Herrschaft dauerte keine hundert Jahre, denn schon 250 v. Chr. erhoben die parthischen Könige den Anspruch auf Unabhängigkeit. Dieses parthische Reich dauerte unter den Arsaciden bis 227 n. Chr.; es wurde verdrängt durch die Dynastie der Sasaniden. Im Jahre 651 machten die Araber diesem Reich ein Ende, und seitdem ist Persien ein Theil der mohammedanischen Welt.

Der Geschichtschreiber der persischen Religion möchte gerne die hier sich so natürlich anbietende Periodeneintheilung zu Grunde legen können. Allein das allzu dürftige Material erlaubt es ihm nicht. Nur die Periode der Sasaniden lässt sich mit Hilfe einer ziemlich ergiebigen Litteratur einigermassen klar durchschauen. Das persische Mittelalter, unter den Arsaciden, ist eine dunkle Zeit, über welche nur römische und byzantinische Schriftsteller und Münzen einige Aufschlüsse gewähren. Wie es mit den Quellen für die Achämenidenzeit beschaffen ist, werden wir bald sehen. Eine Darstellung wie die unsrige, die den Stand der Forschung zur Anschauung bringen will, muss auch hier, wie auf manchen anderen Gebieten, vorläufig von einer chronologischen Behandlung absehen, und sich begnügen, den Stoff pragmatisch zu ordnen.

§ 85. Geschichte der Forschung.

Litteratur. Die griechischen Berichte über die Perser werden besprochen von Fr. Windischmann, Stellen der Alten über Zoroastrisches (in Zor. Studien); und eingehender in zwei Aufsätzen von Ad. Rapp, die Religion und Sitten der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen (ZDMG. XIX und XX). Die Inscriptionen der Achaemeniden bei Fr. Spiegel, die altpersichen Keilinschriften (1862). Zur Geschichte der Entdeckung und Erklärung der altpersischen Texte, mehrere Aufsätze von M. Müller (in Chips-Essays. I); W. D. Whitney (in Orient. and ling. Studies I); J. Darmesteter (in Essais Orientaux); J. van den Gheyn (in Essais de mythologie et de philologie comparée); L. Feer (R. H. R. 1882, I), u. A.; ferner in den Einleitungen der Avestaübersetzungen. Die beste Uebersicht giebt wohl A. Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme (1880, die Introduction, um welche es sich hier handelt, war schon 1878 für sich erschienen, der Rest des Buches ist ziemlich werthlos).

Unter den Quellen kommen für unsere Kenntniss der persischen Religion zuerst die griechischen Berichte in Betracht, wenn auch manche davon nur fragmentarisch oder aus zweiter Hand uns überliefert sind. Die Griechen kamen vielfach mit den Persern in Berührung und wandten der persischen Civilisation ein reges Interesse zu. Dass schon Pythagoras Persien besucht hätte, oder gar mit Zoroaster zusammengekommen wäre, gehört freilich der Fabel an; merkwürdig bleibt aber der Bericht Porphyr's im Leben dieses Weisen, dass die Magier ihren Gott Oromazes nannten und von ihm sagten ἐοικέναι τὸ μὲν σῶμα φωτί, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ. Wollten wir alle Griechen, welche über die Perser ausführlich gehandelt oder Notizen gebracht haben, erwähnen, so würde die Liste ziemlich lang werden. Von der lydischen Geschichte des Lyders Xanthos sind nur Fragmente übrig. Sein Zeitgenosse Herodot behandelt natürlich häufig persische Angelegenheiten, einen zusammenhängenden Bericht gibt er I, 131—140. Xenophon's Schriften enthalten nicht so viel Werthvolles über Persien als man erwarten sollte. Ktesias, der Leibarzt Artaxerxes' II, schöpfte wohl aus den königlichen Annalen, gilt aber bei den meisten Historikern als durchaus unzuverlässig, obgleich Sayce ihn zu rehabilitiren gesucht hat. Im vierten Jahrhundert schrieben Mehrere über persische Sachen: Dino, der Vater des Arztes Alexander's des Grossen, Theopompos, Eudoxos u. A., welche durch spätere Schriftsteller verwerthet wurden; namentlich soll Plutarch ihnen seinen interessanten Bericht über die persische Religion verdanken [1]). Von Hermippos, aus dem dritten Jahrhundert v. Chr., wissen wir [2]), dass er ausführliche zoroastrische Texte

---

[1]) Plutarch, de Iside et Osiride, C. 46, 47.
[2]) Durch Plinius, Hist. Nat. XXX, 1, 2.

kannte. Von späteren Schriftstellern sind noch in diesem Zusammenhang Strabo und Ammian Marcell. zu erwähnen [1]).

Der Versuch, aus diesen griechischen Berichten eine selbständige Darstellung der Religion und Sitte der Iranier zu geben, wie RAPP es gewagt hat, ist allzu kühn; der Verfasser giebt auch von vorn herein zu, dass die Grundanschauung der Perser den Griechen nicht klar war. Wir unterschätzen den Werth der griechischen Zeugnisse nicht, auch wenn wir sie nur die untergeordnete Rolle spielen lassen, eine völlig unabhängige Bestätigung für das Alter des Avesta zu bringen. Hier ist namentlich die Aussage des Hermippos über alte Texte von Gewicht. Wenn auch im einzelnen Mehreres, was sich im Avesta findet, bei den Griechen entweder anders gestaltet ist oder verschwiegen wird, so stimmen doch manche Hauptzüge überein. Hierbei sind zwei Merkmale dieser griechischen Berichte nicht zu übersehen. Erstens dass sie bloss den Westen, Persien und Medien, genauer kennen; zweitens, dass sie sich fast ausschliesslich auf die äussere Seite des Lebens, die Erscheinung der Religion in Cultus und Sitte, beschränken. Wir müssen uns also über ihre Unvollständigkeit nicht wundern, ebenso wenig als wir an ihren phantastischen Daten Anstoss nehmen, wenn sie z. B. Zoroaster 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg ansetzen. Dass die Griechen die persische Civilisation auch in ihren Principien von der eigenen unterschieden haben, ist vornehmlich aus AESCHYL's Persern deutlich.

Kommen wir jetzt zu den Inschriften der Achaemeniden, so erinnern wir aus § 53 daran, dass die Keilschriftforschung von der Entzifferung dieser einfachsten, weil alphabetischen, Art der Keilschrift auf persischen Monumenten ausgegangen ist. Von Cyrus ist bis jetzt nur eine ganz kurze Inschrift zu Murghab, wahrscheinlich auf seinem Grabe, gefunden worden. Die ausführlichsten Inschriften sind die von Darius auf dem Felsen von Behistun und zu Persepolis. Die Könige Persiens waren nach diesen Inschriften eifrige Diener des Gottes Auramazda, der alles geschaffen hat und dem sie ihren Thron verdanken; ausserdem nannten sie auch Clangötter, und stellte Artaxerxes Mnemon Anahita und Mithra neben Auramazda. Der Dialekt dieser Inschriften ist ein anderer als der des Avesta; in Anschauung und Sitte ist wohl der wichtigste Unterschied, dass diese persischen Könige sich begraben liessen, was das Avesta streng verpönt. Dass die Inschriften sehr Vieles nicht erwähnen, lässt sich aus ihrem Charakter erklären und sollte nicht als Argument verwendet werden.

[1]) STRABO, XV, 2; AMMIAN MARC. XXIII, 6.

Etwas früher als diese Inschriften, hatten die persischen Religionsbücher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen; es dauerte aber ziemlich lange, ehe man mit ihrer Erklärung auf einem festen Boden fortbauen konnte. Eine Aufzählung der Werke, welche vor der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts über die persische Religion verfasst wurden, hat nur bibliographischen Werth. Das Wichtigste davon ist die historia religionis veterum Persarum von TH. HYDE (1700, 2. ed. 1760), der diese Religion als monotheistisch darstellte und von der jüdischen ableitete; die altpersischen Schriften waren ihm aber ganz unverständlich, nur das junge Buch Sadder übersetzte er aus dem Neupersischen. Mit ANQUETIL-DUPERRON öffnete sich eine neue Aera in der Erforschung der persischen Texte. Er trat ohne Mittel, aber mit bewunderungswürdiger Willenskraft und Ausdauer 1755 die Reise nach Indien an, wo er durch den Umgang mit den Parsi sich bildete und die Uebersetzung des Avesta unternahm. 1761 kehrte er nach Europa zurück; 1771 veröffentlichte er die drei Bände seines Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur. Die Wirksamkeit ANQUETIL-DUPERRON's ist von grosser Bedeutung gewesen, namentlich dadurch, dass er die Handschriften der persischen Religionsbücher, welche später das Material für ihr Studium lieferten, nach Paris gebracht und die Aufmerksamkeit darauf gelenkt hat. Auch die Geschichte seiner Reise und Erlebnisse, wie sein Bericht über die religiösen Ceremonien der neueren Parsi, die er selbst gesehen hatte, bleiben werthvoll. Aber um das Avesta zu übersetzen und zu erklären, fehlten ihm alle Vorbedingungen; er war dabei gänzlich abhängig von dem mangelhaften Unterricht, den er von seinem persischen Lehrer empfangen hatte. Seine Uebersetzung ist also durchaus unbrauchbar. Gegen ihn erhob sich vornehmlich in England ein wahrer Sturm: W. JONES führte in heftigem Ton die Anklage der Fälschung, indem es undenkbar sei, dass so albernes Zeug wie dieses Avesta die berühmte Weisheit des persischen Gesetzgebers enthalte. Ihm folgten Andere; aber in Deutschland trat J. FR. KLEUKER für die Authentie des Avesta ein.

In diesem erbitterten Kampf war indessen der Schlüssel zur Erklärung des Avesta nicht gefunden. Einen entscheidenden Anlauf dazu nahm der dänische Philologe RASK (1826), der auf die Bedeutung der vergleichenden Sprachforschung und des Sanskrit auch für die Zendstudien hinwies. Der Bahnbrecher auf diesem Gebiet, wie auf manchem anderen, wurde der grosse E. BURNOUF, dessen Commentaire sur le Yaçna (1833) wohl nur einen sehr kleinen Theil

der heiligen Schrift behandelt, aber mit so strenger Methode, dass diese Arbeit mit Grund „le manuel de la découverte“ (J. Darmesteter) genannt worden ist. Als Hilfsmittel gebrauchte Burnouf einerseits die älteste Tradition, wie sie in den Uebersetzungen vorlag: in der Uebersetzung aus der Sasanidenzeit in der Pehlevi- (oder Huzvaresch-) Sprache dieser Periode, und in der Sanskritversion, welche Neriosengh und Ormuzdiar im 15. Jahrhundert aus dem Pehlevi übertragen hatten. Neben dieser älteren Form der Tradition hatte die neuere, wie die modernen Parsi sie repräsentiren, für Burnouf nur einen untergeordneten Werth. Wohl aber hat dieser ausgezeichnete Philologe auch den sprachlichen Studien und der Vergleichung mit dem Sanskrit eine grosse Bedeutung für die Erklärung der Zendtexte zuerkannt. Der Weg, den Burnouf gebahnt, hat bis jetzt noch nicht zum Frieden zwischen den Forschern geführt; im Gegentheil stehen bis heute die verschiedenen Methoden und ihre Anhänger einander auf dem Gebiet der Zendstudien kaum weniger heftig gegenüber, als in den ersten Tagen des Angriffs gegen Anquetil-Duperron. Namentlich entzweite man sich über die zwei Methoden, welche Burnouf so glücklich vereinigt hatte: die sprachvergleichende und die traditionelle. Für die erstere kämpften R. Roth und M. Haug, die das Avesta durchaus aus den Veden erklären wollten; während F. Justi, Fr. Spiegel und Fr. Windischmann für die selbständige Behandlung des Persischen und den Werth der Tradition eintraten. Häufig vergassen namentlich die Eiferer für die Veden, dass die zwei Richtungen einander nicht nothwendig ausschliessen, sondern ergänzen, indem sie verschiedene Gruppen von Erscheinungen erklären: die Sprachvergleichung kann die ursprünglichen Elemente in Glaube und Sitte auffinden und über Parallelen zwischen indischen und persischen Zuständen Licht schaffen; die Tradition hellt den historischen Bestand der persischen Religion in ihrer selbständigen Entwickelung auf. Uebrigens ist die Arbeit der Schule, welche die Zendstudien als eine selbständige Wissenschaft betreibt, viel ergiebiger gewesen, als die der Forscher, welche das Persische nur als eine Unterabtheilung des Indischen betrachten. Der Hauptvertreter dieser zweiten Richtung, M. Haug, ist ausserdem nach einem Aufenthalt unter den Parsi Indiens ein eifriger Anhänger der neuen persischen Tradition geworden. Auf diesem letzteren Standpunkt schrieb er seine Essays; nur in der Opposition gegen den Werth der alten Uebersetzungen blieb er sich treu. Wenn nun die gegnerische Schule wohl von diesen Versionen Gebrauch machte, so geschah dies doch nicht unkritisch,

sondern in der Weise, wie die alttestamentliche Forschung die LXX zu Rathe zieht. Für unsere Kenntniss des Parsismus verdanken wir das Meiste der grossen Arbeitskraft SPIEGEL's, der auf dem Grund, den BURNOUF gelegt hatte, fortbaute und das persische Alterthum mit seiner Litteratur in seinem ganzen Umfange bearbeitete. SPIEGEL hat die Keilinschriften und das Avesta herausgegeben, übersetzt und erklärt, die ganze „eranische Alterthumskunde“ zuerst in umfassendem Massstab dargestellt, die spätere persische Litteratur behandelt, und ausserdem noch zahlreiche Werke und Abhandlungen über Sprache, Geographie, Geschichte, Religion, Archäologie des alten Persien's geschrieben. Neben ihm waren in demselben Geist JUSTI meist auf grammatischem und lexicalischem, WINDISCHMANN vorwiegend auf mythologischem Gebiete thätig.

In neuen Formen setzt sich der alte Gegensatz fort in dem Streit, den der französische Gelehrte J. DARMESTETER und der belgische Bischof DE HARLEZ mit einander führen, die beide ihre Ansichten in einer Uebersetzung des Avesta und in mehreren Abhandlungen vorgetragen haben. Die Polemik zwischen diesen beiden Männern wird in nicht weniger scharfem Tone geführt, wie früher die zwischen HAUG und JUSTI, sie betrifft aber andere Gegenstände: der Stand der Forschung ist bedeutend modificirt. Bei DARMESTETER und DE HARLEZ sind die grammatischen und lexicalischen Fragen in den Hintergrund geschoben; der Schwerpunkt ist auf die mythologische und litterarhistorische Seite verlegt. DARMESTETER berücksichtigt bei den persischen Anschauungen durchweg die indischen, findet als die Grundlage vieler Gedanken und Riten den Mythus des Gewitters und betrachtet die persische Religion als eine solche, die sich durch reine Evolution aus der indogermanischen und arischen entwickelt hätte. Dagegen handhabt DE HARLEZ die historische Auffassung und sieht in dem Parsismus das Product einer Reformbewegung. Allein, wie scharf auch zugespitzt, so ist der Gegensatz zwischen diesen beiden Ansichten kein absoluter. Namentlich DARMESTETER bekundet ein richtiges Gefühl von den Grenzen, innerhalb welcher beide Anschauungen Wahrheit enthalten, indem die seinige das prähistorische Woher, die gegnerische das historische Wie betreffen. Durch die ebenso geistreichen wie gelehrten Arbeiten DARMESTETER's hat die mit HAUG fast verschollene Richtung wieder Oberwasser erhalten; dem aufmerksamen Beobachter kann es aber nicht entgehen, wie wenig gesicherte Resultate noch auf beiden Seiten errungen worden sind. Da die Unterschiede meist sachlicher Art sind, werden wir ihnen noch mehrfach begegnen.

§ 86. Das Avesta.

Litteratur. Ausser den allgemeinen Uebersetzungen sind einzelne Stücke übersetzt und sei es besonders, sei es in Zeitschriften herausgegeben worden, zum Theil mit erklärenden Anmerkungen, durch WINDISCHMANN, HÜBSCHMANN, GELDNER, A. V. W. JACKSON u. A. Einige werthvolle Beiträge zur Einleitung in das Avesta sind zu finden in M. BRÉAL, Mélanges de mythologie et de linguistique.

Für die durch ihn entdeckte Sammlung der persischen heiligen Schriften hatte ANQUETIL-DUPERRON irrthümlich den Namen Zend-Avesta und die Erklärung „lebendes Wort" eingeführt. Wir müssen das Buch nur Avesta nennen, was wahrscheinlich Text, Gesetz bedeutet; Zend ist der Commentar, die Pehleviversion, wie Pazend die späteren Glossen im Neupersischen. Man muss also von Avesta und Zend reden: Text und Version. Das Wort Zend ist aber zugleich im Gebrauch für die Sprache, in welcher das Avesta geschrieben ist, und diesen Doppelsinn müssen wir beibehalten, da die Bezeichnungen für diese Sprache als alt-baktrisch oder medisch nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen können. Diese Zendsprache des Avesta steht isolirt da, stammverwandt mit dem alten Sanskrit der vedischen Hymnen, aber doch ein selbständiger Zweig des arischen Sprachstamms, dialektisch verschieden von dem Altpersischen der Achaemenideninschriften, weit entfernt von der späteren und mit semitischen Elementen versetzten Pehlevi- oder Huzvareschsprache der Sasanidenzeit. Aber auch innerhalb des Avesta gibt es Unterschiede: ein Theil davon, die s. g. Gatha, steht auf einer älteren Sprachstufe als der Rest.

Das ursprüngliche Avesta, das bei der Eroberung Alexander's des Grossen verloren ging oder vernichtet wurde, soll sehr umfangreich, wohl 200 000 Zeilen gross, gewesen sein. Den Inhalt der 21 Nosk, aus welchen es bestand, deren Zahl mit der Zahl der 21 Worte des heiligen Gebets Yatha ahu-vairyo merkwürdig übereinstimmt, geben spätere Parsischriften an [1]); im 17. Jahrhundert scheint in Indien der Verfasser des Dabistan (siehe § 81) noch 14 dieser Nosk vollständig gekannt zu haben. Von dem Avesta, wie wir es besitzen, finden wir in dieser Uebersicht bloss Vendidad wieder. Der Grund, wesshalb gerade die auf uns gekommenen Schriften nicht verloren gingen, liegt darin, dass sie meist liturgische Texte enthielten. Der Text des Avesta ist schon mehrfach herausgegeben worden. BURNOUF hatte den Anfang gemacht, aber das Werk nicht zu Ende geführt. H. BROCKHAUS gab die Theile des

[1]) Eine Uebersicht dieses Inhalts bei J. A. VULLERS, Fragmente über die Religion des Zoroaster (1831), und in M. HAUG, Essays (ed. West).

Avesta in der Reihenfolge, in welche die Liturgie sie setzt, als Vendidad-Sade heraus (1850). Spiegel publicirte den Zendtext mit der Pehleviversion (1853—58), später auch die Sanskritversion (1861). Mittlerweilen hatte Westergaard die Schätze der kopenhagener Bibliothek für eine Textausgabe verwerthet (1851—54). Dennoch war dem Bedürfniss einer Ausgabe, welche sämmtliche zugängliche Handschriften kritisch gebrauchte, noch nicht genügt; diese Arbeit hat Geldner mit Beistand der wiener Akademie unternommen.

Ehe wir die verschiedenen Meinungen über die Entstehung dieses Avesta behandeln, wollen wir seinen bunten Inhalt kurz wiedergeben. Das erste Buch dieser Sammlung heisst Vendidad, das Gesetz gegen die Daeva oder bösen Geister. Seinem grössten Theile nach ist es ein Gesetzbuch mit Reinigungsvorschriften; seine 22 Fargard bilden aber keine Einheit. Nicht bloss tragen mehrere ganze Capitel einen durchaus anderen Charakter, als der Kern des Buches, dessen Umfang auch verschieden angegeben wird, aber sogar innerhalb der einzelnen Fargard sind manche Glossen und Einschaltungen unverkennbar. Die beiden ersten Capitel geben Bruchstücke kosmogonischer und epischer Erzählungen. Das erste, das die 16 Länder aufzählt, welche Ahura Mazda geschaffen, und die 16 Uebel, die Angra Mainyu hervorgebracht hat, wurde früher geographisch, wird jetzt aber fast allgemein mythisch gedeutet. Das zweite enthält die Legende von Yima. Das dritte handelt von der Erde und preist den Ackerbau. Das vierte, das ziemlich dunkel ist, schärft die Heiligkeit der Bündnisse und Contracte ein. Farg. V—XVIII enthält das eigentliche Reinheits- und Reinigungsgesetz mit mancherlei Vorschriften über die Elemente, die nicht verunreinigt werden dürfen, die Zustände, die Unreinheit verursachen, die Mittel und Ceremonien der Reinigung. Namentlich wird die Unreinheit, welche der Tod nach sich zieht, eingehend erörtert, und die grosse Reinigungsceremonie der neun Nächte ausführlich beschrieben (IX). In unseren Augen ganz nebensächliche Gegenstände behandeln diese Vorschriften mit grosser Weitläufigkeit. Ganze Fargard enthalten Bestimmungen über die Schonung und Pflege von Hunden (XIII), Wasserhunden (XIV), die richtige Behandlung abgeschnittener Nägel und Haare (XVII) und dergleichen. Nebenher kommt manches Wichtige, z. B. die Sünde, die Reinigung, die Einwirkungen der Dämonen, die Verbindungen der Sünder mit ihnen, zur Sprache. Die Form des Ganzen ist die einer Wechselrede zwischen Zarathustra, der Fragen stellt, und der Gottheit Ahura Mazda, die Antworten ertheilt. Das 19. Capitel ist ganz anderer

Art und in gewisser Hinsicht die interessanteste Partie des ganzen Buches: es erzählt die Versuchung Zarathustra's durch den bösen Angra Mainyu und die Offenbarung des Gesetzes an den Propheten. Die letzten Abtheilungen XX—XXII handeln von der Heilung der Krankheiten, namentlich durch magische Sprüche und Anrufungen.

Das nächstfolgende Buch heisst nach den Anfangsworten Vispered und besteht aus 27 kurzen Abschnitten, die Gebete und Formeln enthalten, welche beim Cultus hergesagt wurden, jedoch keinen selbständigen Werth hatten, sondern meist als Anfang oder Schluss andern Texten zugefügt wurden.

Nach Vispered steht Yasna, dessen 72 Ha sehr verschiedenartig sind. Zuerst muss man die Theile ausscheiden, die durch ihren alterthümlichen Dialekt einen eigenen Platz behaupten: es sind die fünf Liedersammlungen unter dem Namen Gatha bekannt, und die kleine Prosasammlung, die den Titel Yasna haptan haiti (Yasna der 7 Ha) führt; zusammen bilden diese Stücke die Ha 28—52 (aber nicht in allen Uebersetzungen sind die Nummern genau dieselben).

Es hält schwer den Inhalt dieser Gatha selbst im allgemeinen zu beschreiben; das Verständniss dieser Stücke bietet so grosse Schwierigkeiten, dass sogar befähigte Forscher erklären, nur wenig davon zu verstehen, und dass die Uebersetzungen sehr stark von einander abweichen. Welche Fragen und Betrachtungen sich an diese Gatha knüpfen, werden wir bald des näheren ins Auge fassen. Die übrigen Theile des Yasna bestehen aus Anrufungen und Formeln bei den Cultushandlungen, mit zahlreichen Wiederholungen, Glaubensbekenntnissen, Erweiterungen und Erklärungen der wichtigsten Gebete, Lobpreisungen der Gatha u. s. w. Als besonders wichtig verzeichnen wir zwei Yast (Loblieder) auf Homa (IX, X) und auf Sraosha (LVI), den Abschnitt über den Feuerdienst (LXI) und die Anrufung des Wassers (LXIV).

Die drei genannten Bücher Vendidad, Vispered, Yasna, in einer festen Ordnung durcheinander gemischt, bildeten unter dem Namen Vendidad-Sade den Text der grossen Opferliturgie, wobei also auch Texte zur Verwendung kamen, welche ursprünglich zu dem Opfer und dem Cultus nicht in Beziehung standen, sondern einen lehrhaften oder mythischen Inhalt hatten, wie wahrscheinlich die Gatha, oder ceremonielle Gesetze gaben, wie Vendidad.

Von eben so grossem, wo nicht grösserem Interesse, als die bisher genannten Bücher, sind die verschiedenen Theile des Khorda (kleinen) Avesta. Da man diese aber bei der grossen Liturgie nicht

gebrauchte, so sind die Grenzen dieser Sammlung fliessender. Den wichtigsten Theil davon bilden die Loblieder auf einzelne Gottheiten, deren ungefähr 20 bewahrt sind unter dem Namen Yast, und die ungleich mehr mythischen Stoff enthalten als alle anderen Theile des Avesta zusammen. Die vornehmsten dieser Yast sind die auf die grosse Göttin der Gewässer, Anahita (Aban Y. V), auf Tistrya (Tir Y. VIII), auf Mithra (Mihir Y. X), auf die Fravashi (Farvardin Y. XIII). Ausser diesen Liedern enthält das kleine Avesta die Gebete, welche man an den fünf Abtheilungen des Tages hersagte (Gah), die Anrufungen an die Geister der 30 Monatstage (Sirozah) mit denen die einzelnen Yast correspondiren, die fünf Bittgebete (Nyayis), welche man zu bestimmten Zeiten an die Sonne, Mithra, den Mond, die Gewässer, das Feuer richtete, die drei Segenssprüche (Afrigan), welche die Mahlzeiten weihten, die man zu bestimmten Jahreszeiten den Geistern bereitete. Ausser diesen feststehenden Bestandtheilen der Sammlung finden sich bei Spiegel noch mehrere andere Gebete, Beichtformeln (Patet), Fragmente.

Die Frage nach der Zeit der Abfassung, wie die nach dem Stammlande dieser Urkunde der persischen Religion werden noch immer auf das verschiedenste beantwortet. Es ist schon nicht so ganz leicht diese Fragen richtig zu stellen. Zuerst gilt auch hier die Unterscheidung zwischen dem Alter der Vorstellungen und der Zeit der Abfassung der verschiedenen Stücke. Dies tritt besonders deutlich an den Tag bei den Yast, welche man allgemein zu den jüngeren Theilen des Avesta zählt, die aber am meisten alten, indogermanischen und arischen, mythischen Stoff enthalten. Aehnlich verhält es sich, nach der Meinung einiger Forscher, mit den Gatha. Dass diese Lieder die ältesten Stücke des ganzen Avesta bilden, ist vollkommen sicher, sowohl wegen ihres älteren Dialekts, als auch wegen der häufigen Erwähnung und Lobpreisung dieser Gatha in den übrigen Theilen des Avesta. Nun hat aber die fast gänzliche Ausmerzung mythologischer und naturalistischer Anschauungen und die abstracte Fassung der Ideen in den Gatha Darmesteter und Huebschmann überzeugt, diese Lieder mit ihrem mehr dogmatischen Inhalt seien wohl der Zeit nach älter, aber dem Inhalt nach jünger als manche andere Theile des Avesta. Zu diesen Schwierigkeiten gesellt sich noch die Unmöglichkeit, das Verhältniss des Avesta wie wir es besitzen, zum ursprünglichen zu bestimmen. Dass in der Achaemenidenzeit zahlreiche Texte existirt haben, wissen wir aus dem Zeugniss des Hermippos und aus der Sage von dem Verlust dieser Bücher bei der Eroberung durch Alexander; in

wie fern unser Avesta eine Reproduction, ein Auszug oder eine spätere Recension dieser alten Schriften ist, lässt sich nicht mehr direct ermitteln. Ueberhaupt fehlen uns alle sicheren Kriterien, um das Alter des Avesta zu bestimmen. Die griechischen Berichte mögen im allgemeinen die Daten des Avesta bestätigen, ihr Zeugniss giebt doch zu wenig feste Anhaltspunkte. Auch die Sprache führt nicht zu sichern Ergebnissen, denn es ist allzu kühn, aus der Entwickelung einer uns nur in wenigen Proben vorliegenden Sprache auf die Zeit zu schliessen, welche nöthig war, um diese Stadien zu durchlaufen. So bleibt man auf den Inhalt der Theile des Avesta selbst angewiesen, die man, so gut es eben gehn will, in ihren gegenseitigen Verhältnissen zu ergründen und mit den uns bekannten historischen Zuständen in Zusammenhang zu bringen sucht.

Das Alter der Gatha setzen mehrere der neuesten Forscher wieder sehr hoch an. Zarathustra redet in diesen Liedern häufig in der ersten Person; hier finden wir seinen Geschlechtsnamen Spitama, die Namen mehrerer seiner Verwandten und Freunde; überhaupt empfangen wir den Eindruck, in seine historische Umgebung versetzt zu werden. Die Meinung, dass dem auch wirklich so sei, und dass diese Stücke von dem Propheten und seinen ersten Schülern herrühren, war von der mythologischen Schule gänzlich aufgegeben, ist aber von Geiger, Mills, Geldner wieder nachdrücklich vertheidigt worden. Der letzte hat sogar für die Zeit der Gatha das fabelhafte Alter des 14. Jahrhunderts v. Chr. vorgeschlagen, während Mills den weiten Spielraum von 1500—900 v. Chr. offen lässt. So lange das Verständniss des Inhalts der Gatha so wenig sicher ist, bleibt jede Zeitbestimmung eine ziemlich luftige Hypothese.

Im Zusammenhang mit der obigen Ansicht über die Gatha steht die frühe Datirung des ganzen Avesta. Vornehmlich Geiger macht das Avesta zum Zeugen einer sehr alten Zeit, welche der persischen und sogar der medischen Civilisation vorhergegangen wäre. Er macht dabei einen ausgiebigen Gebrauch von dem Beweis e silentio, indem er die fast völlige Abwesenheit bekannter geographischer Bestimmungen und historischer Anspielungen betont. Die Culturzustände, wie sie im Avesta vorliegen, erhärten dasselbe: das Volk trieb Viehzucht und Ackerbau, war mit dem Gebrauch von Salz, Glas, Münzen und Eisen noch unbekannt. Ausführlich hat Geiger die verschiedenen Gründe von de Harlez für eine spätere Abfassung des Avesta zu widerlegen gesucht.

Es handelt sich bei diesen Fragen besonders um das Verhält-

niss der achaemenidischen, der parthischen und der sasanidischen Könige zum Avesta. Für die beiden ersteren Dynastien ist diese Frage überaus dunkel. Dass die alten persischen Könige eifrige Mazdadiener waren, geht aus ihren Inscriptionen ebenso deutlich hervor, als die Abwesenheit speciell zoroastrischer Bestimmungen, ja der Streit damit auffällt. Wir suchen vergeblich nach den Spuren des Avesta in der alten persischen Geschichte. Dazu kommt, dass man an der dürren Casuistik dieser heiligen Schrift Anstand genommen hat: ein dem Talmud vergleichbares Buch könne nicht uralt sein. Mehrere, wie M. Bréal, Renan, Ed. Meyer haben gemeint, der kleinliche Codex der Ceremonien, wie namentlich Vendidad sie einschärft, könne in dem grossen Achaemenidenreiche nie gegolten haben; er sei entstanden entweder in einer kleinen Gemeinde von Dissidenten unter den parthischen Königen, oder in der Periode der Sasaniden, als die Frömmigkeit der Fürsten der kirchlichen Hierarchie einen breiten Platz einräumte. Auch diese Einwendungen halten aber nicht Stich. Es ist wahr, dass wir uns Vendidad als das giltige religiöse Gesetzbuch der Achaemenidenperiode nicht denken können, wogegen schon in der uns bekannten Sitte dieser Zeit Manches Einspruch erhebt; aber aus der Nichtbefolgung dürfen wir nicht auf die Nichtexistenz des Gesetzes schliessen. Die Beispiele fehlen in der Religionsgeschichte nicht, dass die theoretische Entwickelung des religiösen Gesetzes über die Praxis hinausging, man denke an die Inder, die Juden, die Chinesen: das letzte Beispiel widerlegt zugleich die Einwendung, ein kleinliches Ceremonialgesetz könne in einer grossen Monarchie nicht entstanden sein. Bei alledem bleibt die Frage offen. Die Möglichkeit, dass das Avesta aus der Zeit der Achaemeniden, oder sogar einer früheren, stamme, ist durchaus nicht beseitigt. Eine überzeugende historische Orientirung über die Kämpfe, welche nach den Gatha und Vendidad die Religion Zarathustra's zu bestehen hatte, ist nicht gegeben. Dass die in den betreffenden Stücken erwähnten Gegner unter den Achaemeniden lebten, ist wenigstens ebenso wahrscheinlich, als dass man sie unter den Arsaciden zu suchen hat.

Ueber die Stellung dieser parthischen Könige zur zoroastrischen Religion stimmten die Ansichten bis vor kurzer Zeit ziemlich überein. Auf Grund der neueren persischen Tradition hielt man die parthischen Könige für Freunde der griechischen Bildung, für Feinde der persischen Religion; diese Religion sei unter ihnen verfolgt worden oder wenigstens „durch Toleranz und Gleichgültigkeit verkommen“ (Justi) und erst durch die Sasaniden wieder hergestellt worden. Dem steht nun ein

förmliches Zeugniss aus der Pehlevischrift Dinkart entgegen, welche aussagt, die Sammlung und Wiederherstellung der nach Alexander zerstreuten Theile des Avesta sei gerade durch einen der Arsaciden begonnen worden. Diese Nachricht hat dazu geführt, dass man die religiöse Stellung der Arsaciden ganz anders als früher beurtheilte; schon DARMESTETER und DE HARLEZ hatten damit einen Anfang gemacht, und neuerdings hat v. GUTSCHMID die Frömmigkeit der Parther durch mehrere Beispiele von dem Vorwurfe der Lauheit zu reinigen gesucht.

Haben also die parthischen Könige an eine neue Recension des Avesta die Hand gelegt, ihre definitive Gestalt hat die heilige Schrift erst empfangen unter den Sasaniden, näher durch den gelehrten ADERBAD MAHRESPAND unter Schapur II (309—380). Dies anzuerkennen ist aber durchaus etwas Anderes, als das Avesta im Grossen und Ganzen, mit Ausnahme einiger älteren Stücke wie die Gatha, sasanidischen Ursprungs zu erklären.

Nicht weniger schwierig als die Frage nach dem Alter ist die nach dem Vaterland des Avesta; auch hier ist das Material zu deren Beantwortung ungenügend. Eigentlich sollte man noch unterscheiden zwischen der Gegend, wo das Avesta niedergeschrieben wurde, und dem Stammlande der Religion und Cultur, dem Lande des Avestavolkes, wie GEIGER es nennt. Allein praktisch führt diese Unterscheidung nicht weit, da weder das Eine noch das Andere mit einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit bestimmt werden kann. Die zwei Länder, zwischen welchen man schwankt, sind Baktrien im Osten und Medien im Nordwesten der iranischen Welt; so lange aber keine zwingenden sprachlichen Argumente hinzukommen, wird die Frage in der Schwebe bleiben. Anfänglich hielt man die Zendsprache für altbaktrisch, vornehmlich weil man das arische Stammland im Osten suchte, und dann weil alle geographischen Bezeichnungen, mit der einzigen Ausnahme von Ragha in Medien, auf eine östliche Heimath hinwiesen. Dies war die Ansicht von BURNOUF, LASSEN, WESTERGAARD, OPPERT, JUSTI, HAUG. Dem gegenüber betonte SPIEGEL die grosse Bedeutung, welche gerade dieses medische Ragha im Avesta hat, führte auch die griechischen Zeugnisse ins Feld und schloss daraus, dass Medien die Heimath des Avesta mit seiner Religion und Cultur gewesen sei. Ihm folgten, zum Theil mit neuen Argumenten, sowohl DARMESTETER als DE HARLEZ, welche das Avesta für das Werk der medischen Priesterschaft von Ragha und Atropatene halten. Auch hier sind die Neueren wieder zu der alten Ansicht zurückgekehrt: GEIGER und GELDNER halten Ost-Iran

für die Heimath des Avesta, und sogar MILLS, der sonst gerne in die Fussstapfen DARMESTETER's tritt, lässt wenigstens die Gatha in Baktrien entstanden sein, wenn er auch zugiebt, dass das übrige Avesta aus der Periode herrühren kann, in welcher die Religion Zoroaster's nach Westen hin sich verbreitete. Denn dass Medien als wichtige Eroberung und Hauptsitz der Avestareligion eine grosse Bedeutung gehabt hat, geben auch die Vertheidiger des baktrischen Ursprungs ohne Vorbehalt zu. Die ganze Controverse spitzt sich zu in der Frage, ob die medischen Mager mit der Priesterschaft des Avesta identisch waren. Dies wird von Einigen mit Bestimmtheit behauptet, die also auch die Mager zu Verfassern des Avesta machen (DARMESTETER, DE HARLEZ); Andere dagegen bestehen ebenso stark auf dem Unterschied (schon JUSTI, auch NÖLDEKE, am ausführlichsten GEIGER). Das Hauptargument gegen die Identification ist, dass das Avesta selbst die Mager nicht kennt und die Priester durchweg Athravan nennt, und dass sich diese Bezeichnung durch die Vergleichung mit dem Indischen als die ältere und ursprünglichere ausweist. Auch hier ist aber der Gegensatz weniger schroff als es scheint: beide Parteien stimmen hierin mit einander überein, dass im Reich der Achaemeniden die medischen Mager die Hauptvertreter und Ragha die Hauptstadt der zoroastrischen Religion waren, und dass diese Priesterschaft einen grossen Einfluss ausübte, wenn auch durchaus keine unbedingte Herrschaft.

§ 87. Der Ursprung des Mazdeïsmus.

Es liegt auf der Hand, dass eine Religion, deren heilige Urkunde nach Zeit und Ort sich so sehr jeder festen Bestimmung entzieht, auch ihre Ursprünge dem Forscherfleisse grösstentheils verbirgt. Da aber die Ansichten über diese Ursprünge das Urtheil über die Religion selbst ganz beherrschen, so müssen wir auch hier den heutigen Stand der Wissenschaft zu beleuchten suchen.

Die Lösung der wichtigsten Fragen wird wohl nie mit Gewissheit zu erbringen sein, wenn nicht unerwartet ganz neues Material zum Vorschein kommt und das Dunkel prähistorischer Verhältnisse aufhellt. Wir sahen bereits, welche grosse Bedeutung Medien beansprucht, entweder als die Heimath selbst, oder jedenfalls als der alte Hauptsitz der zoroastrischen Religion; aber über den Einfluss der medischen Nation und ihrer altheimischen Religion auf die Entstehung und Entwickelung des Zoroastrismus kann man nur ganz luftige Vermuthungen aufstellen. Die persischen Inschriften bekunden ebenso gewiss eine entschiedene Verehrung des Auramazda, als sie

in wichtigen Punkten mit dem zoroastrischen Gesetz nicht stimmen: aber in welchem Verhältniss stand der Mazdeïsmus der Achaemeniden zu dem Zoroastrismus? Es ist nicht schwer, im Avesta mehrere Richtungen zu unterscheiden, etwa mit DE HARLEZ eine polytheistische, eine dualistische, eine monotheistische; aber, wie müssen wir ihr Nebeneinanderstehen erklären? Auf endgiltige Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen ist noch keine Aussicht vorhanden.

Die Unsicherheit eines Problems hält aber die Gelehrten nie davon ab, ihm mit Hypothesen und Theorien so nahe wie möglich zu kommen. Dies wird auch hier versucht; namentlich den Reibungen der Iranier mit andern Völkern hat man Vieles in ihrer Religion zugeschrieben. Man hat hierbei an ihre Beziehungen zu den Turaniern, den Indern, den Semiten gedacht.

Die Bedeutung etwaiger turanischer Einflüsse auf die persische Religion ist nie systematisch erörtert, von Mehreren (z. B. DE HARLEZ) beiläufig erwähnt worden. Doch kann Turan an verschiedenen Punkten auf Iran eingewirkt haben: sowohl von Babylonien aus, wo die meisten Forscher einen ursprünglich mongolischen (turanischen) Bestandtheil der Bevölkerung annehmen, als in Medien, wie LENORMANT zu beweisen sucht, oder an der nordöstlichen Grenze, wo das iranische Land an die Steppen Mittelasiens heranreicht. Auch die Frage, ob man Spuren turanischer Anschauungen oder Sitten im Mazdeïsmus findet, lässt sich bejahen. Die Verehrung der Elemente, der Glaube an das Herumschweifen der Geister Gestorbener, die vielen Reinigungsceremonien im Todtenhaus brauchen nicht nothwendig, können aber sehr gut mit ähnlichen Erscheinungen bei den Turaniern zusammenhängen. FR. MÜLLER hat sogar die Reinheit und ihr Symbol, das Feuer, wie der japanesische Sintoismus sie predigt, mit der Religion Zarathustra's in Verbindung gebracht[1]). Von mehr Gewicht noch ist, dass die persische Sitte der Todtenbehandlung, wie das Avesta sie einschärft und wie sie noch heute bei den Parsi in Gebrauch ist, — der Todte wird nicht begraben, nicht verbrannt, sondern den Raubthieren als Beute überlassen, — lebhaft an die Steppe mahnt.

Zu viel mehr Streit zwischen den Gelehrten hat der Zusammenhang der Religion des Avesta mit der der vedischen Hymnen Veranlassung gegeben. Hier war es HAUG, der, in einer Abhandlung bei seiner Gathaübersetzung, den Ursprung der zoroastrischen Religion aus einem sowohl religiösen als socialen Schisma zwischen Indern und Persern erklärte, und Zarathustra selbst zu einem abtrünnigen

[1]) Allg. Ethnogr. 2. Aufl. p. 456

Brahmanen machte. HAUG's System stellt unseren Glauben auf eine ziemlich harte Probe. Social soll es die Einführung des Landbaus, religiös die des Indra- und Somacultes gewesen sein, welche das Schisma verursachten. Merkwürdig genug wären es die alten Nomaden, der Grundstock der späteren Inder gewesen, welche die neue Religion des Indra mit dem berauschenden Somatrank angenommen hätten, während die Partei der socialen Reform, die Ackerbauer, dem alten Feuerdienst und dem Glauben an die guten Genien des Lebens treu geblieben wären. Zarathustra wäre aber nicht bloss das Haupt dieser Partei, sondern auch ein religiöser Reformator gewesen, der philosophisch einen begrifflichen Dualismus begründete, indem er zwei Urkräfte einander schroff gegenüberstellte, aber praktisch eine monotheistische Religion predigte, deren Gott sittliche Gebote gab. Dies Alles ist nun sehr unwahrscheinlich; es ist den Gatha entnommen, d. h. Texten, die bis jetzt unverständlich geblieben sind; es findet in den übrigen, deutlicheren Theilen des Avesta keine Stütze, ja manche gewisse Thatsachen, z. B. die hohe Verehrung, welche auch die Perser dem Haoma (Soma) widmeten, stehen damit in directem Widerspruch. Es kann uns also nicht wundern, dass alle Neueren, MILLS, GEIGER — sogar Gegner wie DARMESTETER und DE HARLEZ sind in diesem Punkt einig, — diese Meinung preisgegeben haben. Allein etwas Befriedigenderes hat man dafür noch nicht an die Stelle gesetzt. Denn mit DARMESTETER, wo man früher ein religiöses Schisma fand, nur „un accident de langage, une curiosité de lexicologie" zu sehen, ist gewiss zu weit getrieben. Die grosse Uebereinstimmung neben den starken Unterschieden zwischen Indern und Persern bleibt unerklärt; wir können diesen Theil der prähistorischen Zeit nicht mehr reconstruiren. L. FEER hat hervorgehoben, dass, wie unhaltbar die Hypothese HAUG's auch sein möge, die Thatsache, dass bei den Indern deva die guten Götter, bei den Persern daeva die bösen Dämonen bezeichnet, durch die Gegner nicht erklärt worden ist. Genau dasselbe gilt von der bei aller Dunkelheit doch deutlich erkennbaren, abstracten Fassung der Begriffe in den Gatha und von der Abwesenheit der alt-arischen Götter in diesem ältesten Theil des Avesta, während die späteren Theile diese Götter, vor allen Haoma, Mithra, wieder anerkennen. Auch ist es in den Gatha sehr deutlich, dass es scharfe religiöse Kämpfe gab, und dass die Religion des Propheten erbitterte Gegner hatte; ja die Priester dieser Feinde tragen Namen, die in den vedischen Hymnen in günstigem Sinn vorkommen. Auch in den übrigen Theilen des Avesta (Vendidad, Yast) klingen solche religiösen Gegen-

sätze nach, und leben die Bekenner der wahren Religion unter Feinden und Ketzern. Man darf diese Gegensätze nicht wegläugnen, wohl ist es aber deutlich, dass wir in diesen Gegnern nicht mehr mit HAUG die Inder sehen dürfen. Die wirklichen Verhältnisse selbst entziehen sich unseren Blicken.

Auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Forschung könnte man etwa folgendermaassen die Grenzen des Wahrscheinlichen abstecken. Die Religion des Avesta ist weder aus einem Schisma zwischen Iraniern und Indern (HAUG), noch bloss aus einer Entwickelung der alt-arischen Religion (so die evolutionistische Construction DARMESTETER's) hervorgegangen. In dieser arischen Religion lagen schon die Keime zu einer solchen priesterlichen Entwickelung des Cultus und des Glaubens, wie einerseits die Inder in der vedischen Zeit, anderseits die Perser im Avesta sie selbständig weiterbildeten, beide mit Beseitigung mancher mythischen Elemente, die ihnen auch aus der arischen Periode gemeinsam waren, die aber erst in späteren Schriften, namentlich in den Epen, als nationale Heldensagen wieder auftauchten. Bei den Iraniern ist, nach der Scheidung, noch eine religiöse Reform hinzugekommen, die sich an den Namen Zarathustra's knüpft. Auf diese Weise bleibt allerdings noch Manches unerklärt, aber doch der Weg offen, um den verschiedenen Elementen der persischen Religion, dem naturmythischen, dem sacerdotalen, dem geistig-sittlichen, gerecht zu werden.

Nicht viel ergiebiger haben sich die Parallelen erwiesen, welche man für die persische Religion bei den Semiten gesucht hat. Die Iranier waren von alters her die östlichen Nachbaren der Semiten, und die persische Monarchie trat mit Cyrus das Erbe der semitischen Cultur an. Man hat, wohl nicht ohne Grund, gemeint, dass der Mythus vom bösen Dämon Azhi Dahaka, dem Drachen, neben einer mythischen Basis auch historische Züge hatte, in welchen die Erinnerung an babylonische Unterdrückung fortlebte. Im iranischen Pantheon zeigt wenigstens eine Gestalt, die der Göttin Anahita, manche Uebereinkunft mit semitischen Gottheiten. Allein man hat sich nicht auf diese allgemeinen Möglichkeiten beschränkt, sondern einen sehr bestimmten historischen Zusammenhang zwischen den Semiten und dem Avesta nachweisen wollen. Namentlich SPIEGEL hat dies ausführlich erörtert, Andere, wie DE HARLEZ, LENORMANT, haben in der Hauptsache dieselbe Meinung vertheidigt. Die einschlägigen Fragen sind in zwei Gruppen unterzubringen, je nachdem man die Tradition der Genesis mit der persischen im Avesta und im Bundehesh vergleicht, oder den Inhalt des persischen Glaubens

von den Semiten herleitet. In ersterer Hinsicht hat man für manche Daten der Genesis das Entsprechende bei den Persern zu finden geglaubt. Das biblische Paradies wäre geographisch zu identificiren mit dem persischen Stammland Airyana Vaejo, wo Yima wohnte und woher auch Zarathustra kam. Oder dieses Airyana Vaejo läge im Westen, in der Gegend woher Abraham auswanderte, während das Paradies mit einer östlichen Heimath der Perser zusammenfiele. Allein diese Zusammenhänge sind nicht bloss sehr zweifelhaft, man kann sogar das Recht sie hervorzuheben läugnen, indem die Bestimmung der betreffenden Länder wohl grösstentheils mythischer Natur, diese also geographisch nicht wiederzufinden sind. Die richtige Grenze zwischen der mythischen und der geographischen Fassung ist bei den Ortsnamen des Avesta schwer zu ziehen; allein diesen mythischen Charakter darf man nicht in dem Maasse, wie SPIEGEL es thut, aus den Augen verlieren. Aehnliche Bedenken erweckt es, wenn man die zwei Paradiesesbäume Gen. II in Bundehesh XXVII und anderwärts wiederfindet, was bei näherer Betrachtung durchaus nicht Stich hält, oder wenn man die vier persischen Weltalter auf höchst gezwungene Weise mit biblischen Perioden combinirt.

Nicht viel besser steht es mit den Lehrstücken, welche, nach SPIEGEL und DE HARLEZ, die Perser den Semiten entnommen hätten. Der Monotheismus, die Lehre von der Schöpfung, die Eschatologie, die Rolle, welche dem Gesetze und dem Propheten, der es verkündete, zuertheilt wird, alle diese Elemente des Parsismus seien semitischer Herkunft. Allein auch hier ist die historische Entlehnung nicht bloss unbewiesen, sondern höchst unwahrscheinlich. Es sieht fast wie ein Curiosum aus, wenn DE HARLEZ hier sogar die zerstreuten zehn Stämme Israel's zu Predigern des Monotheismus macht.

Unsere bisherige Betrachtung hat gezeigt, dass nichts uns verbietet, einen Reformator oder Stifter der persischen Religion anzunehmen, wenn wir auch über seine historische Umgebung und seine Verhältnisse nichts Sicheres wissen. Jetzt wollen wir die älteren und jüngeren Berichte fragen, in wie fern sie uns einen historischen Zarathustra liefern. Dass die Ernte nur äusserst karg ist, folgt schon aus dem früher über das Avesta Gesagten. Weder Zeit noch Ort können wir auch nur annähernd feststellen. Es ist phantastisch, wenn man Zarathustra im 6. Jahrhundert v. Chr. leben lässt und ihn zum Zeitgenossen von Confucius, Buddha und Pythagoras macht, oder wenn man den König Vistaspa, unter welchem er auftrat, mit

dem Vater des Darius Hystaspes identificirt. Die zahlreichen Aussagen und Erzählungen über Zarathustra enthalten auch nicht einen einzigen Zug, der historisch unumstösslich feststünde. So kann es uns nicht Wunder nehmen, dass die Kritik die Biographie Zarathustra's immer mehr abgekürzt hat, und dass zuletzt Mehrere den baktrischen Reformator oder medischen Mager aus der Geschichte in die Mythologie versetzten. Bezeichnend ist auch, dass selbst Vertheidiger des historischen Zarathustra, wie SPIEGEL[1]), DE HARLEZ, die directen Zeugnisse preisgeben und von der Betrachtung der persischen Religion selbst ausgehen, deren strenge Einheit und Methode nothwendig einen Stifter postulire.

Man kann die Zeugnisse über den Propheten in drei Klassen eintheilen: die in den Gatha, die im übrigen Avesta, die in der späteren Legende. Ueber die Gatha können wir kurz sein. Wie wir sahen, fühlen die neueren Forscher hier historischen Boden unter den Füssen; sie meinen, man könne sich der Evidenz nicht entziehen, dass in diesen Liedern der Prophet und der Kreis seiner Verwandten und Freunde vor uns trete; sogar Familienverhältnisse, wie die Hochzeit einer Tochter Zarathustra's, seien hier deutlich zu erkennen. Vorläufig ist es aber, selbst nach der Uebersetzung von MILLS, vorsichtig, die Gatha einer Untersuchung des Parsismus nicht zu Grunde zu legen, dazu ist ihre Erklärung noch zu unsicher. Soviel ist aber deutlich, dass sie, wenn ihre streng historische Fassung richtig ist, wohl ein entscheidendes Gewicht für die geschichtliche Existenz Zarathustra's in die Schale legen, aber doch, die Personennamen ausgenommen, nur wenig Züge zu seiner Biographie liefern.

Gehen wir nun zu den Daten über, welche die übrigen Theile des Avesta und das in dieser Hinsicht gleichwerthige Buch Bundehesh liefern. Einen überaus wichtigen Bericht enthält Vendidad XIX. Trotz der Einsprache DARMESTETER's, der diesen Fargard als eine Einheit auffasst, wird man darin drei Theile unterscheiden müssen. Der erste enthält den Angriff des Angra Mainyu und des bösen dämonischen Wesens Druje auf Zarathustra und den Sieg des letztern; der zweite enthält ein Gespräch zwischen dem Propheten und Ahura Mazda über das Gesetz; im dritten ergreifen die besiegten Daeva die Flucht. Namentlich das erste, in Versen verfasste Stück, nimmt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Es ist eine Versuchungsgeschichte, die mit der des Buddha mehrere Züge gemein hat, so dass man die letztere sogar historisch von der ersteren abgeleitet hat. Beide Ge-

[1]) Nicht bloss in Eran. Alterth. I p. 668 ff., sondern auch in einer Abhandlung in den Sitz.-Ber. der Münch. Ak. 1867.

schichten stimmen auch hierin mit einander überein, dass sie den Anknüpfungspunkt für die mythischen Erklärungen abgegeben haben. Diese sind, wie gewöhnlich, unter einander wieder sehr verschieden. DARMESTETER findet auch hier den Gewittermythus und hat diesen Gedanken geistreich aber verworren ausgesponnen. Mit seiner gewöhnlichen Klarheit und Präcision vertheidigt KERN[1]) die Ansicht, Zarathustra sei der Planet Venus, der glanzvolle Abendstern, den das nördliche Dunkel vergeblich zu löschen versuche. Dieser Hesperus sei der Stellvertreter der Sonne (Ahura), deren Licht (Glaube) er durch seine Strahlen (die Wurfspiesse, die er im Kampf schleudert) verbreite, während Ahura's Geheiss (das Gesetz) den Sternen ihren Lauf vorzeichne. Der Abendstern geht vom Westen dem Osten zu, wo er sich der Sonne nähert: daher bringt der Schluss der Erzählung den Propheten in die Gegenwart Ahura's. Soviel kann jedenfalls als ausgemacht gelten, dass in dieser Erzählung Zarathustra die Rolle einer Lichtgottheit spielt, deren Glanz die Dämonen der Finsterniss vergeblich zu löschen suchen. Daraus folgt aber nicht nothwendig, dass Zarathustra selbst auch ursprünglich in die Mythologie gehöre; denn auch auf historische Personen werden Mythen übertragen. Auch müssen wir bemerken, dass in unserer Erzählung der Anfang zu einer Vergeistigung des Mythus schon gemacht ist: der Kampf ist aus dem Naturgebiet schon halb in die geistige, sittliche Sphäre übertragen. In dieser Hinsicht steht die Versuchungsgeschichte Buddha's wieder um eine Stufe höher.

In dem Avesta und im Bundehesh stehen Aussagen, die historisch nichts Unwahrscheinliches enthalten, mythische Züge und dogmatische Ansätze hart nebeneinander. Wie wir bereits sahen, empfängt der Prophet die Offenbarung von der Gottheit und verbreitet die Lehre. Zugleich aber wird ihm ausdrücklich allerlei Uebermenschliches, der Glanz der Majestät und dergleichen zugeschrieben. Besonders tritt sein Verhältniss zur ganzen irdischen Welt in den Vordergrund. Er ist der Typus der guten Schöpfung im allgemeinen, der Erste, der gut dachte, sprach und handelte, der erste Priester, der erste Krieger, der erste Landbauer, der Erste, der die vollkommene Reinheit pries, der dem Ahura Mazda und den Amesha Spenta opferte, bei dessen Geburt und Aufwachsen Wasser und Pflanzen sich freuten und gediehen, Angra Mainyu von der Erde floh. Er ist der Priester, der den verschiedenen Göttern und Geistern dient. Er ist der tapfere Held, der dem Haoma seine Kraft verdankt, und die Daeva

[1]) KERN, Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam (Versl. en Meded. kon. Ak. v. Wet. Amsterdam, 1867).

in die Flucht jagt mit den Waffen der heiligen Formel, die er spricht, und des Gesetzes, das er verkündet. Auch die Zukunft der Erde ist an ihn gebunden: sein Same, den 99999 Fravashi im Wasser hüten, wird zu seiner Zeit badende Jungfrauen schwängern, um die drei Propheten der Zukunft, deren letzter der Heiland Sosiosh sein wird, zu erzeugen. Aber Zarathustra empfängt noch höhere Attribute als die, dass er Prophet der Gottheit, Verkünder des Gesetzes, Ueberwinder der Daeva ist. Als Haupt der irdischen Schöpfung steht er neben Ahura, dem Haupt der himmlischen, und sein Name steht sogar zwischen denen Ahura's und der Amesha Spenta. Es klingt fast noch stärker, dass Ahura selbst der Anahita opfert, um die Gunst zu erlangen, dass Zarathustra sich mit ihm verbinde. So haben wir im Avesta die Gestalt des Propheten schon in dem entwickelten Stadium, wo die dogmatischen, lehrhaften Elemente überwiegen. Diese Dogmen haben aber die vielleicht historischen und die mythischen Züge nicht ausgelöscht und sind auch noch nicht zu einer einheitlichen, zusammenhängenden Lehre entwickelt.

Die spätere Legende liegt hauptsächlich in einer Biographie Zarathustra's aus dem 13. Jahrhundert vor, in welcher viel Wunderliches angehäuft, und auch in manchen Ausdrücken die mohammedanische Umgebung nicht zu verkennen ist. Dieses Zerdusht-Name [1]) erzählt das Leben des Propheten bis zur Bekehrung des Shah von Balkh. Stark betont diese Geschichte den Streit des Propheten mit den Daeva und den feindlichen Zauberern. Auf jede Weise suchen die Zauberer schon das Kind zu tödten, aber immer vergeblich; später wollen sie ihn verführen, endlich ihn beim König anschwärzen, was auch wirklich eine Zeit lang gelingt. Das Ziel der Offenbarung ist die Vertilgung der bösen Zauberer; trotz dieses scharfen Gegensatzes lassen sich aber die Wunder, die der Prophet selbst verrichtet, schwerlich als etwas Anderes denn Zauberkünste ansehen. Der zweite Hauptzug dieser Erzählung liegt in dem nahen Verkehr zwischen Zarathustra und der Gottheit. Gott offenbart ihm das Gesetz, und auch die Amesha Spenta ertheilen ihm Aufträge. Gott lehrt ihn das herrliche Avesta, das Buch, das das Verborgene der beiden Welten enthüllt, den Lauf der Sterne verzeichnet, die Thüre der Wahrheit öffnet. Dieser Gott gleicht sehr dem des Avesta und der persischen Inschriften; er schenkt das Leben und

[1]) Die Uebersetzung von E. B. Eastwick ist zu finden als Anhang in der apologetischen Schrift des christlichen Missionärs J. Wilson, The parsi religion (1843). Die betreffenden Legenden stehen auch grösstentheils in dem ziemlich werthlosen Buch von J. Ménant, Zoroastre (1857).

das tägliche Brod, er verleiht dem Könige Thron und Krone, nur das Gute kommt von ihm, das Böse von Ahriman. Auch die zwei Hauptpunkte der Wirksamkeit Zarathustra's, Predigt des Gesetzes und Ueberwindung der Daeva, sind im Zerdusht-Name dieselben als im Avesta. Nebenher laufen freilich andere Vorstellungen, die entweder dem Islam entsprungen sind, oder in der Pehlevi-Litteratur wurzeln.

Anderwärts giebt es wieder andere Legenden. So im Shah-Name (Königsbuch) Firdusi's. Dort lesen wir eine ausführliche Schilderung des Krieges, der um den neuen Glauben zwischen dem König Gushtasp und dem Fürsten der Türken Ardjasp entbrannte. Noch könnten wir eine Schrift erwähnen, welche erzählt, wie ein ansehnlicher indischer Lehrer sich mit 80 000 Weisen zur Lehre des persischen Propheten bekehrt habe [1]).

Auch diese späteren Legenden enthalten ohne Zweifel allerlei alte Züge. Uns fehlt leider nur das Kriterium um sie aufzufinden. So finden wir nirgends einen festen historischen Boden für die Gestalt Zarathustra's und müssen abwarten, inwiefern die Gatha später noch mehr Licht schaffen werden; freilich sind unsere Erwartungen in dieser Hinsicht nicht hoch gespannt.

§ 88. Der Glaube.

Liegen bei allen Culturvölkern in der Religion verschiedenartige Bestandtheile hart neben einander, und erhalten sich auf höherer Entwicklungsstufe viele Vorstellungen und Bräuche einer älteren Periode, so ist dies in besonderem Maasse bei den Persern der Fall. Asmus findet bei ihnen „die Religion der unklaren Mischung des Geistigen und des Natürlichen". Wirklich herrscht im Avesta ein buntes Durcheinander von allerlei Religionsformen: Naturdienst, der die Naturwesen noch nicht oder kaum personificirt, poetische Mythologie, sehr weit ausgesponnene Cultusideen, geistige Lehren, welche den Gottheiten vorwiegend sittliche Bedeutung beimessen. Die Gelehrten versuchen oft einseitig diesen Complex von einem einzigen Gesichtspunkt aus zu erklären; so fasst Darmesteter Alles mythisch, de Harlez Alles geistig und sittlich auf. Wenn man diese Klippe vermeiden und den verschiedenen Seiten gerecht werden will, so liegt es der Forschung ob, deren gegenseitiges Verhältniss klar zu legen.

Zuerst handelt es sich um die Stellung, welche die persische Religion der Mythologie gegenüber einnahm. Diese Religion hatte

---

[1]) Ueber Tchengrenghatcha-Name M. Bréal, La légende du brahman converti par Zoroastre (Mél. de myth. et de ling.).

sich über den mythischen Standpunkt erhoben; war sie darum eine antimythologische? Und wenn sie solches nicht war, muss man ihre Lehren, mit DARMESTETER, lediglich als transformirte Mythen betrachten? Beide Fragen müssen wir verneinen. Denn die Mythen sind doch zu wenig verdrängt, um die Vermuthung zu rechtfertigen, dass die persische Religionsstiftung sie auszurotten bestrebt gewesen wäre. Nicht bloss in der späteren Heldensage kehren die alten Mythen in neuen Formen wieder, auch das Avesta selbst hat manche davon in reiner Gestalt, ohne irgend eine dogmatische Umarbeitung, bewahrt, namentlich in den Yast. Sogar da, wo die geistigen und sittlichen Gedanken maassgebend sind, blieben manche mythischen Züge bewahrt: die Gewässer heissen die Gemahlinnen Ahura's und das Feuer sein Sohn. Dass solche Züge nicht ausgemerzt wurden, beweist aber nicht, dass sie das Kriterium abgeben zur Beurtheilung des Gottes, dem man sie beilegte, und dass die persische Theologie, Kosmogonie und Eschatologie aus dem Gewittermythus sich erklären lassen.

Ohne dass wir uns mit der Erklärung der Mythen abgeben, wollen wir durch einige Beispiele darthun, dass die Mythologie im Avesta durchaus nicht verdeckt ist, sondern offen an den Tag tritt. Ein Hauptfeind der guten Wesen war, sowohl im Avesta als in der späteren Litteratur, Azhi Dahaka, den man gewöhnlich als finsteren Wolkendämon betrachtet. In Yast XIX kommt er als der Gegner mehrerer der dort erwähnten Helden vor, auch schildert dieses Stück seinen Kampf mit Atar, dem Feuer. Auch Apam Napat [1]), den Sohn der Gewässer, das himmlische Feuer, nennt das Avesta häufig. Der Streit, den Yast VIII ausführlich schildert, hat zu vielen Erörterungen Anlass gegeben: die Gegner sind hier Tistrya, der Stern Sirius, der den Regen schenkt, und Apaosha, ein Dämon der Dürre; es ist aber deutlich, dass in der Beschreibung Fremdartiges zusammengefügt ist. Dieser Tistrya wird von Mehreren mit Verethraghna (Bahram) combinirt, in dem man unschwer den indischen Vritrahan, den Indra, der Vritra tödtet, erkennt; dieser Verethraghna (den Yast XIV feiert) ist den Persern mehr allgemein zum Genius des Sieges geworden. Die Erzählungen vom ersten Menschen, Yima, vom Propheten, Zarathustra, enthalten allerdings auch manches Mythische, aber immer mit sittlichen Ideen versetzt. Auch die Heldensage fängt schon im Avesta an. Wir denken hier z. B. an

[1]) Ueber Apam Napat sehe man einen Abschnitt in WINDISCHMANN, Zoroastr. Studien, und G. DE RIALLE, Agni petit-fils des eaux dans le Véda et l'Avesta (1869).

das merkwürdige Yast XIX, das die verschiedenen Besitzer der königlichen Majestät, welche als ein unvergänglicher himmlischer Glanz gedacht wird, feiert. Es sind, ausser den Göttern, die Helden Yima, Thraetaona, Keresaspa u. A., welche die Feinde überwinden und den Glanz haben, den die bösen Geister nicht für sich erobern können.

Die Götter heissen im Avesta im allgemeinen Yazata (später Ized), in den Inschriften Baga. Weder eine feste Zahl, noch eine geläufige Eintheilung können wir davon geben; auch die Formeln der Sirozah für die 30 Monatstage gewähren eine solche nicht. Wir führen hier durchaus nicht alle Gottheiten an, sondern nur die wichtigsten. Fangen wir an mit dem Dienst der Elemente.

Die persische Religion ist überall als Feuerdienst bekannt. Mit Recht, denn die Pflege des Feuers gehört zu den ersten religiösen Pflichten; die Anrufung des Feuers beim Opfer darf nicht fehlen, dem Feuer schreibt man mächtige Wirkungen zu. Obgleich also das Feuer gewiss ein grosser Yazata war, so wurde es doch nur sehr wenig personificirt; die Perser kannten keinen grossen Feuergott, wie der indische Agni. Mit der Erde verhielt es sich ähnlich. Man bezeigte ihr Ehrfurcht, indem man sie nicht verunreinigen durfte, aber ihre Personificirung war schwach; freilich werden wir sie in einem der Amesha Spenta wieder finden. Die Luftgötter Vayu, Vata, Raman pries man gelegentlich und rief sie an, sie blieben aber im Hintergrund. Ganz anders steht es mit dem Wasser. Die guten Gewässer lud man neben dem Feuer zum Opfer ein und ging sie bei allerlei Gelegenheiten um Hilfe an. Yasna 67 feiert die Gewässer als Gemahlinnen oder Töchter Ahura's, Yasna 64 preist ihre Alles reinigende und belebende Kraft. Im letztgenannten Capitel sind die Gewässer schon mit der grossen Göttin Ardvisura Anahita combinirt. Ihr ist auch der wichtige Aban Yast (Y. V) gewidmet: das Lied preist die Helden, welche der Göttin dienen, und die Güter, welche sie verleiht. Selbst Ahura Mazda huldigte ihr. Der Dienst der Anahita war einer der Hauptculte der Perser; Artaxerxes Mnemon nannte sie neben Ahura Mazda und Mithra; dass er darum ihren Dienst zuerst eingeführt hätte, ist unwahrscheinlich. Die persischen Hauptstädte hatten grosse Tempel für diese Göttin, deren Verehrung sich auch über ganz Vorder-Asien erstreckte, wo sie bald mehr einer Aphrodite, bald einer Artemis glich. Herodot schon kannte sie, denn dass I, 131 für die persische Gestalt der Aphrodite-Mylitta, nicht der Name Mitra, sondern Anaitis zu lesen ist, versteht sich von selbst. Dass sie

manche semitischen Züge hatte und auf ihren Wanderungen fast ganz zu einer semitischen Göttin wurde, beweist nicht, dass sie dem persischen Pantheon ursprünglich fremd war[1]). Auch hier lässt es sich nicht erweisen, wann und wie das semitische und das persische einander begegnet sind und beeinflusst haben. Die Meinung Geiger's, der in Ardvisura Anahita den Fluss Oxus sieht, giebt weder vom allgemeinen Charakter dieser Göttin, noch von der weiten Verbreitung ihres Cultus Rechenschaft.

Neben den Elementen verehrte man noch andere Naturwesen: Sonne, Mond, Sterne. Es gab aber neben Anahita noch eine grosse Gottheit, die hauptsächlich den Charakter eines Naturgottes hatte: Mithra. Freilich waren die ethischen und die physischen Attribute in keiner persischen Göttergestalt so sehr vereinigt wie in Mithra. Er gehört zur arischen Periode. Darmesteter will das indische Götterpaar Varuna-Mitra bei den Persern als Ahura-Mithra zurückfinden: dies hängt aber mit der vorwiegend mythischen Auffassung von Ahura Mazda zusammen. Richtiger hat wohl Feer bemerkt, dass das Verhältniss zwischen dem Dienst Ahura's und dem Mithra's noch nicht klar ist. Jedenfalls war Mithra ein äusserst populärer Gott, der glänzendste der himmlischen Yazata, allerdings ein Geschöpf Ahura's, aber ihm an Ehren gleich. So feiert ihn das ausführliche Lied Yast X, das wohl aus mehreren Stücken zusammengesetzt ist. Dort lernen wir ihn kennen als den Gott des Lichts; zunächst ist er wohl nicht der Sonnenkörper selbst, aber das davon ausstrahlende Licht. Mit seinen Strahlen erleuchtet er die ganze Welt, auf seinem Wagen fährt er durch die Luft. Hieraus geht nun ganz natürlich Mithra's Bedeutung als Kriegsgott hervor. Er ist der bewaffnete Wächter über alle Geschöpfe, der Feind der bösen Geister, der diese besiegt. Seine Waffen, seine Kämpfe schildern die Lieder ausführlich; auch von den Strafen ist die Rede, durch welche er die Bösewichter vernichtet. Auf der andern Seite hatten die Perser auch den Zusammenhang zwischen Licht und Wahrheit in der Gestalt Mithra's veranschaulicht. Er war der Gott des Rechts und der Verträge, deren Uebertreter sogar Mithradruja hiessen; in der späteren Litteratur auch (mit Rashnu und Sraosha) Richter der Todten. Daher schwur man bei Mithra. Diese Beziehungen nun waren so umfassend, dass es uns nicht wundert, wenn man dem Mithra nichts weniger als die allgemeine Herrschaft zuschrieb und ihn überhaupt in allerlei Fällen um Hilfe anging. Man hätte aber dem Wort

[1]) Fr. Windischmann, Die persische Anahita oder Anaitis (1856), hat vornehmlich die griechischen Zeugnisse gesammelt.

Plutarch's, der Mithra den μεσίτης nennt, nicht so viel Gewicht beimessen sollen, als man öfter gethan hat. Auch dieser Gott hat einen weitverbreiteten Dienst gehabt[1]), ja, wie wir später sehen werden, in den jüngeren Zeiten des römischen Kaiserreichs war der Mithradienst beinahe die Hauptreligion der damaligen Welt.

Eine andere Klasse von Gottheiten wurzelt ebenfalls in der arischen Vorzeit, obgleich auch hier die persische Entwickelung sich in mancher Hinsicht von der indischen unterscheidet. Wir meinen die Verehrung der verschiedenen Elemente des Cultus selbst. Wie in Indien Agni und Soma sowohl Objecte als Elemente der Cultushandlung waren, so war der persische Haoma zugleich der Opfertrank und der mächtige Genius oder Gott dieses Tranks. Dieser Gott Haoma schenkte seinen Verehrern alle Güter, Glück und Sieg, Leben und Gesundheit, Kraft und Weisheit; er hatte die alten Helden gestärkt, selbst Zarathustra verehrte ihn (Yasna IX, X). Neben diesem Hauptbestandtheil des Opfers huldigte man auch den heiligen Zweigen (Baresma), dem Weihwasser (Zaothra), namentlich aber dem heiligen Spruch (Manthra Spenta)[2]) als einem mächtigen Mittel zu heilen und die Daeva zu überwinden. Auch die einzelnen heiligen Texte rief man an: die Gatha und die drei Hauptgebete, unter welchen die 21 Worte des Ahuna Vairyo obenan standen: schon Zarathustra hatte mit dieser Formel die bösen Geister verjagt. Diese Gebete erwähnt das Avesta nicht bloss, sondern es kommt auch in Yasna 19—21 eine Art Commentar davon vor; dennoch bleibt namentlich das Hauptgebet (das s. g. Honover) für uns ziemlich unverständlich[3]). Noch ein grosser Cultusgott war Sraosha, die Verkörperung des Gesetzes, der zuerst das Opfer brachte und die heilige Formel sprach, dessen furchtbare Waffe die Cultushandlung ist, und der am Ende dieser Welt neben Ahura das Opfer bringen wird, das die Macht Ahriman's vernichten muss.

Den Seelen-, Ahnen- und Heroencult vereinigten die Perser in der Verehrung der Fravashi (später Ferver). Die Fravashi waren ursprünglich, wie die indischen Pitri[4]), die römischen Manes, die nordischen Einheriar, die Seelen der Gestorbenen. Von den zwei

---

[1]) Die griechischen Zeugnisse sind ebenfalls gesammelt worden von Fr. Windischmann, Mithra (Abh. f. d. Kunde des Morgenl. 1, 1857).

[2]) Schon Herod. I. 132 erwähnt das ἐπαείδειν θεογονίην.

[3]) Die verschiedenen Uebersetzungen zusammengestellt bei Hovelacque, L'Avesta p. 452.

[4]) Diese Parallele ist u. A. ausgearbeitet in der Abhandlung von W. Caland, Ueber Todtenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker (1888 veröffentl. v. d. kon. Ak. v. Wet. Amsterdam).

Seiten des Seelencultus, einmal um die Seelen zu versöhnen, zweitens um ihren Segen zu erlangen, stand bei den Persern die zweite im Vordergrund: die Fravashi waren im allgemeinen segnend und heilbringend, namentlich stark im Kampfe gegen die bösen Geister; diese anti-dämonische Rolle der gestorbenen Väter und Helden finden wir auch in der indischen und in der nordischen Mythologie. Aus dem ausführlichen Yast XIII sehen wir, dass die Bedeutung der Fravashi sich sehr ausgedehnt hat. Hier haben nicht bloss die Menschen, sondern auch die Elemente, ja die Götter selbst ihre Fravashi, und diese sind zu allgemeinen Schutzgeistern geworden, die auf die Geschicke der Menschen Einfluss üben, ja Erde und Himmel und alle Dinge im Dasein erhalten. Durch die Fravashi gehen Sonne, Mond und Sterne ihre Pfade, fliessen die Wasser, wachsen die Pflanzen und weht der Wind. Die Fravashi wachen über die Erzeugung und über die Entwickelung des Kindes, wie sie später den Helden Kraft verleihen und der Macht des Bösen entgegenwirken. In der Heldensage spielen sie häufig die Rolle von Wächtern. Sie wachen über den Leichnam Keresaspa's und den Samen Zarathustra's. Der erste Theil von Yast XIII verbreitet sich im Lob der Fravashi, während der zweite die Fravashi der persischen Helden aufzählt, in einer Art von „homerischem Katalog des Mazdeïsmus“ (DARMESTETER). Man ruft gewöhnlich die Fravashi der Frommen an, auch die von Zarathustra und seinen Genossen. Aber alle guten Wesen haben ihre Fravashi, nicht bloss die Iranier, auch die Turanier. Bei der Jahreswende irren die Fravashi zehn Nächte umher, und muss man sie empfangen mit Speise, Kleidung und einem Segensspruch. Wie anderwärts auch wohl vorkommt, so haben die Perser die Seelen der Gestorbenen mit den Sternen identificirt; es ist also nicht zwingend, in dieser Combination einen Einfluss der babylonischen Religion zu spüren. Die eigenthümlich persische Fassung aber sieht in den Fravashi die Prototypen, die geistigen Wesenheiten, die der stofflichen Existenz vorhergehen, die Ideen oder Genien.

Der höchste Gott der Perser war Ahura Mazda, der weise Herr, wie man den Namen gewöhnlich übersetzt, dessen beide Theile im Avesta getrennt vorkommen. Wir sahen bereits, dass die mythischen Züge in seinem Wesen nicht völlig verwischt sind, DARMESTETER namentlich hat sie seiner Behandlung zu Grunde gelegt und den Zusammenhang zwischen Ahura Mazda und dem indischen Varuna beleuchtet. Daneben hat Ahura auch einen sacerdotalen Charakter; er entscheidet den Streit der Helden gegen die bösen Geister durch ein

Plutarch's, der Mithra den μεσίτης nennt, nicht so viel Gewicht beimessen sollen, als man öfter gethan hat. Auch dieser Gott hat einen weitverbreiteten Dienst gehabt[1]), ja, wie wir später sehen werden, in den jüngeren Zeiten des römischen Kaiserreichs war der Mithradienst beinahe die Hauptreligion der damaligen Welt.

Eine andere Klasse von Gottheiten wurzelt ebenfalls in der arischen Vorzeit, obgleich auch hier die persische Entwickelung sich in mancher Hinsicht von der indischen unterscheidet. Wir meinen die Verehrung der verschiedenen Elemente des Cultus selbst. Wie in Indien Agni und Soma sowohl Objecte als Elemente der Cultushandlung waren, so war der persische Haoma zugleich der Opfertrank und der mächtige Genius oder Gott dieses Tranks. Dieser Gott Haoma schenkte seinen Verehrern alle Güter, Glück und Sieg, Leben und Gesundheit, Kraft und Weisheit; er hatte die alten Helden gestärkt, selbst Zarathustra verehrte ihn (Yasna IX, X). Neben diesem Hauptbestandtheil des Opfers huldigte man auch den heiligen Zweigen (Baresma), dem Weihwasser (Zaothra), namentlich aber dem heiligen Spruch (Manthra Spenta)[2]) als einem mächtigen Mittel zu heilen und die Daeva zu überwinden. Auch die einzelnen heiligen Texte rief man an: die Gatha und die drei Hauptgebete, unter welchen die 21 Worte des Ahuna Vairyo obenan standen: schon Zarathustra hatte mit dieser Formel die bösen Geister verjagt. Diese Gebete erwähnt das Avesta nicht bloss, sondern es kommt auch in Yasna 19—21 eine Art Commentar davon vor; dennoch bleibt namentlich das Hauptgebet (das s. g. Honover) für uns ziemlich unverständlich[3]). Noch ein grosser Cultusgott war Sraosha, die Verkörperung des Gesetzes, der zuerst das Opfer brachte und die heilige Formel sprach, dessen furchtbare Waffe die Cultushandlung ist, und der am Ende dieser Welt neben Ahura das Opfer bringen wird, das die Macht Ahriman's vernichten muss.

Den Seelen-, Ahnen- und Heroencult vereinigten die Perser in der Verehrung der Fravashi (später Ferver). Die Fravashi waren ursprünglich, wie die indischen Pitri[4]), die römischen Manes, die nordischen Einheriar, die Seelen der Gestorbenen. Von den zwei

---

[1]) Die griechischen Zeugnisse sind ebenfalls gesammelt worden von Fr. Windischmann, Mithra (Abh. f. d. Kunde des Morgenl. 1, 1857).

[2]) Schon Herod. I. 132 erwähnt das ἐπαείδειν θεογονίην.

[3]) Die verschiedenen Uebersetzungen zusammengestellt bei Hovelacque, L'Avesta p. 452.

[4]) Diese Parallele ist u. A. ausgearbeitet in der Abhandlung von W. Caland, Ueber Todtenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker (1888 veröffentl. v. d. kon. Ak. v. Wet. Amsterdam).

Seiten des Seelencultus, einmal um die Seelen zu versöhnen, zweitens um ihren Segen zu erlangen, stand bei den Persern die zweite im Vordergrund: die Fravashi waren im allgemeinen segnend und heilbringend, namentlich stark im Kampfe gegen die bösen Geister; diese anti-dämonische Rolle der gestorbenen Väter und Helden finden wir auch in der indischen und in der nordischen Mythologie. Aus dem ausführlichen Yast XIII sehen wir, dass die Bedeutung der Fravashi sich sehr ausgedehnt hat. Hier haben nicht bloss die Menschen, sondern auch die Elemente, ja die Götter selbst ihre Fravashi, und diese sind zu allgemeinen Schutzgeistern geworden, die auf die Geschicke der Menschen Einfluss üben, ja Erde und Himmel und alle Dinge im Dasein erhalten. Durch die Fravashi gehen Sonne, Mond und Sterne ihre Pfade, fliessen die Wasser, wachsen die Pflanzen und weht der Wind. Die Fravashi wachen über die Erzeugung und über die Entwickelung des Kindes, wie sie später den Helden Kraft verleihen und der Macht des Bösen entgegenwirken. In der Heldensage spielen sie häufig die Rolle von Wächtern. Sie wachen über den Leichnam Keresaspa's und den Samen Zarathustra's. Der erste Theil von Yast XIII verbreitet sich im Lob der Fravashi, während der zweite die Fravashi der persischen Helden aufzählt, in einer Art von „homerischem Katalog des Mazdeïsmus“ (Darmesteter). Man ruft gewöhnlich die Fravashi der Frommen an, auch die von Zarathustra und seinen Genossen. Aber alle guten Wesen haben ihre Fravashi, nicht bloss die Iranier, auch die Turanier. Bei der Jahreswende irren die Fravashi zehn Nächte umher, und muss man sie empfangen mit Speise, Kleidung und einem Segensspruch. Wie anderwärts auch wohl vorkommt, so haben die Perser die Seelen der Gestorbenen mit den Sternen identificirt; es ist also nicht zwingend, in dieser Combination einen Einfluss der babylonischen Religion zu spüren. Die eigenthümlich persische Fassung aber sieht in den Fravashi die Prototypen, die geistigen Wesenheiten, die der stofflichen Existenz vorhergehen, die Ideen oder Genien.

Der höchste Gott der Perser war Ahura Mazda, der weise Herr, wie man den Namen gewöhnlich übersetzt, dessen beide Theile im Avesta getrennt vorkommen. Wir sahen bereits, dass die mythischen Züge in seinem Wesen nicht völlig verwischt sind, Darmesteter namentlich hat sie seiner Behandlung zu Grunde gelegt und den Zusammenhang zwischen Ahura Mazda und dem indischen Varuna beleuchtet. Daneben hat Ahura auch einen sacerdotalen Charakter; er entscheidet den Streit der Helden gegen die bösen Geister durch ein

Opfer. Diese Seiten, namentlich die mythische, haben aber nur untergeordnete Bedeutung; das eigentliche Wesen Ahura's ist in die geistige Sphäre erhoben worden, sogar sind die anthropomorphischen Bezeichnungen stark in den Hintergrund getreten. Die Formel der Einladung zum Opfer fängt an mit dem Schöpfer Ahura Mazda, der mit mehreren Epitheten angerufen wird (Yasna I), während auch Yast I ihm zahlreiche Namen beilegt, welche fast sämmtlich geistige Eigenschaften und Wirkungen andeuten. Auch die persischen Könige kannten diesen Gott als den Schöpfer und den Lenker der Geschicke. Das Avesta hat für ihn die stehende Anrufung „Schöpfer der körperlichen Welt, du heiliger“. In dieser Schöpfung kommt nun namentlich seine Weisheit zum Vorschein. Neben seiner Function als Schöpfer steht die als Gott der Ordnung, Asha, durch welchen der Weltlauf in Stand gehalten wird. Seine Hauptwirksamkeit ist die Offenbarung des Gesetzes, das er dem Propheten mittheilt: der erste seiner vielen Namen in Yast I ist „der zu Befragende“.

Es liegt am Tage, dass im sog. Heidenthum kein Gott einen höheren Rang einnimmt als Ahura Mazda, und also kein Volk dem Monotheismus näher gekommen ist als die Perser. Dieser Gott war nicht bloss der höchste, wie Zeus bei den Griechen, sondern er trägt einige Züge an sich, die dem einigen Gott zukommen. Seine Diener fühlten sich ganz und gar von ihm abhängig, er repräsentirte für sie die Fülle des göttlichen Wesens. Andere Götter mögen verschiedene Seiten und Functionen des Göttlichen darstellen, sie hatten nichts, was dem Ahura fehlte. Wenn solche Ansätze zum Monotheismus in der Gestalt Ahura's vorhanden waren, so dürfen wir nicht vergessen, dass die Naturreligion auch officiell nicht beseitigt war. Wir reden also von einem persischen Monotheismus nicht; selbst Asmus, der dem Parsismus eine feine und gediegene Besprechung widmet, geht wohl zu weit, wenn er Ahura einen Gott nennt, der „natürlich absolut, sittlich beschränkt“ war. Auch im „Natürlichen“ hatte er doch wohl eine Schranke. Wir wollen dies beleuchten, indem wir die polytheistische und die dualistische Seite der persischen Religion ins Auge fassen, die erstere insofern sie nicht bereits erörtert wurde. Es frägt sich nämlich, inwiefern die Geister, die unter oder neben Ahura standen, und die Dämonen, die ihn befehdeten, seine Machtsphäre einschränkten. Auch hier müssen wir bedauern, dass der Sinn der Gatha so dunkel ist; wäre er uns verständlich, so würde er wohl zu bestimmteren Schlüssen berechtigen, als jetzt zulässig ist.

Neben Ahura Mazda standen schon in den Gatha einige Haupt-

geister, seine Geschöpfe, aber seine Functionen mit ihm theilend. Sie hiessen Amesha Spenta (Amschaspand, die unsterblichen Heiligen). Es ist fraglich, ob hier, wie DARMESTETER will, die Gruppe älter war als die einzelnen Individuen, und ob wir sie mit den indischen Aditya zusammenbringen dürfen: in den Gatha scheinen sie mehr individuell vorzukommen. Sie waren sechs an der Zahl; die vier ersteren standen jeder für sich, die zwei letzteren aber bildeten ein Paar. Personificirt waren sie wenig, ihre Namen kommen nicht bloss als propria, sondern auch als appellativa vor; die Amesha Spenta waren eigentlich nur abstracte Ideen und Functionen des göttlichen Wesens. Die vier ersteren hatten alle neben der abstracten Fassung auch eine materielle Function; bei den zwei letzteren stellte sich das Verhältniss etwas anders.

Der erste der Amesha Spenta war Vohu-Mano (Bahman), die gute Gesinnung. Er wurde zugleich als Haupt der Geschöpfe Ahura's, auch der Menschen gepriesen. Dass er besonders der Schutzgeist der Heerden ist, will GEIGER, als eine uralte Vorstellung, von dem Werth des Viehbesitzes für die Nomaden ableiten. Der zweite Amesha Spenta war Asha-Vahishta (Ardibehesht), die vollkommene Reinheit, zugleich der Genius des Feuers. In der Erklärung dieser Combination tritt der Unterschied zwischen der sittlichen Fassung von DE HARLEZ und der liturgisch-mythischen DARMESTETER's besonders deutlich hervor: bei DE HARLEZ bedarf die ethische Symbolik des reinigenden Feuers keiner näheren Erklärung; DARMESTETER, der asha für die liturgische Ordnung hält, hebt den Zusammenhang zwischen dieser Opferregel und dem Feuer des Opfers hervor und vergleicht die indische Combination von Rita und Agni. Der dritte in der Reihe war Khshathra-Vairya (Shahrevar), die gewünschte Herrschaft, zugleich der Herr der Metalle: ein Zusammenhang, welcher allerlei abgeschmackte Erklärungsversuche veranlasst hat. Dann folgte Spenta Armati (Spendarmat), die man weiblich als Tochter oder als Gemahlin Ahura's dachte. Ihren Namen deutet man verschieden, als vollkommene Weisheit (sie wäre dann die ϑεὸς σοφίας Plutarch's), als liturgische Frömmigkeit (DARMESTETER), als gemässigte Denkart, demüthige Gesinnung (GEIGER). In ihrer materiellen Bedeutung war sie die Erde, welche Yima als die Mutter von Vieh und Menschen anrief (Vend. II). Auch im Rig-Veda kommt eine Armati vor, die zugleich die Weisheit und die Erde repräsentirt; wir werden diese Gestalt also der arischen Periode zuweisen können. Ueber das letzte Paar, Haurvatat und Ameretat (Khordat und Amerdat), hat die früher angeführte Monographie

Darmesteter's das nöthige Licht aufgehn lassen. Sie bedeuteten Gesundheit und Unsterblichkeit und waren die Geister des Wassers und der Pflanzen, gemäss dem alten Glauben, dass Wasser und Pflanzen genesend und belebend wirkten. Die abgeleitete Bedeutung als Genien des Ueberflusses ergiebt sich hieraus von selbst. Das Verhältniss dieser Amesha Spenta zu Ahura war ein besonders inniges. Man rief sie wohl gelegentlich an, aber sie waren doch kaum besondere Wesen, die als Engel die Gottheit begleiteten: sie waren die noch kaum losgelösten Eigenschaften und Wirkungen der Gottheit selbst. Mills findet in den Gatha den „wundervollen Gedanken, dass Gottes Eigenschaften zugleich seine Boten sind, in die menschliche Seele gelegt um diese zu erheben und zu retten“ [1]).

Der gute Gott hiess auch Spento Mainyu, und sein Gegner war Angra Mainyu, der böse Geist. Es ist nicht leicht den sog. persischen Dualismus deutlich zu durchschauen. Ihn mit Darmesteter grösstentheils mythisch erklären, kann man nur bei einer durchaus willkürlichen Auswahl der Züge. In den Beschreibungen des Kampfes zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu ist allerdings Mehreres aus dem Gewittermythus stehen geblieben, die Vorstellung trägt aber einen wesentlich ethischen Charakter. Es ist deutlich, dass schon nach den Gatha (Yasna 30) zwei entgegengesetzte Principien von Anfang an einander gegenüberstanden. Durch das ganze Avesta herrscht die Ansicht, man dürfe dem Ahura Mazda und den guten Geistern nichts Böses zuschreiben. Auch ist der Mensch einerseits von guten Geistern umgeben, anderseits überall den Einflüssen der bösen Geister ausgesetzt. Insofern wäre Dualismus vorhanden. Aber es ist nicht zu verkennen, dass die beiden Mächte nicht gleichen Rang hatten. Es möchte übertrieben sein zu behaupten, Angra Mainyu wäre nur die Negation Ahura Mazda's und hätte kaum einen eigenen Charakter; richtig ist, dass er ihm nicht ebenbürtig war. Schon dies ist bezeichnend, dass man den bösen Geistern keinen Cultus widmete. Im Glaubensbekenntniss (Yasna 13) sagt der Diener Mazda's sich von den Daeva förmlich los. Diesen Daeva dienten die Bösewichter, nicht durch Cultusacte, sondern durch Lug und Trug und allerlei Sünden; man dachte dabei sogar an fleischliche Vermischung, an Dämonen als Incuben und Succuben. Angra Mainyu selbst hatte freilich ein Reich der Finsterniss, über welches er herrschte; an dieser körperlichen Welt hatte er aber durchaus nicht gleichen Antheil mit dem Schöpfer Ahura. Dieser schuf die Länder, Angra Mainyu die verderblichen

[1]) SBE. XXXI, Introd. XXIV.

Uebel; dem Ahura gehörten alle Geschöpfe, dem Angra Mainyu nur das Heer der schädlichen Schlangen und Insecten, die einzigen Wesen, die er schuf, und die Menschen, welche sich durch Verbrechen ihm ergaben, namentlich die Zauberer. So enthielt diese körperliche Welt nicht zwei Schöpfungen, sondern eine einzige; aber ein böser Geist strebte darnach sie zu vernichten. Endlich war auch der Ausgang dieses Kampfes nicht unsicher; am Ende dieser Entwickelung wird der Sieg dem Ahura sammt den Seinigen gehören.

Freilich in der gegenwärtigen Gestalt der Welt ist die Macht der bösen Dämonen noch furchtbar genug. Den Angra Mainyu begleitet eine ganze Schaar von Wesen, Daeva (Div), die auf das Verderben der Menschen sowie der ganzen Schöpfung sinnen. Sechs davon stehen den Amesha Spenta gegenüber, dem Vohu-Mano, der guten Gesinnung, ein Ako-Mano, die böse Gesinnung u. s. w.; unter diesen waren wohl die ursprünglichsten Gestalten die der Gegner von Haurvatat und Ameretat, das Paar Tauru und Zairika, Krankheit und Tod (nach Andern Hunger und Durst). Wir kennen mehrere Daeva bei ihren Namen: Azhi, der Schlangendämon, Apaosha, der Gegner Tistrya's, Aeshma, der Feind Sraosha's, den wir als Asmodäus im Buch Tobias wiederfinden und manche andere. Mit den männlichen Dämonen eng verbunden sind die weiblichen: die Druje, unter welchen die Leichendruje Nasus, die der Decomposition des Leichnams vorstand, besonders gefürchtet wurde, die Pairika (Peri), welche man häufig mit den indischen Apsaras zusammenstellt, die Jahi oder Dämonen der Unzucht. Merkwürdigerweise hatte auch die Zauberei ihre eigene Klasse von Dämonen, die Yatu. Wie das Verzeichniss der guten Geister, so könnten wir auch das der bösen Geister aus dem Avesta noch beträchtlich vermehren; das Angeführte wird aber genügen, um den persischen Glauben zu charakterisiren.

§ 89. Riten und Ceremonien. Moral.

Das Avesta besteht grösstentheils aus liturgischen Formeln und ceremoniellen Vorschriften, wir sind also über den persischen Cultus ziemlich ausführlich benachrichtigt. Dennoch folgt aus der oben dargelegten Unsicherheit der allgemeinen Verhältnisse des alten Parsismus, dass auch hier manche Hauptpunkte im Dunkeln bleiben. So ist gleich die Frage nach dem Ort der Cultushandlungen nicht zu entscheiden. Herodot berichtet, die Perser hätten keine Tempel, und auch das Avesta erwähnt sie nicht, sondern kennt nur Altäre, dagegen redet schon die Inschrift des Artaxerxes von

einem Tempel, und werden in der späteren Litteratur mehrere berühmte Tempel angeführt. Die Controverse über die ursprüngliche Heimath der Priesterschaft lernten wir schon kennen. Im Avesta hatten die Priester eine hohe, ja die erste Stellung; die Aussagen über die Eintheilung der Stände gewähren aber keine bestimmte Einsicht in die Verhältnisse: während meist nur 3 Stände genannt werden, kennt Yasna XIX, 46 deren vier, und auch die Angabe der folgenden Verse, dass über den verschiedenen Herrn des Hauses, des Geschlechts, des Stammes, der Provinz, Zarathustra als fünfter stehe, wird sehr verschieden ausgelegt. Inwiefern die Priesterschaft einen abgeschlossenen Stand bildete, lässt sich nicht ermitteln. Ueber die Opferhandlung selbst scheint mehr Uebereinstimmung zu herrschen; auch die Beschreibung Herodot's, welche doch nur auf den westlichen Theil Irans sich beziehen kann, stimmt mit den Daten des Avesta gut überein. Uns fehlt nur, was freilich ein Hauptelement zum Verständniss ist, die lebendige Anschauung des Vorgangs; die an sich interessanten Beschreibungen der Cultushandlungen bei den neueren Parsi können diesen Mangel nur dürftig ersetzen. Endlich bleibt die Frage unbeantwortet, inwiefern die rituellen und ceremoniellen Vorschriften des Avesta bloss geschriebenes Recht waren, oder als religiöse Praxis streng gehandhabt wurden.

In den Haupttheilen des Avesta, Vendidad, Yasna, Vispered, tritt uns ein dürres System ritueller Bestimmungen entgegen, und ein religiöses Ceremoniell, welches das Leben in ein eisernes Joch peinlich genauer Observanzen zwingen will. Die später verfassten Yast, aus denen wir schon die ursprünglichen Mythen kennen lernten, enthalten auch für den Cultus die älteren, volksthümlicheren Anschauungen. Hier wird den einzelnen Göttern geopfert, um ihren Segen und ihre Gaben zu erlangen; hier kommen auch blutige Thieropfer, grosse Hekatomben vor, welche diesen Göttern Kraft verleihen in ihrem Kampf gegen die Dämonen. Auch die anderen Texte des Khorda-Avesta enthalten Berichte über die populäre Religion, welche wir in der grossen Opferliturgie vergeblich suchen. Diese letztere kennt nur die künstlichen Zeiteintheilungen, welche für die Verrichtung von Culthandlungen Bedeutung hatten, also die 5 Gah des Tages, die 6 Gahanbar des Jahres, die ursprünglich wohl nur Jahreszeiten, später aber Schöpfungsperioden bezeichneten. Dagegen berichten die Yast und andere Texte des Khorda-Avesta von den den Fravashi geweihten Tagen, von dem grossen Mihirjanfest für Mithra, vom Nauroz beim Jahresanfang, von der

Beziehung der verschiedenen Monatstage auf die einzelnen Gottheiten. Dass damit die Reihe der Feste nicht erschöpft war, sehen wir daraus, dass Herodot noch die uns sonst unbekannte Feier der Magophonie erwähnt [1]). Alles zusammengenommen können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, dass die Systematisirung des Cultus Manches zurückgedrängt hat, das im Volksbrauch beibehalten wurde.

Das Cultussystem, wie es im eigentlichen Avesta vorliegt, trägt einen durchaus priesterlichen Charakter. Es ist also angezeigt mit der Betrachtung dieser Priester, Athravan, zu beginnen. Je nach ihren Functionen trugen sie verschiedene Namen, deren Vend. V, 161 eine Anzahl anführt: der den Haoma bereitet, der das Feuer anzündet, der das Wasser trägt, der die Formeln spricht, der die Geräthe reinigt. Vend. XVIII, 1—17 beschreibt die Attribute und den Charakter des wahren Athravan gegenüber dem falschen Priester: nicht die äusseren Kennzeichen, sondern das Kennen und Befolgen des Gesetzes, das Umgürtetsein mit dem Gesetz macht den wahren Athravan. Dies ist desto mehr zu beachten, als sonst im Athravan der Lehrer sehr hinter dem Opferer zurücktritt. Die in der angeführten Stelle genannten Gegenstände, die der Priester bei sich führte, sind: Paitidana (Penom), ein Schleier, den er vor dem Angesicht hatte, damit bei der heiligen Handlung sein Athem oder Speichel die Gaben nicht verunreinigte; Khrafstraghna, womit er die schädlichen Insecten tödtete; die heiligen Zweige (Baresma) von der Tamarinde oder andere dornenlose Pflanzen, die er in der Hand trug, und schliesslich noch ein viertes Instrument (Waffe oder Peitsche) über dessen Gebrauch wir später berichten werden. Die priesterlichen Waffen, die auch Zarathustra im Kampf gegen die bösen Geister führte, sind „Mörser, Schale, Haoma und die Worte“ (heilige Formeln), Vend. XIX, 30. Unter den eigenthümlich priesterlichen Kennzeichen erwähnten wir den heiligen Gürtel (Kosti) nicht, weil ihn alle Perser, Mann und Weib, vom 15. Jahr an trugen.

Die Hauptpflichten der Priester waren die Besorgung des Feuers, die Verrichtung der Cultushandlung in ihrem ganzen Umfang, mit der Darbringung des Haoma, das Hersagen der heiligen Texte, die Ausführung der Reinigungsceremonien, und schliesslich auch wohl das Studium der heiligen Texte und der Unterricht, obgleich diese letztere Seite im Avesta in den Hintergrund tritt. Von diesen Functionen steht die Verrichtung der grossen Opferhandlung nur

[1]) Herod. III, 79.

den Priestern zu; beim Feuerdienst und bei den Reinigungen können zum Theil oder in gewissen Fällen auch Laien das Amt versehen.

Von der Verehrung des Feuers haben wir schon geredet und den mythischen Kampf zwischen Atar und Azhi erwähnt. Den Versuch DARMESTETER's, in allen Riten eine naturmythische Grundlage nachzuweisen, darf man aber als misslungen betrachten. Es werden im Avesta verschiedene Arten von Feuer aufgezählt, Yasna 17 kennt deren fünf: das Feuer, das vor Ahura und dem Könige brennt, das in den Menschen und den Thieren, das in den Bäumen und den Pflanzen, das in den Wolken ist, und das im irdischen Gebrauch steht. Man rief das Feuer um allerlei Segen an, weil man ihm antidämonische Kraft und überhaupt grosse Wirkungen zuschrieb. Bedingung für diesen Segen war, dass man das Feuer fleissig mit reinem Holz versorgte. Auch in der Nacht musste der Hausherr aufstehen, um das Feuer zu unterhalten, damit der feindliche Azhi es nicht auslöschte (Vend. XVIII, 43—63). Endlich musste das Feuer rein gehalten werden: die Nähe eines Todten, selbst der Anblick einer menstruirenden Frau verunreinigte es; ein Greuel wäre es, einen Leichnam zu verbrennen. War aber das Feuer verunreinigt, so musste es durch complicirte Ceremonien gereinigt und schliesslich am grossen Feuerherd wieder erneuert werden, wie es Vend. VIII, 229—270 ausführlich beschreibt.

Das grosse Opfer zeichnete sich dadurch aus, dass es sich an sämmmtliche göttliche Wesen richtete, die man dazu ausdrücklich einlud, dass dabei sämmtliche Gaben dargebracht wurden, wie denn dieses Opfer keine speciellen Wirkungen bezweckte, sondern die Daeva vertreiben, den Glauben bekennen, den allgemeinen Wohlstand der Welt sichern wollte, und Vorbedingung für die Wirksamkeit der Reinigungsceremonien war, endlich dadurch, dass der Priester sämmtliche liturgischen Texte hersagte oder richtiger mit Musikbegleitung sang. Diese Liturgie umfasste Vendidad, Vispered und Yasna, welche für diesen Zweck durch einander gemischt das Vendidad Sadeh bildeten. Dabei gab Yasna den Grundstock ab; die anderen Texte wurden zwischen hineingestreut: Vispered 1—14 zwischen die Capitel Yasna 1—27, der übrige Theil von Vispered und Vendidad zwischen die Gatha, während Yasna 54—71 die Ceremonie beschloss. Wir können uns aus diesen Texten eine Vorstellung der sie begleitenden Handlungen im allgemeinen bilden. Der Priester kündigte das Opfer an, weihte die Zweige und das Wasser (Baresma und Zaothra) und lud sämmtliche Götter und guten Geister ein. Die Gaben, die er opferte, bestanden aus der Speise (Myazda), von welcher er

selbst auch ass und den Gläubigen mittheilte, wozu wohl auch die kleinen Brodkuchen (Draona), die mehrfach erwähnt werden, gehörten, ferner aus Wasser und Pflanzen, Fleisch, endlich Haoma, dessen Darbringung den Höhepunkt der Handlung darstellte. Dieser erste Theil des Opfers ist der durchsichtigste; welche Handlungen die in Yasna 12—27 vorkommenden Gebete, Glaubensbekenntnisse und Loblieder und den letzten mehr lehrhaften Theil begleiteten, wissen wir nicht. Die ganze liturgische Handlung sollte täglich verrichtet werden, man musste damit schon um Mitternacht anfangen; auch wenn man sie abkürzte und sich mit der Hersagung des Yasna begnügte, begann man damit doch am frühen Morgen.

Das Gesetzbuch der Reinigungen, wie man nach seinem Hauptinhalt Vendidad nennen darf, bestimmt bis in die Kleinigkeiten hinein die Ursachen der Unreinheit und die Mittel sie zu heben. Das ganze Leben ist hier aus dem eminent priesterlichen Gesichtspunkte des Gegensatzes von rein und unrein aufgefasst. Dieser Gegensatz hat seinen religiösen Hintergrund in der Geisterwelt: die Daeva, die bösen Druje verursachen die Unreinheit; die Reinigung gehört zum Dienst Ahura's. Die Hauptursache der Unreinheit ist der Tod; da dieses aber das alltäglichste Ereigniss ist, so droht überall die Gefahr der Verunreinigung. Daneben ist noch manches Andere unrein; der Athem aus dem Munde, die abgeschnittenen Nägel und Haare, die weibliche Menstruation, was Alles genaue Maassregeln erheischt; so muss die menstruirende Frau isolirt werden und darf nicht in die Nähe reiner Männer kommen. Das Hauptcontagium geht aber vom Leichnam aus; dieser muss von den reinen Elementen fern gehalten werden, das Haus, der Weg, die Personen, die damit in Berührung kommen, bedürfen der Reinigung. Die Reinigungsmittel, mit welchen man die gefahrdrohende Macht der Druje zu besiegen hoffte, waren erstens als nothwendige Vorbedingung die heilige Opferliturgie, dann Waschungen und Formeln, die ersteren nicht bloss mit Wasser, sondern mit Gomez (Rinderurin), das als unbedingt nothwendig bei der Reinigung galt. Ein weiteres Mittel zur Vertreibung der Druje, namentlich von den Wegen, war Sag-did, der Blick des Hundes, angeblich mit vier Augen, ein Brauch, für welchen es leichter ist, einige Parallelen als eine befriedigende Erklärung zu bringen.

Ausser den Reinigungen schrieb die persische Religion auch Bussübungen und Genugthuung vor. Hier aber liegen gerade mehrere Schwierigkeiten vor. Das priesterliche Instrument, das wir bereits erwähnten, hiess Sraosho charana; bei gewissen schweren Vergehen

war eine Anzahl Schläge damit vorgeschrieben. Die Gelehrten sind aber unter sich uneinig darüber, ob der Schuldige diese Schläge gab oder empfing. Die meisten (SPIEGEL, JUSTI, DE HARLEZ, HOVELACQUE) meinen, dass der Schuldige Genugthuung leisten musste, indem er mit diesem Werkzeug eine Anzahl schädlicher Thiere tödtete; dagegen ist DARMESTETER der Ansicht, dass der Priester den Verbrecher mit der Peitsche stäupte. Auch über einen anderen Ausdruck des religiösen Rechts ist noch keine Uebereinstimmung erzielt worden. Es gab Sünden, welche den Sünder zum Peshotanu machten: DE HARLEZ versteht darunter einen hohen Grad von Unreinheit; DARMESTETER denkt dabei an einen, der mit seinem Leib für die Sünden büsst, 200 Hiebe verdient, das heisst des Todes schuldig ist; GELDNER bezieht das Wort auf den Bann, wodurch die Gemeinde den Schuldigen ausstiess. Aeusserst bezeichnend sind die fünf Sünden, die nach Vend. XV den Menschen zum Peshotanu machten: das Lehren eines fremden Glaubens, das Reichen schädlicher Nahrung an einen Schäferhund, das Scheuchen einer trächtigen Hündin, das Beschlafen einer menstruirenden oder schwangeren Frau. Wie viel in allen diesen Bestimmungen im einzelnen noch unerklärt ist, so lassen sich doch gewisse Grundanschauungen mit Sicherheit erkennen. Im Vendidad fliessen die Gedanken von Unreinheit und von sittlicher Schuld in einander. Neben reinigenden Ceremonien stehen Strafen und genugthuende Leistungen. Die schwersten Vergehen galten ursprünglich wohl als unverzeihlich, allmälich traten auch für diese Versöhnungsmittel ein. Später, in der Sasanidenzeit, wurde Alles mehr entwickelt und systematisirt: sowohl für die Sünden als für die verdienstvollen Werke legte man die Angaben des Vendidad casuistisch aus, die Beichtformeln (Patet, deren mehrere im Khorda-Avesta aufgenommen sind) zählen die Vergehen bis ins Detail auf.

Im täglichen Leben der Perser spielte die Religion eine wichtige Rolle. Wir können dies im Avesta deutlich erkennen, auch wenn der Charakter dieser Texte es nicht mit sich bringt, dass wir eine vollständige Beschreibung der häuslichen Religion erhalten. Es liegt aber am Tage, dass die Unterhaltung des Feuers und die Pflichten der Reinheit und der Reinigung nicht nur dann und wann, sondern fortwährend sich geltend machten. Zu allen Tageszeiten und bei allen Veranlassungen sprach der Gläubige seine Gebetsformeln, von welchen uns mehrere erhalten sind. Bei den Hauptereignissen des Lebens, der Geburt, der Aufnahme in die Gemeinde durch Empfang des Gürtels (Kosti) im 15. Jahre, der Hochzeit und

dem Tode waren allerlei Ceremonien vorgeschrieben, die wir aber nur für den letzten Fall ausführlich kennen. Die Reinigung durch den Hundsblick, das Austragen des Leichnams durch zwei Männer unter allerlei Vorsichtsmaassregeln, die ängstliche Genauigkeit, mit welcher man die reinen Elemente von dem Leichnam fern hielt, schildert u. a. Vend. VIII. Schliesslich legte man den Todten auf einer Anhöhe nieder, damit die Raubthiere ihn verschlingen könnten: diese Dakhma waren früher wohl natürliche Hügel, soviel als möglich in der Wüste; später und bis heute sind es künstlich gebaute und nach einem bestimmten Muster eingerichtete Todtenthürme, wo die Raubvögel ihren festen Sitz haben und ihre Beute erwarten.

Nach dem Tode wird die Seele die ersten drei Tage stark von den bösen Daeva angefochten. Dann gehen die Bösen zur Hölle, die Guten über die Tschinvatbrücke, zur Wohnung Ahura's, zum glückseligen Paradies ein, wo ihre eigenen guten Werke ihnen in Gestalt eines schönen Mädchens entgegen kommen. Diese Vorstellungen kommen schon im Avesta vor (Vend. XIX, 90—110, Yast 22), aber erst die spätere Periode hat die Lehre vom Jenseits, sowohl des Menschen als der Welt, ausgebildet. Wir finden sie also da zurück, ohne zu übersehen, dass die meisten späteren Vorstellungen schon im Avesta wurzeln [1]).

Wir können von der Religion des Avesta nicht Abschied nehmen, ohne auch das Princip der Moral ins Auge gefasst zu haben. Die Moral ruhte bei den Persern durchaus auf religiöser Grundlage, sie war positiv, indem alle Pflichten geregelt waren durch die Offenbarung, welche die Gottheit dem Propheten gegeben hatte. So flossen alle Pflichten aus dem Glauben, der Gläubige bekannte sich zu Ahura; im Bunde mit ihm und mit sämmtlichen guten Göttern förderte er die gute Schöpfung. Von diesem Gesichtspunkt aus muss man die einzelnen Vorschriften betrachten. Der Bekenner des mazdayasnischen Glaubens hat eigentlich den Ungläubigen gegenüber keine Pflichten, daher die inhumane Bestimmung, der Chirurg solle seine Kunst zuerst an Ungläubigen erproben, ehe er sich an einen Bekenner wage. Wenn nun anderwärts Wahrheit und Treue auch gegen Ungläubige geboten werden, so waltet hier keine zarte Rücksicht auf sie ob, aber der Bekenner Mazda's muss, um seiner selbst willen, immer wahrhaftig sein. Der grosse Abstand zwischen Gläubigen und Ungläubigen ist ferner ersichtlich aus dem strengen

[1]) H. Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht (J. pr. Th. 1879).

Verbot der gemischten Ehen. Als Gegensatz dazu können wir den grossen religiösen Werth betrachten, den man den Ehen zwischen den nächsten Verwandten, nicht bloss Geschwistern, sondern auch Vater und Tochter, Mutter und Sohn, beimass; solche Ehen waren besonders dazu angethan, die Reinheit zu bewahren und zu fördern. Eine spätere Schrift nennt die Verwandtenehe, als die wichtigste unter den 3 Sachen, in welche der Böse nicht eindringen kann, neben Gahanbar und Myazda.

Die persische Moral zeigt auffallende Lichtseiten. Sie legt Nachdruck nicht bloss auf die äussere Handlung, sondern auch auf die innere Gesinnung: fast jede Seite des Avesta verkündet das Lob der guten Gedanken, Worte und Werke, was eine sittliche, und nicht, wie DARMESTETER will, eine vorwiegend liturgische Bedeutung hat. Sie betrachtet, wie schon Herodot berichtet, Wahrhaftigkeit als die erste Pflicht; neben der Lüge verurtheilt sie nichts so stark als die Schulden, weil diese nothwendig die Lüge verursachen. Sie erweitert den menschlichen Gesichts- und Gefühlskreis, indem sie den Gläubigen im Schooss der Gemeinde in einen Bund mit der Gottheit selbst bringt. Sie fasst die Frömmigkeit als einen Kampf auf, predigt Wachsamkeit und Eifer, weist dem Menschen seine Pflichten im praktischen Leben, verkündigt das Lob der Arbeit, namentlich des Landbaues, der das Gebiet des Guten in der Welt ausbreite, und verurtheilt die Askese. Das Letztere aber macht uns schon etwas stutzig. Mehrere Historiker (u. a. M. DUNCKER, JUSTI) haben an der persischen Moral gepriesen, dass sie dem Menschen nur erreichbare Aufgaben auferlegte und ihm keine unmöglichen Forderungen stellte. Eine tiefere Auffassung der Religion muss aber dieses Lob viel eher für einen Tadel halten. Die persische Moral war entschieden oberflächlich. Der Gegensatz zwischen rein und unrein, der sie beherrschte, war durchweg äusserlich gefasst, so auch Kampf und Arbeit, so auch die Mittel zur Reinigung und Sühnung, die vorwiegend aus Formeln und Ceremonien bestanden, denn dem Formelwesen war der Parsismus, auch bei seiner ausdrücklichen Verdammung des Zauberwesens, nicht entwachsen. Man hat mitunter eine tiefe Erfahrung des inneren Zwiespalts im Menschen der persischen Anschauung zu Grunde gelegt. Von nichts waren aber die Perser weiter entfernt. Die Unreinheit droht überall und haftet dem Menschen überaus leicht an, aber sie tritt von aussen her an ihn heran; sie kommt nicht aus seinem eigenen Wesen, sondern aus äusseren Umständen oder Berührungen. Bei dem Menschen wie bei der Welt ist das Böse nur das Schädliche; es bildet ein

Accidenz, es wird sicher überwunden, wohl nach schweren Kämpfen, aber ohne inneren Zwiespalt: das Böse und Unreine bleibt der guten Schöpfung wie dem Gläubigen fremd. So lauten die Grundgedanken der persischen Moral. Ihr nomistischer Charakter, ihre peinlich genauen, casuistisch entwickelten Observanzen, ihre Mischung des Rituellen, Ceremoniellen und Sittlichen, der Werth, den sie auf verdienstvolle Werke und auf Strafen und Belohnungen im Jenseits legt: dies Alles zusammen verräth ihren priesterlichen Ursprung.

§ 90. Die Religion unter den Sasaniden.

Litteratur. FR. SPIEGEL, Die traditionelle Litteratur der Parsen (1860); mehrere der betreffenden Schriften übersetzt durch E. W. WEST, Pahlavi Texts (S. B. E. V, XVIII, XXIV); Bundehesh ist übersetzt worden von WINDISCHMANN (in Zor.St.) und von JUSTI in einer musterhaften Ausgabe mit Uebersetzung und Glossar (1868). Einen Versuch, die Lehren zusammenzustellen, machte L. C. CASARTELLI, La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sasanides (1884), nur ist er etwas zu sehr durch die Interessen der römischen Apologetik beherrscht.

Während wir über die Jahrhunderte der parthischen Herrschaft nur spärlich benachrichtigt sind und uns oft mit dem Zeugniss der Münzen begnügen müssen, fliessen die Quellen für die Kenntniss der Sasanidenzeit reichlich. Ausser den Inschriften und Münzen haben wir hier die spätlateinischen und die byzantinischen Berichte (Ammian Marc., Procopius, Agathias), die syrischen Märtyreracten, die armenischen Geschichtswerke, die arabischen Chroniken (Tabari), endlich eine ausgiebige einheimische Litteratur. Wir können uns aus diesen Quellen sowohl die religiösen als die politischen Verhältnisse dieser Periode ziemlich deutlich zurecht legen.

Wir sahen bereits, dass wir uns die parthischen Könige durchaus nicht als Abtrünnige oder sogar Verfolger des zoroastrischen Glaubens denken dürfen. Dennoch nahm mit der Erhebung der Sasaniden die Religion einen neuen Aufschwung. Ardaschir stützte sich von Anfang an auf die Geistlichkeit und bekannte sich bei jeder Gelegenheit zum mazdayasnischen Glauben, er knüpfte seine Dynastie an die altmythischen Könige Irans an. Die Sasaniden erhoben den zoroastrischen Glauben zur Staatsreligion und stützten ihren Thron auf den Altar. Die fanatische, hierarchisch geordnete Priesterschaft war eine Hauptmacht im Staate und belohnte die Könige, die sich ihr fügten, mit dem Heiligenschein. Dafür erwarben sich die Sasaniden grosse Verdienste um die Religion. Sie bauten Tempel, unter denen der grosse Feuertempel in der Hauptstadt Istachr besonders berühmt war. Sie liessen sich die Redaction des Avesta angelegen sein; unter Ardaschir widmete sich Ardai-Viraf, unter

Schapur Aderbad Mahrespand den heiligen Texten. Nur ausnahmsweise lockerte ein König dieser Dynastie das Band mit der Hierarchie, oder war im Handhaben der Rechtgläubigkeit nachlässig; den wenigen, die dies thaten und nicht zeitig sich eines Besseren besannen, bekam es übel. Allerdings sind nicht alle Könige dieser Dynastie Priesterknechte gewesen, sondern hat es unter ihnen auch mehrere unbefangene politische Köpfe gegeben. Aber die Politik trieb sie gewöhnlich in dieselbe Richtung als die Priesterschaft, die unter ihrem höchsten Mobedh (Hohenpriester) und mit ihren zahlreichen Destur und Herbedh eine nicht zu verachtende Macht im Staate bildete. Auch war es von Bedeutung, dass der politische Gegensatz zu dem römischen Reich zugleich einen religiösen zu dem Christenthum bedingte. Unter der langen Regierung von Schapur II, dem Zeitgenossen Constantin's, begannen die Christenverfolgungen in Persien. Dass der König dabei mehr aus politischen Rücksichten handelte als aus reinem Glaufenseifer, geht daraus hervor, dass er die Juden unbehelligt liess.

Wir haben die Geschichte der Christenverfolgungen hier nicht zu schreiben, welche drei Jahrhunderte lang im persischen Reich abwechselnd fortdauerten, und die namentlich aus den syrischen Märtyreracten bekannt sind. Selten wütheten sie so anhaltend und so schrecklich als unter Schapur II. Schon sein Sohn Yezdegerd I „der Sünder", wie die Priester ihn nannten, gewährte den Christen Duldung. Oefters verschärfte ein Krieg mit Rom die Feindschaft gegen die Christen, aber der Friede sicherte gewöhnlich beiderseits freie Religionsübung, sowohl für die Perser im römischen Reich als für die Christen im persischen, immer mit dem Vorbehalt, sie dürften unter den mazdayasnisch Gläubigen keine Proselyten machen. Merkwürdig ist, dass Yezdegerd II (438), der sowohl Juden als Christen verfolgte, nicht bloss Gewalt, sondern auch Gründe gegen die Christen gebrauchte, und ihnen vorwarf, dass sie sowohl das Schlechte als das Gute Gott zuschrieben, dass sie Gott (Christus) von einem Weib geboren und gekreuzigt werden liessen, dass ihre Lehre von der Ehe abrieth, Armuth und Kinderlosigkeit lobte und so das Fortbestehen der Welt gefährdete, endlich dass sie die reinen Elemente verunreinigten. In der zweiten Hälfte der Sasanidenperiode genossen die Christen im allgemeinen grössere Duldung. Dazu hat gewiss mitgewirkt, dass sie seit 483 das nestorianische Bekenntniss angenommen und sich also von den armenischen Monophysiten und den römischen Orthodoxen abgesondert hatten. Chosrau Anoscharvan (531—578), einer der grössten Regenten dieses Hauses

liess sie im allgemeinen in Ruhe. Sein Sohn Chosrau Parvez hat sie sogar, unter dem Einfluss einer christlichen Gemahlin, eine Zeit lang entschieden begünstigt und seinen persischen Priestern Toleranz vorgepredigt: die Andersgläubigen seien die Hinterpfeiler seines Throns, deren er ebenso sehr bedürfe als der Vorderpfeiler. Allein gegen Ende seiner Regierung wurde Chosrau den Christen besonders verhasst durch die Fortschleppung des heiligen Kreuzes bei der Einnahme Jerusalems (614). So hatten Christen ihre Hand mit im Spiele bei seiner Ermordung (628), und sie jauchzten, als Kaiser Heraklius, der der persischen Macht so furchtbare Schlappen beibrachte, das Kreuz in Jerusalem wieder erhöhte (14. Sept. 629). Aber schon waren Römer und Perser nicht mehr allein auf der Bühne der Weltgeschichte; schon nahte die arabische Macht, welche bei Kadisija und bei Nehavend (636, 642) dem Sasanidenreich für immer ein Ende machte.

Nicht weniger heftig und grausam als gegen die Christen verfuhren die persischen Könige und Priester gegen die Manichäer. Mani trat unter Schapur I auf, Bahram I liess ihn auf Antreiben der Priesterschaft hinrichten, seine Haut ausstopfen und öffentlich aufhängen. Es liegt uns nicht ob, hier ausführlich über den Manichäismus, seine Lehren, seine Ethik und Gemeindeeinrichtung zu berichten. Die Quellen fliessen reichlich, sowohl mohammedanische als orientalisch-christliche und griechisch-lateinische (darunter Augustin). Dennoch hat das Urtheil über Herkunft und Charakter dieser Bewegung lange geschwankt. Man hat den Manichäismus als eine Form des christlichen Gnosticismus, eine Ketzerei des Christenthums aufgefasst (Beausobre und die meisten Kirchenhistoriker), und anderseits seinen Ursprung im Buddhismus gesucht (F. C. Baur). Gegenwärtig ist die Ansicht vorherrschend, Mani habe eine selbständige Religionsstiftung versucht: im Manichäismus hätten wir den Anlauf zu einer Weltreligion, die wohl christliche und auch persische Bestandtheile habe, aber doch wesentlich auf mandäischen und altbabylonischen Grundlagen aufgebaut sei und in den Kreis der semitischen Religionen gehöre. Namentlich der schroffe Dualismus der manichäischen Lehre trägt einen anderen Charakter als die persischen Anschauungen; auch war die strenge Askese, welche Mani forderte, durchaus unpersisch [1]).

---

[1]) Die obige Ansicht ist die von Kessler, Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems (1876) und: Mani, Manichäer in R. E. 2. Aufl. IX (neulich erschien der erste Band seines grossen Werks über Mani, 1889), der sich Harnack, Dogmengeschichte I, Anhang, anschliesst. Unter den älteren Werken ist G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften (1862, auf Grund des arabischen Fihrist), besonders ergiebig.

Ein anderer Prediger trat in den letzten Jahren des 5. Jahrhunderts auf und wurde von Kavadh I eine Zeit lang begünstigt. Es war Mazdak, der eine communistische Lehre verkündigte und sogar anfänglich Güter- und Weibertheilung durchsetzte. Adel und Priester stiessen aber den König, der so gefährlichen Rathgebern folgte, vom Throne, und als dieser wieder zurückkehrte, erkannte er selbst die Gefahr, welche von Seiten der Communisten der Gesellschaft drohte. Im J. 528 bereitete er dem Mazdak und seinen Anhängern eine blutige Niederlage; sein Sohn Chosrau Anoscharvàn räumte mit dem Rest auf. Dennoch begegnen wir noch in späteren Jahrhunderten, unter dem Islam, geheimen Bekennern der Theorie Mazdak's.

Wenden wir uns jetzt der Litteratur der Sasanidenperiode zu. Sprachlich ist diese Litteratur von der älteren wie von der jüngeren geschieden. Die ältere ist in der Zendsprache verfasst und enthält das Avesta, das allerdings erst unter den Sasaniden seine jetzige Redaction erhielt; die jüngere ist die neu-persische; die mittlere Periode ist die der Pehlevischriften. Diese sind überaus umfangreich: es wurden sowohl die Zendtexte übersetzt und commentirt als zahlreiche selbständige Schriften verfasst. Freilich fand die Pehlevilitteratur erst nach der Sasanidenzeit ihren Abschluss. Nicht bloss reichen unsere Handschriften, mit einer einzigen Ausnahme, nicht höher als das 14. Jahrhundert hinauf; die meisten Pehlevischriften enthalten selbst den Hinweis darauf, dass sie erst nach dem Untergang der Sasaniden verfasst wurden, von einigen können wir die Zeit sogar bestimmt auf das Ende des 10. Jahrhunderts festsetzen. Wenn wir dennoch die Pehlevilitteratur hier behandeln, so geschieht dies, weil man allgemein ihren Inhalt ohne Bedenken der Sasanidenperiode zuweist. Sie enthält die Tradition und die theologische Speculation dieser Periode, nicht die einer späteren Zeit, die unter mohammedanischem Einfluss stand. Sie erlaubt uns sogar, mit Hülfe manchen uralten Stoffes, den sie bewahrt hat, das Bild, welches das Avesta uns giebt, zu vervollständigen.

Diese letztere Bemerkung passt besonders auf Bundehesh, das gewiss der interessanteste theologische Tractat ist, den wir von der persischen Religion überhaupt besitzen. Das Buch, dessen Titel ursprüngliche Schöpfung bedeutet, mag wohl aus einem der alten Nosk manchen Stoff herübergenommen haben und ist gewiss nicht ganz unversehrt auf uns gekommen. Es handelt in 34 (bei Justi 35) Capiteln über Kosmogonie, Kosmologie und Eschatologie. Es giebt eine Beschreibung des Kampfes zwischen den zwei Geistern, dem guten, lichten, allwissenden und dem bösen, finsteren, beschränkten. Dabei

kann der böse Geist nur zeitweise die Oberhand gewinnen; schliesslich wird er überwunden. Eine Anzahl von Capiteln hat aber mit diesem Gegensatz nichts zu thun, und giebt einfach die Aufzählung der verschiedenen Länder, Berge, Meere, der irdischen Wesen, oder Genealogien von Königen und Priestern.

Hat man, wohl nicht ganz zutreffend, Bundehesh mit der Genesis verglichen, so erinnern andere Werke an die jüdischen und christlichen Apokalypsen. So ist Ardai Viraf Name (das Buch von Ard. Vir.) geradezu nach der Ascensio Jesajae bearbeitet, und giebt Bahman Yast eine ausführliche Uebersicht über den künftigen Weltlauf vom Gesichtspunkt der zoroastrischen Religion aus. Dieses Bahman Yast ist wahrscheinlich ein ziemlich spätes Epitome aus dem Commentar (Zend) zum Yast des Vohu-Mano im Khorda Avesta. Es erzählt von Offenbarungen, in welchen die Gottheit dem Propheten die Zukunft der Religion gezeigt hätte, zunächst in zwei Visionen von Bäumen mit Zweigen aus verschiedenen Metallen, welche die 4 oder 7 Perioden bezeichnen, in welchen der Glaube zunahm und herrschte, um zuletzt durch feindliche, dämonische Horden umgewälzt zu werden. Der Autor fasst hier nicht bloss die Araber, sondern auch die Türken ins Auge, ja sein Gesichtskreis scheint noch weiter zu reichen und die Verbreitung europäischer Macht in Asien zu umfassen. Aber die wahre Religion war nur für eine Zeit zurückgedrängt; es erscheinen, in Zwischenräumen von 1000 Jahren, die drei Propheten, welche das Werk des Zarathustra fortsetzen und zu Ende führen.

Von ganz anderer Art ist der Tractat Shayast-la-shayast, der in mehreren Partien eine Erweiterung des Vendidad ist. Er giebt Vorschriften über Reinheit, über verschiedene Sünden, nebst Anweisungen für religiöse Ceremonien und Riten. Den Titel hat das Buch erhalten von den oft wiederholten Anfangsformeln: „es ist angemessen, es ist nicht angemessen“.

Wichtig wegen der chronologischen Handhabe, welche sie bietet, und die auch erlaubt, sich über andere Werke zu orientiren, sind die Schriften, die uns übrig geblieben sind von Manuschikar, dem persischen Hohenpriester am Schluss des 9. Jahrhunderts. Es sind Briefe an seine Glaubensgenossen und an seinen Bruder Zadsparam und ein umfangreiches Werk, Dadistan i dinik, oder religiöse Entscheidungen, worin der Autor sein Gutachten abgiebt über 92 Punkte, sehr verschiedene Fragen betreffend, die man seinem Urtheil unterbreitet hatte. Das Buch ist in einem sehr abstrusen Styl geschrieben und ohne systematische Ordnung, aber dennoch für die Kenntniss der Religion werthvoll.

Ebenfalls in losem Zusammenhang sind die 62 Fragen aneinandergereiht, welche im Buch Minokhired (Dina-i-mainog-i-khirad) durch den Geist der Weisheit beantwortet werden. Sie betreffen Hauptpunkte der Religion: die Schöpfung, das Verhältniss zwischen dem guten und dem bösen Geist, die Zustände der Seele nach dem Tode, ethische Vorschriften, Listen von Sünden und von guten Werken.

Die Pehlevi-Litteratur umfasst ausser den genannten noch mehrere andere für die Kenntniss der Religion wichtige Werke, u. a. Dinkart, das noch nicht übersetzt, aber von CASARTELLI vielfach benutzt worden ist. Wir wollen aber hier nur noch ein Buch erwähnen, das, obgleich es streng genommen nicht hierher gehört, weil es in der neu-persischen Sprache verfasst ist, doch durch seinen Inhalt hier in Betracht kommt. Es ist Sad-dar, die 100 Abschnitte, welche von religiösen Pflichten und Bräuchen handeln. Das Buch genoss grosses Ansehen; im 16. Jahrhundert machte man von dem Prosawerk, das damals im Ruf hohen Alters stand, eine metrische Bearbeitung. Das ursprüngliche Prosawerk ist von WEST übersetzt worden, das spätere poetische schon früher von HYDE.

Es war gewiss verfrüht, dass SPIEGEL im 2. Band seiner „Eranischen Alterthumskunde“ eine systematische Uebersicht der persischen Religion zu geben versuchte. Dafür ist noch heute die Pehlevi-Litteratur zu unvollständig bekannt. Es ist klar, dass man unter den Sasaniden die alten Texte endgiltig redigirte, die alten Traditionen sammelte und die verschiedenen religiösen Fragen, die sich daran knüpften, zu beantworten suchte. Ein abgerundetes System scheint aber dabei nicht zu Stande gekommen zu sein. Von mehreren Schriften, die wir anführten, theilten wir mit, dass sie nur abgerissene Lehrstücke behandeln. Ferner ist es deutlich, dass sowohl hinsichtlich der Lehre als der Praxis sich unter den Sasaniden und sogar noch später wichtige Differenzen offenbarten. Es entstand unter den Sasaniden u. a. eine Secte der Zervaniten, zu deren Lehre der König Yezdegerd II sich öffentlich bekannte. Im 9. Jahrhundert wich Zadsparam in den Ceremonien der Reinigung so bedeutend von der herrschenden Sitte ab, dass er fast ein Schisma verursacht hätte und dass sein Bruder Manuschikar all seine Gewandtheit aufbieten musste, um die Sache wieder ins Reine zu bringen. So liegen uns für eine Geschichte der geistigen Entwickelung unter den Sasaniden und bei den späteren Persern nur Bruchstücke vor. Nicht alle sind für die Religionsgeschichte von gleichem Werth. Die kosmologischen, geographischen, naturhistorischen, genealogischen

Daten, die Bundehesh und andere Schriften enthalten, lassen wir bei Seite. Auch auf die Unterscheidung zwischen der geistigen und der körperlichen Welt, die Aufzählung der beiden Sphären zugehörigen Wesen, die Sterne und ihren Einfluss auf die Geschicke, die Reihenfolge der Schöpfungsperioden und die anthropologischen Bestimmungen gehen wir nicht näher ein. Es genüge hier zu bemerken, dass alle diese Fragen mit der Religion in Verbindung gebracht und von den Theologen erörtert wurden.

Die Gottesidee der persischen Religion ist oft sehr falsch dargestellt worden. Auch wenn man erkennen muss, dass das Avesta keinen krassen Dualismus lehrt, schreibt man, nach dem Vorgang mohammedanischer und altchristlicher Schriftsteller, diese dualistische Doctrin doch der späteren Periode zu. Allein die Pehlevi-Litteratur legt dagegen entschieden Zeugniss ab. Wohl eiferten die Perser jeder Zeit gegen die Meinung, das Böse könne vom guten Gotte herkommen, und schrieben also alles Böse einem besonderen Princip zu. Dieser Aharman ist aber in der Pehlevi-Litteratur ebenso wenig absolut oder ewig wie Angra Mainyu im Avesta. Bundehesh, das hier vorzüglich in Betracht kommt, markirt den Abstand zwischen dem guten und dem bösen Geist sehr scharf. Aharman ist unwissend: durch den Vertrag, den er mit Auharmazd schliesst, lässt er sich täuschen, seine Macht in der Welt dauert nur die bestimmte Periode von 9000 Jahren, schliesslich wird er selbst sammt seinen Werken und Geschöpfen ganz vernichtet. Von einer Gleichstellung der Principien ist durchaus nicht die Rede. Hiermit ist auch eine Theorie verurtheilt, welche allzu lange, noch durch Spiegel, vertheidigt worden ist. Wir meinen die, welche gewisse Abstractionen, „ausserweltliche Gottheiten“ (Spiegel), an die Spitze des persischen Religionssystems stellt, und unter diesen namentlich die unendliche Zeit, Zervan. Nun stützt sich allerdings diese Meinung auf griechische, armenische, arabische und auch spätere persische Zeugnisse, nach welchen den beiden feindlichen Göttern Auharmazd und Aharman ein höheres, ewiges Wesen vorangegangen sein soll, welches jene schuf und also die höhere Einheit, das Grundprincip der Welt darstellt. Hiermit wird dann eine Art Schicksalslehre verbunden, die wieder mit der Vorstellung des Minokhired von dem Einfluss der Sterne und des Zodiakus im Zusammenhang steht. Das Vorkommen solcher Gedanken lässt sich nicht leugnen, allein wir müssen ihre Bedeutung sehr einschränken, zunächst schon, weil sie für den Cultus gar nicht in Betracht kamen. Die Abstractionen, namentlich Zervan, wurzelten schon in einigen

Formeln des Avesta, auch Bundehesh kannte sie; aber die Speculation, welche ihnen hohen Werth verlieh, indem sie den Dualismus in ein unitarisches System auflöste, stand vereinzelt da, und hätte wahrscheinlich kaum so viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wenn Yezdegerd II sie nicht eine Zeit lang begünstigt hätte. Dass freilich diese Zurückführung der Gegensätze auf eine höhere Einheit die Schwierigkeiten nur verschiebt, erfuhren auch die Perser, wie wir aus den verschiedenen Versuchen sehen, die Schöpfung des Bösen durch Zervan zu erklären (in dem späteren Ulemaï-Islam.)

Hinsichtlich der Gottesidee hat Casartelli noch einige Beobachtungen gemacht, die, wären sie richtig, grosse Bedeutung hätten für unsere Beurtheilung der persischen Religion, aber wohl kaum viel Beifall finden werden. Dies gilt vornehmlich von der Meinung, die er gegen Spiegel und West vorträgt, dass die Perser eine creatio e nihilo gelehrt, und also Auharmazd nicht bloss als Bildner, sondern im absoluten Sinne als Schöpfer der Welt erkannt hätten. Allein die einzige Beweisstelle für diese Auffassung (Bund. XXX, 5, 6) zwingt nicht zu ihrer Annahme. Aehnlich verhält es sich mit dem Einfluss, den alexandrinisch-jüdische oder christliche Ideen auf einige Lehren gehabt hätten. An sich steht nichts der Annahme eines solchen Einflusses auf so junge Schriften wie Minokhired oder Dinkart entgegen, aber die Hypostasirung der Weisheit im ersteren Buch ist so sehr in den Gedanken des Avesta gegründet, dass wir durchaus nicht nöthig haben, dabei an die Weisheit Salomonis zu erinnern, und die Parallele zwischen Vohuman, dem Sohn des Schöpfers, in Dinkart, und dem christlichen Logos ist noch viel zweifelhafter.

Viel tiefer als diese Gedanken ist im Parsismus die Lehre vom Jenseits des Menschen und der Welt begründet. Dass diese Eschatologie, die mit der christlichen auffallende Berührungspunkte hat, erst in der Pehlevi-Litteratur ausgearbeitet vorliegt, darf uns nicht dazu verleiten, sie für ein Product späterer Zeit oder fremden Einflusses zu halten. Schon Windischmann und nach ihm Huebschmann sind dieser Meinung energisch entgegengetreten und haben sowohl aus den einschlägigen Avestastellen als aus den griechischen Zeugnissen das Alter der persischen Eschatologie bewiesen. Auch die Parallelen mit den scandinavischen Vorstellungen in der Edda bieten nach beiden Seiten hin eine wichtige Stütze. In die Ausmalung der Qualen der Hölle, des Schicksals der Seelen, der Aufenthaltsorte und der Zustände nach dem Tode, wie man sie im Buch von Ardai Viraf und in Minokhired liest, mögen sich mehrere fremde

Züge eingeschlichen haben, die Grundgedanken liegen schon im Avesta selbst vor.

Dies ist auch der Fall mit der Lehre von den letzten Dingen, der Schlusskatastrophe, oder besser der Erneuerung der Welt. Das Wort, das wir hier durch Erneuerung wiedergeben (Frashakard) kommt schon im Avesta, selbst in den Gatha, wiederholt vor und ist sehr verschieden erklärt worden. Die ausführlichste Beschreibung der Ereignisse, die in dieser Erneuerung gipfeln, giebt Bundehesh, vornehmlich im Kapitel über die Auferstehung[1]. Es giebt drei Perioden, die sich durch das Auftreten der drei Söhne Zarathustra's kennzeichnen. Am Ende der zweiten, als nach dem Millennium des Hushedar auch das des Hushedar-mah verlaufen ist, bereitet sich die Erscheinung des dritten Sohnes Zarathustra's, des Heilandes Soshyans (Sosiosh) vor. Die Menschen werden vorher allmälich ihre Nahrung auf ein Minimum reduciren, und in den letzten 10 Jahren vor seiner Ankunft sogar nichts geniessen. Mit Soshyans tritt nun die Auferstehung ein, die aus der Macht Ahura's erklärt wird, und wobei die Elemente die verschiedenen Bestandtheile des Menschen wieder zurückgeben: die Erde die Gebeine, das Wasser das Blut, die Pflanzen die Haare, das Feuer das Leben. So kehrt zuerst der Urmensch Gayomard, dann die ersten Menschen Mashya und Mashyoi, dann alle übrigen wieder: in 57 Jahren ist die Auferstehung vollbracht. Darauf folgt die grosse Versammlung, in welcher die Menschen sich selbst und einander als gute und böse erkennen, nebst dem Urtheil: die Scheidung und die Strafen. Bei dieser richterlichen Arbeit stehen 15 rechtschaffene Männer und 15 Frauen Soshyans zur Seite. Nach der Peinigung, die drei Tage dauert, folgt eine allgemeine Läuterung, wie in flüssigem Metall, sanft für die Frommen, qualvoll für die Bösen, aus welcher aber doch schliesslich alle gereinigt hervorgehen. Soshyans verrichtet nun ein Opfer; nachdem er den Ochsen Hadhayos geschlachtet, bereitet er aus dessen Fett mit dem weissen Hom den Trank der Unsterblichkeit, der alle Menschen verjüngt, die erwachsenen alle 40jährig, die jungen 15jährig macht. Dann folgt die grosse Geisterschlacht, in welcher die guten und bösen Geister paarweise mit einander kämpfen; als schliesslich von den bösen nur noch Aharman und die Schlange Azhi übrig sind, vernichtet Auharmazd mit Srosh auch diese durch die priesterliche Ceremonie: am Ende wird die Hölle selbst gereinigt und der guten Schöpfung eingefügt, die Erde erneuert. In dieser

[1] Bei West Bund. XXX, bei Anderen XXXI.

Eschatologie kann man allerdings einige mythische Züge unschwer nachweisen, allein sie haben durchaus nicht die grosse Bedeutung, welche DARMESTETER ihnen beimisst. Das Ganze ist dogmatisch bestimmt, von sittlichen Ideen durchdrungen. Die hohe Bedeutung der Gedanken von Auferstehung, Urtheil, Läuterung, Sieg des Guten, allgemeine Erneuerung brauchen wir nicht näher zu beleuchten. Allein es ist auffallend, wie wenig die Gottesidee diese Eschatologie durchdrungen hat: die Rolle des Auharmazd und die des Soshyans stehen unvermittelt neben einander. Schliesslich weisen wir noch darauf hin, dass auch hier der sacerdotale Charakter der persischen Religion sich nicht verleugnet, indem dem Opfer die grösste Kraft in dem Streit gegen das Böse zuerkannt wird.

Ein grosser Theil der Pehlevi-Litteratur enthält Bestimmungen über die Moral. Die Principien sind dieselben als die im vorigen Paragraphen charakterisirten, aber noch mehr als im Avesta ist die Moral äusserlich aufgefasst. Die religiösen Pflichten stehen nach wie vor im Vordergrund: rituelle und ceremonielle Vorschriften und vor Allem die Rechtgläubigkeit, wobei in dieser Periode natürlich namentlich vor Juden, Christen und Manichäern gewarnt wird. Scharf werden die Verdienste betont und waltet die Rücksicht auf jenseitige Strafen und Belohnungen ob. Bücher wie Minokhired, Sad-dar u. a. geben ausführliche Listen und Classificationen von Tugenden und von Sünden, welche letzteren sie als innere und äussere (Sünden der Gesinnung und der That), oder auch als Vergehen gegen Andere und Schädigungen der eigenen Seele unterscheiden. Schon die ausgearbeiteten Beichtformeln (Patet) zählten die Sünden bis in's einzelne auf. Dabei kam es nicht so sehr auf eine herzliche Reue als auf ein äusserliches Sündenbekenntniss vor dem Priester an. Es ist überhaupt nicht gerechtfertigt, wenn man die persische Moral auch dieser Zeit besonders hoch anschlägt, denn die verhältnissmässig reinen Auffassungen werden von kleinlichen und rein äusserlichen Bestimmungen überwuchert.

§ 91. Der Parsismus in der Zerstreuung.

Litteratur. Mehreres, auf die Religion dieser späteren Zeit Bezügliche, ist zu finden in J. A. VULLERS, Fragmente über die Religion des Zoroaster (1831), in SPIEGELS Eran, und in anderen, bereits genannten Werken. Von Firdusi sind die schönsten Episoden öfter übersetzt worden, poetisch sehr schön u. A. von A. F. VON SCHACK, Heldensagen des Firdusi (3 B. 1877), die einzige vollständige Uebersetzung ist die, auch wissenschaftlich sehr werthvolle, von J. MOHL, Le livre des rois par Abou'l Kasim Firdusi (7 vol. 1876—78). Ueber die heutigen Parsi die beiden Broschüren von DADABHAI-NAOROJI, The manners and customs of the Parsees (1861) und The parsee religion (1861), über welche

Max Müller in Chips (Essays I) Bericht erstattet, und das umfassendere schöne Buch von Dosabhai Framji Karaka, History of the parsis, including their manners, customs, religion, and present position (2 vol. 1884). Neuere Reisende in Indien (u. a. Monier Williams) bringen mitunter werthvolle Nachrichten über die persischen Gemeinden in Guzerat und Bombay.

Mit der arabischen Eroberung war der persischen Religion für immer die Herrschaft und der nationale Boden entrissen; die grosse Mehrzahl ihrer Bekenner wandte sich dem Islam zu. Freilich nicht alle: in entlegenen Winkeln blieben mehr oder weniger unabhängige Fürsten noch einige Zeit dem altväterlichen Glauben getreu, wie wir dies von den Herrschern von Taberistan wissen. Sogar unter den Mohammedanern selbst blieben altgläubige Gemeinden in der alten Heimath angesiedelt, deren Ueberbleibsel bis heute in Yezd und Kerman ein ziemlich kümmerliches Dasein fristen. Andere zogen es vor, sich eine neue Heimath zu gründen, und fanden an der Westküste Indiens, in Guzerat und Bombay eine sichere Zufluchtstätte.

Wir sind nicht im einzelnen benachrichtigt über die Schicksale der persischen Religionsgemeinde unter den verschiedenen Dynastien in den Jahrhunderten seit der arabischen Eroberung. Dass der Druck, der auf ihr lastete, nicht jede geistige Wirksamkeit ertödtete, geht daraus hervor, dass sowohl die Handschriften des Avesta, als die abschliessende Redaction oder sogar die Abfassung der Pehlevischriften aus diesen Jahrhunderten stammen. In neupersischer Sprache verfassten Priester die Schriften, in welchen sie dunkle Punkte der Religion beleuchteten, die sog. Rivaiets, die bis in die neuere Zeit (das 17. Jahrhundert) hineinreichen. Auch andere Tractate legen von der geistigen Thätigkeit dieser Zeit Zeugniss ab, u. a. das schon früher genannte Zerdusht-Name und das interessante Schriftchen Ulemaï-Islam (arabische Gelehrte), das Vullers übersetzt hat, und worin ein persischer Religionslehrer seinen Glauben einigen Moslem gegenüber entwickelt. Hohes Ansehen genoss und geniesst unter den Parsi zum Theil noch ein Buch, das die Offenbarungen an 15 alte Propheten enthält und dessen neupersische Gestalt nur die Uebersetzung eines uralten Originals sein will. Das Werk heisst Desatir und liegt uns auch in einer englischen Uebersetzung vor[1]). Schon als das Buch den europäischen Gelehrten bekannt wurde, erregte es Bedenken, jetzt wird wohl Niemand

[1]) Desatir, or sacred writings of the ancient persian prophets, in the original tongue, together with the ancient persian version and commentary of the fifth Sasan; carefully published by Molla Firuz bin Kaus, who has subjoined a copious glossary of obsolete and technical persian terms, to which is added an english translation of the Desatir and commentary (Bombay, 1818).

mehr es wirklich für eine alte und zuverlässige Quelle halten. Indessen hat der Verfasser des Dabistan (17. Jahrhundert, siehe § 81) seinen Bericht über die persische Religion aus Desatir geschöpft, und dadurch Manches unrichtig dargestellt; denn dass diese Quellen nicht mit den mehr zuverlässigen, mit dem Avesta und der Pehlevi-Litteratur, stimmen, hat SPIEGEL überzeugend bewiesen [1]).

Unter der Herrschaft des Islam sind die Bekenner des altpersischen Glaubens in Persien, die Geber, wie sie heissen, bisweilen verfolgt worden, nie waren sie gleichberechtigt. Noch heute sind ihre besser gestellten Glaubensgenossen in Indien mehrfach bemüht, ihr Loos zu mildern. Allein auch die letzten Ueberreste wären schon längst verschwunden, wenn wirklich die Mohammedaner consequent darnach gestrebt hätten, sie auszurotten. Dies ist aber nicht der Fall gewesen. Der Islam liess den letzten, ungefährlichen Rest der alten Bekenner bestehen; jetzt beträgt ihre Zahl in Persien nicht mehr als 5000.

Unter den Dynastien, die auf dem persischen Throne auf einander folgten, hat es mehrere gegeben, die, obgleich dem Islam treu, doch eine Art Reaction der persischen Nationalität gegen die arabische repräsentirten, so die Dynastien der Samaniden und der Ghazneviden. Unter dieser letzteren ist die Gestaltung der altpersischen Heldensage zum Abschluss gekommen. Schon die letzten Sasaniden hatten die Pflege dieses nationalen Erbstücks zu Herzen genommen, und unter Yezdegerd III verfasste der Dihkan (Baron) Dânishwer ein Königsbuch, das jetzt verloren ist, aber durch spätere Bearbeiter desselben Stoffes fleissig benutzt wurde. Unter diesen späteren zeichnete sich Dakiki aus, dessen Werk unfertig blieb, aber dem Gedicht des Firdusi zur Vorlage diente. Dieser Abou'l Kasim, mit dem Beinamen Firdusi, aus Tus, ist der Mann gewesen, der in seinem Shah-Name (Königsbuch), das zu den Meisterwerken der Weltlitteratur gehört, die persischen Heldensagen, von welchen wir ohne ihn nur dürftige Bruchstücke kennen würden, vor dem Untergang gerettet hat. Er lebte unter dem mächtigen Mahmud, dem zweiten Fürsten aus dem Hause der Ghazneviden. Die romantische Erzählung seines vielbewegten Lebens und tragischen Todes kann man in der Einleitung zu MOHL's Uebersetzung lesen. Sein Epos hat ebenso grossen Werth für die Wissenschaft, wegen des Stoffes, den es überliefert, als für die Litteratur wegen seiner hohen poetischen Vorzüge. Allerdings ist es, nach orientalischer Weise, weit über das Maass eines einheitlichen Werkes

[1]) SPIEGEL, Eran (der letzte Abschnitt).

hinausgewachsen. Der erste und wichtigste Theil behandelt die alte mythische Vorgeschichte, in welche mehrere interessante und fein ausgeführte Episoden eingefügt sind; dieser Theil läuft bis zur Erscheinung des Propheten unter Gushtasp. Die Geschichte von Zerdusht selbst hat Firdusi dem Dakiki entlehnt. Die zweite Hälfte des Königsbuchs steht poetisch der ersten weit nach; sie enthält manche Legenden über Alexander d. Gr. (Iskender), sehr kurz die Geschichte der Arsaciden (Ashkaniden) und ausführlich die der Sasaniden. Nur auf den ersten Theil richten wir hier unsere Aufmerksamkeit. Er führt uns eine Reihe von Heldengestalten vor, darunter den grossen Rustem, aber auch manche Könige, für deren Thaten und Abenteuer der Dichter mit einer oft feinen psychologischen Motivirung Interesse erweckt. Was gewöhnlich den Epen fremd ist, oder wenigstens nur untergeordnete Bedeutung hat, die dramatische Handlung, die märchenhafte Erzählung, die elegische Wehmuth, nimmt bei Firdusi einen breiten Platz ein. Das Hauptmotiv bildet der Kampf der iranischen Helden gegen die düstere Macht Turans; auch was ursprünglich naturmythisch gewesen sein mag, ist hier ganz zur nationalen Heldensage geworden.

In religiöser Hinsicht kann man hier die Beobachtung machen, dass der Dichter sich selbst durchaus nicht gleich bleibt, sondern in den einzelnen Theilen seinen Quellen folgend oft Vorstellungen einfügt, die ihm sonst fremd sind. Im allgemeinen finden wir bei ihm eine Mischung altpersischer und mohammedanischer Gedanken, wobei aber den letzteren der Löwenantheil zufällt. Persischen Ursprungs ist u. A. die grosse Ehrfurcht, ja die religiöse Scheu vor dem Glanz der königlichen Majestät. Dass wir aber keine historische Treue in den Berichten des Königsbuchs suchen dürfen, geht zur Genüge daraus hervor, dass schon die alten mythischen Könige bei Firdusi grosse Feuertempel errichten. Die Gottesidee ist mehr mohammedanisch als persisch. Es giebt nur einen einzigen Gott, von dem sowohl das Böse als das Gute herkommt. Die Helden sind sich ihrer Abhängigkeit von einer treulosen und unentrinnbaren Schicksalsmacht immer bewusst; über jede Blüthe des menschlichen Lebens, Kraft, Jugend, Schönheit, wirft diese Erwägung ihren Schatten.

Die heutigen Parsi im westlichen Indien betragen nur noch 85 000 Seelen, wovon beinahe 50 000 in Bombay. Ihre gewöhnlichen Beschäftigungen sind Handel und Industrie, man findet unter ihnen sehr wenig Bauern und gar keine Soldaten. Im allgemeinen sind sie wohlhabend und nehmen eine geachtete Stellung ein. Auf

Bildung legen ihre Vorgänger in zunehmendem Maasse Werth, aber die Kenntniss der alten Zendsprache ist unter ihnen ganz verschollen und ihre Tradition daher unzuverlässig. Nur in ihren Sitten und Bräuchen lebt noch manches Alte fort. Die Schilderungen, welche europäische Reisende seit Anquetil Duperron oder gebildete Parsi wie Dosabhai Framji von dem Leben und Treiben der Parsi, von ihren Hochzeiten und Begräbnissen, der Einrichtung ihrer Dhakma nach den alten Vorschriften geben, sind daher dankeswerth. Sie gestatten uns einen Blick in das Leben einer ehrenwerthen religiösen Gemeinschaft der Gegenwart, welche ihre Wurzel in einem sehr hohen Alterthum hat. Zu ihrer Religion haben die Parsi eine grosse Anhänglichkeit und verhalten sich den Bekehrungsversuchen christlicher Missionäre gegenüber ablehnend. Die Reinheit ihres Glaubens an einen Gott und die Lauterkeit ihrer sittlichen Vorschriften erklären dieses Festhalten an der althergebrachten Religion, in welcher sie überdies ein in allem Wechsel der Jahrhunderte gerettetes Erbstück der Väter, das Palladium ihrer Nationalität erblicken. Die Religionslehre, wie sie z. B. in einem Guzeratekatechismus, aus welchem M. Müller Bruchstücke mittheilt, vorliegt, ist eine höchst einfache: das Bekenntniss zu einem einzigen Gott und zu seinem Propheten Zoroaster, die Befolgung der sittlichen Gebote, der Glaube an Lohn und Strafe im Jenseits. Auch hier sehen wir, wie sehr der Parsismus sich dem Islam genähert hat. Gegen das Christenthum, namentlich gegen die Lehre der Erlösung, kehrt er sich polemisch. Eine wirkliche Kenntniss der eigenen Religion und ein Verständniss ihrer Quellen ist, wie wir bereits bemerkt, nicht vorhanden; die Zendgebete, die man hersagt, sind vollständig unbegriffen; auch die Gebildeten, wie Dosabhai Framji, sind in der Kenntniss des Avesta Schüler der europäischen Forschung. Aus den oben angeführten Schriften der Parsi sehen wir, dass im Schooss der Gemeinde eine conservative und eine liberale Richtung einander gegenüber stehen. Die letztere will die schmutzige Abwaschung mit Rinderurin (Nirang) durch Wasser ersetzen, die Zahl der Gebete und überhaupt die Ceremonien einschränken, vor Allem die Erziehung der Frauen verbessern und überhaupt die Bildung fördern. Eine welthistorische Mission hat der Parsismus wohl nicht mehr zu erfüllen, aber an den blühenden Gemeinden der Westküste Indiens lassen sich doch durchaus keine Vorzeichen des Untergangs entdecken.

Die Griechen.

Litteratur. Für die umfangreiche Bibliographie über das classische Alterthum ziehe man Specialkataloge und den von C. Bursian begründeten, von Iw. Müller fortgesetzten Jahresbericht zu Rathe. Eine allgemeine Uebersicht, auch Bibliographie, gibt A. Boeckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften (herausg. von E. Bratuscheck zuerst 1877). Als Reallexica genügen für die Bedürfnisse der Anfänger die von Fr. Lübker (zuerst 1851, seitdem in mehreren neuen Aufl.) und A. Rich (urspr. englisch, gut illustrirt). Ausführlich ist das classische Alterthum behandelt in der Encyklopädie von A. Pauly, Real. Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft (6 B. in 8 Th. B. I in 2. Aufl. 1842—66), und bei Ch. Daremberg et E. Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (seit 1873, bis jetzt erschienen 12 Hefte).

Die griechische Geschichte behandelt das classische Werk von G. Grote, History of Greece (12 vol. 1846—55), das sich namentlich durch politischen Scharfblick auszeichnet. Ferner die betreffenden Bände von M. Duncker, Geschichte des Alterthums (gediegen, kritisch), und von L. von Ranke, Weltgeschichte; das franz. Werk von V. Duruy (wenig ursprünglich); G. F. Hertzberg (in Oncken, gut illustrirt). An künstlerischer Darstellung übertrifft E. Curtius, Griechische Geschichte (3 B. 1857, seitdem in mehreren neuen Aufl.) alle seine Vorgänger. Die neuesten Werke sind die von G. Busolt (2 B. 1885—88, es folgt noch ein dritter Band), eine reiche Fundgrube für das Quellenmaterial, und von A. Holm (I, 1886, II. 1889, es folgen noch 2 Bände), eine auf sorgfältiger, kritischer Durcharbeitung des Materials beruhende übersichtliche Erzählung. Für die späteren Zeiten bleibt bis jetzt classisch das Werk von J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus (3 B.).

Litteraturgeschichten von G. Bernardy, Ed. Munk u. A., die beste von Th. Bergk (4 B. 1872—87, die letzten aus dem Nachlass). Die neueste Darstellung, A. et M. Croiset, Histoire de la littérature grecque (I, 1888), ist auf 5 vol. berechnet.

Von den Lehrbüchern der griechischen Antiquitäten sind besonders zu empfehlen: K. F. Hermann (in neuer Aufl. herausg. v. Blumner u. Dittenberger; 4 Bde.; III, 1 behandelt die gottesdienstlichen Alterthümer, herausg. v. Dittenberger; ältere Ausg. von B. Stark 1858), und G. F. Schoemann (2 B., das Religionswesen im 2. B.). Ueber Kunstgeschichte und Archäologie haben Viele geschrieben, manche Werke enthalten Abbildungen oder es ist ein Atlas beigegeben: wir heben hier hervor die Namen von Winkelmann, Heyne, K. O. Müller, M. Carrière (im 2. Bande seiner „Kunst"), Fr. Kugler, Lübke, Panofka, C. Bötticher, R. Ménard, Overbeck (u. a. Griechische Kunstmythologie I, Zeus, 1872; II, Hera, Poseidon, 1873, 75), O. Jahn, A. Furtwängler, R. Kekulé (u. a. über die Entstehung der Götterideale der griechischen Kunst, 1877). Eine gute Darstellung, namentlich der Bauten, gibt das Buch von E. Guhl und W. Koner, Das Leben der

Griechen und Römer nach antiken Bildwerken dargestellt. (1. Aufl. 1861, seitdem in stets neuen und verbesserten Auflagen).

Die verschiedenen Richtungen und einige Hauptwerke über Mythologie (wie die von CREUZER, K. O. MÜLLER u. a.) sind bereits § 25 besprochen worden. Eine ausführliche Uebersicht über die Behandlung der griech. Mythologie gibt CHR. PETERSEN (in Ersch und Gruber LXXXII). Eine objective Darstellung der Heldensagen findet man im grossen Geschichtswerk von G. GROTE I. Die wichtigsten Werke über griech. Mythologie sind: F. G. WELCKER, Griechische Götterlehre (3 B. 1857—63), trotz seiner Mängel noch immer das geschmackvollste Buch über den Gegenstand; ED. GERHARD, Griechische Mythologie (2 B. 1854—55), hat namentlich auch die Vasenbilder und andere Kunstwerke als Quellen benutzt, und ferner die geographische Verbreitung der Sagen sorgfältig erörtert; H. D. MÜLLER, Mythologie der griechischen Stämme (2 B. 1857—61), kein vollständiges System, sondern nur einzelne Stücke, an welchen Methode und Ansichten des Verfassers beispielsweise erhärtet werden; L. PRELLER, Griechische Mythologie (zuerst 1854 in 2 Bdn., seitdem von verschiedenen Anderen umgearbeitet, jetzt von C. ROBERT) ist bis jetzt das classische Lehrbuch und Repertorium. In Frankreich stellt sich auf den Standpunkt der Naturerklärungen der comparativen Schule P. DECHARME, Mythologie de la Grèce antique (2. éd. 1886), ein gediegenes, schön illustrirtes Buch. Fast zahllos sind ausserdem die mythologischen Monographien. Dankeswerth ist desshalb das Unternehmen, das sämmtliche mythologische Material, auch das der Kunstarchäologie, lexicalisch zusammen zu bringen, wie es musterhaft geschieht von W. H. ROSCHER, Ausführliches Lexicon der griech. und röm. Mythologie (seit 1884 in Verbindung mit vielen Anderen herausgegeben; bis jetzt erschienen 13 Lieferungen).

Die Religionsgeschichte ist selbständig dargestellt worden von CHR. PETERSEN (im bereits angeführten Artikel in E. und Gr. LXXXII), die gediegene Arbeit, die einen stattlichen Band ausmachen würde, wird zu wenig berücksichtigt (sie ist vom Jahre 1864); P. DECHARME (in einem kurzen, aber gediegenen Artikel in Lichtenberger V); J. A. HARTUNG, Die Religion und Mythologie der Griechen (4 B. 1865—73); P. VAN LIMBURG-BROUWER, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs (8 vol. 1833—42), beide Werke einseitig und grösstentheils von neueren Forschungen überholt, dennoch in einzelnen Partien nicht ganz werthlos. Durch Reichthum von Material, umsichtiges Urtheil und geschmackvolle Darstellung zeichnet sich aus: A. MAURY, Histoire des religions de la Grèce antique (3 vol. 1857—59). J. W. G. OORDT, De godsdienst der Grieken, met hunne volksdenkbeelden (1864), gibt eine gute, nur allzu fragmentarische Darstellung. Die sittlichen Ideen der Griechen hat musterhaft zusammengestellt und geordnet LEOP. SCHMIDT, Die Ethik der alten Griechen (2 B. 1882). Ausserdem gibt es noch viele Bücher und Abhandlungen, die Interessantes über Religion und Moral der Griechen bieten; meistentheils aber sind sie nur vorsichtig und kritisch zu verwerthen. Dies gilt z. B. in hohem Maasse von J. P. MAHAFFY, Social life in Greece from Homer to Menander (5. ed. 1883), Greek life and thought from the age of Alexander to the roman conquest (1887), und nicht weniger von K. LEHRS, Populäre Aufsätze aus dem Alterthum (2. Aufl. 1875).

§ 92. Vorbemerkungen.

Die griechische Cultur ist eine Grossmacht in der geistigen Geschichte der Menscheit. Sie hat nicht bloss, wie z. B. die indische, eine Seite des menschlichen Geisteslebens in typischer Klarheit und Vollständigkeit entwickelt; sondern sie hat Gedanken zu Tage ge-

fördert und Kunstformen geschaffen, die für alle folgenden Zeiten maassgebend geworden sind, oder wenigstens anregend gewirkt haben. Die Leistungen der Griechen sind das Eigenthum der ganzen civilisirten Welt geworden. Nachdem die Griechen ihre Meisterwerke geschaffen und ihre philosophischen Systeme gebildet hatten, ist keine Periode in der Geschichte, auch des Christenthums, von ihrem Einfluss unabhängig geblieben: wer die Geschichte der Religion und der Philosophie studiren will, muss den historischen Ursprung vieler Gedanken und Lebensformen bei den Griechen suchen.

Aeussere Verhältnisse und Naturbegabung haben zusammengewirkt, um dieses Volk zu der Rolle zu befähigen, welche es in der Welt gespielt hat. Das Land hatte nicht das erschlaffende Klima Indiens, nicht die rauhen Gegensätze Persiens, war nicht, wie Aegypten vom Nil, von einer ausschliesslichen Lebensbedingung abhängig. Der sehr verschiedenartig beschaffene Boden, die mittelhohen Berge im inneren Lande, die langen Küsten mit vielen Buchten, die Inselbrücke zwischen Asien und Europa, das gemässigte Klima: Alles regte früh zur Thätigkeit an, machte die Schifffahrt zu einer nothwendigen Lebensbedingung und förderte den Verkehr mit Fremden. Die Griechen waren von Anfang an auf mannigfaltige Beschäftigungen angewiesen; es gab unter ihnen Jäger und Fischer, Bauern und Hirten, namentlich aber Seefahrer und Handelsleute. Das griechische Land hat eigentlich seine Einheit im Meere, von alters her umfasste es auch die Inseln und die Küsten Klein-Asiens; die ὑγρὰ κέλευθα des aegaeischen Meeres, später auch die zwischen Griechenland und Italien waren die eigentlichen Wege des Verkehrs und der Wanderungen der griechischen Stämme.

Diese Stämme sind, zum Theil auch durch diese zersplitterten geographischen Verhältnisse, nie zu einer wirklich einheitlichen Nation zusammengewachsen. Der Particularismus ist der am meisten charakteristische Zug der griechischen Geschichte. Die Griechen haben, und selbst das nur unvollkommen, eine gewisse geistige ideelle Einheit erreicht; zu einem Grossstaat, zu einer festen politischen Organisation haben sie es nie gebracht. Daran haben sie immer ihre grosse Freiheitsliebe und ihr kleinlicher Parteigeist gehindert. Stämme, Staaten, Städte, Parteien lebten in vorhistorischer wie in historischer Zeit in fortwährenden Fehden unter einander. Daher die vielen Kriege, wenn gleich auch der kriegerische Sinn den Griechen von Natur abging: die Tapferkeit der homerischen Helden ist zweiten Ranges, und nur harte Zucht schulte die Spartaner zu mannhaften Kriegern. Diesen politischen Mängeln stand

aber eine glänzende geistige Begabung zur Seite. Mit ihrer Lebhaftigkeit in den Eindrücken und ihrer Tiefe in der Auffassung, haben die Griechen in seltenem Maasse zugleich die grössten Probleme gestellt und die feinsten Schattirungen gefühlt. Sie haben nicht bloss im Maass das Geheimniss der Schönheit erkannt, sondern das ganze Leben künstlerisch zu verklären gesucht, eine harmonische Gestaltung aller Verhältnisse angestrebt.

Unsere heutige Kenntniss des griechischen Alterthums hat noch sehr viele Lücken. Die ethnographischen Fragen, mit welchen jede Geschichte anhebt, liegen auch hier grösstentheils im Dunkeln, und die Geschichte der Jahrhunderte bis zu den dorischen Wanderungen ist fast ganz hypothetisch. Die Beurtheilung der Verhältnisse, Zustände, Personen, auch in den historisch am besten bekannten Zeiten, schwankt sehr. Die Kritik der wichtigsten Autoren, wie Homer und Plato, hat ihr letztes Wort durchaus noch nicht gesprochen. Ueberall ist die Forschung im Fluss begriffen. Die griechische Geschichte ist schon wenigstens zweimal mit historiographischer Meisterschaft erzählt worden (von GROTE und CURTIUS), aber gerade diese Arbeiten zeigen, dass eine abgerundete Darstellung nur möglich ist, indem man künstlerisch die Lücken unserer Kenntnisse verdeckt, oder sie mit kühnen Hypothesen überbrückt. Aus den neuesten Werken (von BUSOLT und von HOLM) geht klar hervor, wie gross das Bedürfniss vorbereitender Wirksamkeit noch ist, die im Sammeln und Sichten des Materials besteht.

Wir haben hier bloss die religiöse Seite der griechischen Cultur darzustellen. Eine Uebersicht zu geben über das massenhaft angehäufte archäologische, historische, selbst mythologische Material, liegt uns nicht ob. Die Hauptzüge der Geschichte sind überdies bekannt, wenigstens zugänglich genug. So beschränken wir uns auf die Religion, müssen aber trachten, diese in ihrem Einfluss auf die verschiedenen Lebenssphären darzustellen. Die Griechen sind kein eminent religiöses Volk gewesen, ihre Cultur ruht nur sehr theilweise auf religiösen Grundlagen, keine Priesterschaft und keine Lehre haben hier die Entwickelung beherrscht oder gehemmt. Dennoch, vielleicht eben darum, haben die Griechen religiöse Probleme erfasst, welche nicht aufdämmern für das Bewusstsein, das in hieratischen Fesseln gefangen ist. Die Religion dieser Weltkinder nun wollen wir, so viel wie möglich, im lebenden Zusammenhang ihrer verschiedenen Elemente, beschreiben. Die Besprechung der Quellen wird aber darthun, wie unvollständig wir dies können. Die Ursprünge entziehen sich, wie immer, unserem Blick. Wie die ein-

zelnen Göttergestalten sich entwickelt haben, ist uns nur fragmentarisch bekannt. Die Cultusordnung können wir nur für eine einzige Stadt in einer kurzen Periode, Athen im 5. Jahrh., einigermaassen genau beschreiben. Von den sittlich-religiösen Ideen der Litteratur wissen wir oft nicht, in welchem Maasse sie auch im Volk lebten oder nur das Eigenthum weniger hochstehenden Persönlichkeiten waren.

Unsere Darstellung darf alle diese Lücken nicht verdecken. Wir müssen die einzelnen Seiten des religiösen Lebens der Griechen beim gegenwärtigen Stand der Forschung beleuchten, zugleich aber auf die noch ungelösten Probleme hinweisen. Auch die Zeitfolge können wir nur sehr im allgemeinen zu Grunde legen und werden sie öfters durch eine mehr pragmatische Ordnung ersetzen. In grossen Umrissen unterscheiden wir eine vorhistorische Periode, die alles Vor-homerische umfasst. Von Homer bis zu den Perserkriegen läuft ein Abschnitt, in welchem sich schon mehr feste Punkte historisch bestimmen lassen. Mit der Hebung, welche der Krieg mit den Persern brachte, beginnt die wichtigste Periode der griechischen Geschichte, sie dehnt sich aus bis zum Untergang der Freiheit unter der macedonischen Herrschaft. Dann folgt die hellenistische Zeit, in welcher die griechische Cultur über die Welt verbreitet wurde. Wir beschliessen unsere Uebersicht mit dem Zeitpunkt, wo die Römer das Erbe der griechischen Cultur antreten.

§ 93. Quellenübersicht.

Die Quellen, aus welchen die alten Griechen uns bekannt werden, kann man in monumentale und litterarische eintheilen. Sie fliessen immer reichlicher und werden immer schärfer untersucht: jedes Jahr bringt neue Funde, jedes Heft einer philologischen Zeitschrift neue Beiträge zur Lösung alter und zur Anregung neuer Fragen. Wir müssen hier die Bedeutung dieser Quellen für die Erforschung der Religion, ihren Ertrag für unsere Kenntniss der Mythen, der Culte, der religiösen Anschauungen und Sitten kurz darlegen.

Die Kunstarchäologie beschäftigt sich mit den monumentalen Ueberresten des griechischen Alterthums; diese beleuchten aber nicht bloss die Entwickelung der Kunst, sondern auch die religiösen Zustände der Vorzeit sowie der historischen Perioden. Die Monumente sind verschiedenartig: zuerst was von Bauten auf der Akropolis Athens, wie an vielen andern Stätten Griechenlands übrig ist; dann, die vielen Bildhauer- und Malerarbeiten, Metallwerke, Marmor-

stelen, Reliefs, Statuen, Terracottafiguren und bemalten Vasen, welche in den Tempeln und den Gräbern gefunden, und in den Museen von London, Paris, Berlin, München und Athen selbst aufbewahrt sind: namentlich in den letzten Jahrzenten ist dieses Material ausserordentlich angewachsen. Die riesenhafte Thätigkeit SCHLIEMANN's hat die Bauten von Troja, Mykene, Tiryns, Orchomenos ausgegraben, und dadurch den Ausblick auf eine ganze prähistorische Kunstentwickelung eröffnet. In den Gräbern zu Tanagra sind eine grosse Anzahl schön bemalter Thonfiguren aufgefunden worden. Die deutsche Thätigkeit hat auf Anregung von E. CURTIUS seit 1874 die heiligen Stätten und die Schätze Olympias zu Tage gefördert. Die Franzosen haben auf vielen Inseln wie Delos, Thera (Santorin) u. a. wichtige Funde gemacht. Zu diesen Monumenten kommen noch die Inschriften, deren Sammlung bereits von A. BOECKH im Corpus Inscriptionum Graecarum veranstaltet worden ist und noch fortdauert, und die Münzen, deren Kenner ebenfalls damit beschäftigt sind, ihre Schätze zusammenzubringen und zu ordnen. Halb zu den materiellen Zeugen rechnen wir die Beschreibungen, welche die Litteratur von solchen Kunstwerken enthält. So gibt das ausführliche Bild vom Schilde Achill's bei Homer[1]), wenn es auch ein Phantasiegebilde sein sollte, wenigstens die Anschauung eines derartigen Kunstwerkes. Kein Autor liefert aber eine so reiche Ausbeute für unsere Kenntniss der jetzt zum Theil verlorenen Kunstschätze Griechenlands, als Pausanias, der Perieget aus der römischen Kaiserzeit, der u. a. ausführlich den Zeus des Phidias und den Kasten der Kypseliden schildert. Wenn auch die Frage nach dem Werth vieler Nachrichten des Pausanias noch offen ist, so bleibt doch der Nutzen seiner Angaben unbestritten gross.

Dies gesammte Material der Kunstarchäologie, bis ins feinste Detail untersucht, hat schon manche schöne Resultate gebracht, aber gestattet doch noch keinen befriedigenden Gesammtüberblick über die Entwickelung. Die Ursprünge hat es beleuchtet, indem es jetzt klar ist, dass die Kunstarbeiten, wie sie SCHLIEMANN gefunden hat, durchweg den Einfluss der ägyptischen und der assyrischen Kunst voraussetzen, obgleich Kunstkenner auch darin, sogar in den Löwen am Thor von Mykene, schon das erste Erwachen selbständiger griechischer Kunstauffassung spüren. Ein Zusammenhang der griechischen Cultur mit der Vorderasiens ist also durch diese Studien von vornherein sichergestellt. Noch viel directere Zeug-

---

[1]) Ilias XVIII, 477 ff.

nisse enthält aber die Kunstarchäologie für das religiöse Leben. Die Bauten sind vielfach Tempel oder Gräber, die Bildwerke Götterstatuen, die Malereien Darstellungen von Mythen oder von Culthandlungen, und so besitzt die Mythologie wie die Cultusgeschichte an diesen Monumenten Quellen, die freilich an Ausführlichkeit den litterarischen Urkunden nachstehen, an Sicherheit und Anschaulichkeit sie aber überbieten. Auch enthalten mehrere Inschriften religiöse Festordungen, Listen der Einnahmen der Priester, mantische Regeln, Orakel, Verfluchungsformeln, Grabschriften u. s. w., ebenso sind vielen Münzen Göttergestalten eingeprägt. Trotz Allem bleiben unsere Kenntnisse fragmentarisch, weil die vielen Monumente, über die vielen Zeiten und die vielen Gegenden Griechenlands vertheilt, nur hier und dort einzelne Theile beleuchten.

Wenden wir uns jetzt der Litteratur zu, so fällt sogleich die fast gänzliche Abwesenheit von sacralen Texten auf. Wir haben aus dem griechischen Alterthum weder Cultusformeln und Opferlieder, noch Ritualbücher mehr, wie in Indien die Veden, in Rom das Lied der Arvales. Dennoch haben auch in Griechenland solche Texte existirt, wenn sie auch bis auf wenige Spuren verschollen sind. Die Litteratur bezeugt deutlich, dass in alter Zeit feststehende Anrufungen und Cultuslieder gebraucht wurden. Mehrere Namen mythischer Sänger sind auf uns gekommen, ohne dass wir aber wissen, ob man ihnen solche Lieder zuschrieb: Musaeos, Eumolpos, Pamphos, Thamyris der Thrakier, dessen Uebermuth die Musen straften [1]) u. a. Vom thrakischen Sänger Orpheus werden öfter Zaubersprüche erwähnt; der lykische (od. hyperboreische) Olen galt als Vertreter der Poesie beim Apollocultus, aus Asien stammte das Linoslied, die Klage, welche zu der Sage eines Sängers Linos Veranlassung gab. Mit Bestimmtheit wissen wir, dass in den uralten Cultuscentren, Thessalien und Kreta, heilige Tänze mit Musik und Gesang begleitet waren, und dass man auch anderwärts bei religiösen Processionen heilige Lieder anstimmte. So feierte man Apollo in Delos und in Delphi mit Chorliedern, Paeanen, Dionysos mit Dithyramben, während das Lied, das der Priester im Cultus sang, auch Nomos hiess. Neben solchen Liedern gab es noch eine Orakelpoesie. Man sammelte die wichtigsten Aussprüche der Orakel; eine derartige Sammlung hat dem Herodot vorgelegen. So bewahrten auch die Spartaner ihre heiligen Satzungen, die sog. ῥῆτραι des Lykurg.

---

[1]) Il. II, 594.

Die Vernachlässigung dieser hieratischen Litteratur ist für den griechischen Charakter bezeichnend. Es gab keine abgeschlossene Priesterkaste, welche die liturgischen Formeln sorgfältig bewahrte, oder die rituellen Bestimmungen fein ausspann. Was wir von den sacralen Texten wissen, verdanken wir gelegentlichen Angaben der weltlichen Litteratur. Allerdings hat diese letztere auch Manches aus den heiligen Formeln herübergenommen. Die Anrufung der Götter im Cultus muss bei den Griechen, wie bei vielen andern Völkern, eine Anzahl von Beinamen der Götter enthalten haben, dabei die Aufzählung ihrer Cultusstätten, auch wohl Beschreibungen oder Andeutungen über ihre Erscheinung, ihre Verhältnisse und Thaten. Hieraus nun hat die Poesie, sowohl die dramatische als die epische, reichlich geschöpft. Der epische Hexameter verdankt seinen Ursprung der beliebten Gruppirung von je vier Götternamen in der hieratischen Poesie. Manche Epitheta der Götter bei Homer, ihre Genealogien bei Hesiod, ihre Anrufung in den sog. homerischen Hymnen wurzeln in der Cultuspoesie. Die Tragödie war aus dem Dithyrambos des Dionysos entstanden. Auch die Lehre der orphischen Gemeinschaften, die wir freilich nur als fragmentarische Texte kennen, knüpfte an hieratische Traditionen an. Obgleich diese Einflüsse im allgemeinen klar sind, ist im einzelnen nicht mehr nachweisbar, was der Cultuspoesie entlehnt worden ist.

Schon früh haben es die Griechen sich angelegen sein lassen, historisches Material, auch religionsgeschichtliches, zu sammeln und zu erklären. Diesem Streben ist die Prosa entsprungen, deren älteste Vertreter, die sogen. Logographen, die Geschichte stark mit mythischen Erzählungen und Genealogien versetzten. Besonders über Religion, Opfer, Feste, Mantik, Mysterien, handelten die Atthidenschriftsteller des 4. Jahrhunderts: Klitodemos, Philochoros, u. a. Leider besitzen wir von allen diesen Autoren nur Namen, Titel und dürftige Fragmente [1]). Auch die Werke der Stoiker, die sich besonders mit der Erklärung der Mythen befassten, sind uns verloren gegangen; ebenso das Geschichtswerk des Ephoros (unter Philipp von Macedonien), und das Buch des Euemeros. Später kommen wir auf die verschiedenen Wege, welche man bei der Deutung einschlug, näher zurück. Die alexandrinische Periode war die Zeit des gelehrten Fleisses und der Sammelwerke. Auch von ihrer Arbeit ist Manches verloren, so die Dichtung des Kallimachos, *Αἰτία*, die eine Götter- und Heroengeschichte enthielt. Glücklich erhalten sind aber die

[1]) Diese liegen vor in der musterhaften Sammlung von C. Müller, Fragmenta historicorum graecorum (5 vol. Paris, F. Didot).

Werke der sogen. Mythographen, unter welchen die Bibliothek des Apollodor das wichtigste ist. Apollodor lebte um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. in Athen und gab, meist mit Angabe der Quellen, eine zusammenhängende Darstellung der griechischen Mythologie in 3 Büchern, die wir bis auf einige Seiten am Schluss noch besitzen. Die übrigen Mythographen, wie Palaephatus, Antoninus Liberalis, Eratosthenes, liefern ein weit dürftigeres Material und mitunter recht alberne Erklärungen[1]). Auch in der römischen Kaiserzeit dauerte die Liebhaberei fort, allerlei Wissenswerthes zusammenzustellen, mit oder ohne philosophische Deutung. Der Geograph Strabo, der Perieget Pausanias, Anecdotensammler wie Aelian und Athenaeas, ein philosophischer Polyhistor wie Plutarch, auch die Neoplatoniker haben uns manche Thatsachen überliefert, die für die Religionsgeschichte wichtig sind, und die wir ohne sie nicht kennen würden. Sogar von den byzantinischen Autoren gilt dasselbe; aus dieser Zeit stammt das grosse Wörterbuch des Suidas. Freilich übt man gegenwärtig über alle diese Quellen eine schärfere Kritik als früher, und wir wissen, dass sie uns den Stoff meistens nur aus zweiter oder dritter Hand mittheilen. Trotzdem verdanken wir der griechischen Gewohnheit, gelehrte Notizen zu machen, Manches für unsere Kenntniss der Religion.

Die griechische Litteratur hatte durchweg einen weltlichen Charakter. Sie war nicht von Priestern gepflegt oder controlirt, nicht an hieratische Formen gebunden, sondern passte sich den politischen Zuständen und dem Volksleben an und war den weltlichen Interessen zugewandt. Dennoch sind ihre grossen Repräsentanten, Homer und Hesiod, Pindar und die Tragiker, Herodot und Thucydides, vor allen Plato, auch in der Religionsgeschichte Figuren von hoher Bedeutung, zuerst durch das factische Material, das sie enthalten, dann durch die Stellung, welche sie der religiösen Ueberlieferung gegenüber einnehmen, endlich durch den positiv religiös-sittlichen Gehalt ihrer eigenen Anschauungen, ihrer Ideale, die Probleme und Gedanken, welche sie anregen.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass die Quellen uns allerdings ein sehr reiches Material liefern, aber keinen vollständigen Ueberblick über die Gesammtentwickelung der griechischen Religion gestatten. Sie beleuchten nur einzelne Partien; für viele Perioden und viele Gegenden, wie für die Kenntniss der Volksreligion, lassen sie uns im Stich. Freilich bemerkt man diesen Sachverhalt kaum, wenn man seine Arbeit darauf beschränkt, im voraus fertige Systeme mit Bei-

[1]) A. Westermann, Μυθογραφοί, Scriptores poeticae historiae Graeci (1843).

spielen zu belegen. Will man aber das Material kritisch sichten und ordnen, so sieht man, wie lückenhaft trotz allem Reichthum unsere Kenntnisse noch sind.

§ 94. Die Ursprünge der griechischen Religion.

Ueber die Herkunft der Griechen, die Bedeutung der verschiedenen Stammnamen, die aus der Vorzeit überliefert sind, den Umfang der fremden Einflüsse, die im grauen Alterthum auf die Bildung der griechischen Nation eingewirkt haben, giebt es eine bunte Reihe von Meinungen und Hypothesen. Mehrere davon sind völlig haltlos, andere bereits veraltet. Wir wollen hier versuchen, die Bedeutung dieser Fragen für die Religionsgeschichte fühlbar zu machen und aus diesem Gesichtspunkt die Probleme, um welche es sich handelt, klar zu charakterisiren.

Den historischen Zuständen in Griechenland sind in vorhistorischer Zeit die Züge und Wanderungen vorangegangen, durch welche die griechischen Stämme ihre Sitze in Europa, in Asien und auf den Inseln eingenommen haben. Von diesen Verhältnissen besitzen wir in den Sagen und in der viel jüngeren historischen Ueberlieferung nur sehr spärliche und wenig zuverlässige Kunde. Man hat aber geglaubt, indem man diesen Spuren nachging, zu sichern Ergebnissen gelangen zu können. So hat K. O. Müller aus der Verbreitung der einzelnen Culte auf die Wanderung der Stämme geschlossen. Abweichend von ihm hat Curtius in einer glänzenden Construction die Ursprünge der griechischen Cultur und Religion erklärt; seine Theorie wird aber von anderen, wie von Maury, wieder angefochten. Als Maassstab gilt bei Curtius der Satz, dass „die Geschichte der Götter die Vorgeschichte des Volks“ sei, zu dieser Geschichte rechnet er auch die Heroensagen, welche seit K. O. Müller und Welcker fast allgemein als eine Form der Göttermythen angesehen werden, da die meisten Heroen nur herabgesetzte Götter waren. Allein der Boden ist bei diesem Verfahren viel weniger sicher, als es den Anschein hat. Es steht durchaus nicht immer fest, welche Culte und Stämme ursprünglich zusammengehörten; manche Beziehungen sind späteren Ursprungs oder bloss erdichtet. Aehnliche Voraussetzungen führen hier zu grundverschiedenen Resultaten, wie man bei K. O. Müller, Gerhard, H. D. Müller, Petersen, Curtius sehen kann. Dem einen gilt Apollo als ein ursprünglich dorischer, dem andern als ein ionischer Gott. Auch in dieser Form muss man darauf verzichten, aus Sage und Mythus Geschichte zu destilliren. Das ganze Verfahren wurde von Ad. Holm einer

scharfen Kritik unterworfen, auch weil „jeder bedeutende Gott von neuern Forschern fast jedem Stamme als ureigen zugeschrieben worden ist".

Ihren Abschluss fand die griechische Völkerwanderung in der Eroberung des Peloponnes durch die Dorier und den vielen damit zusammenhängenden Wanderungen, wozu auch die Ansiedelung aeolischer, ionischer und dorischer Bevölkerungen der Küste Klein-Asiens entlang und auf den Inseln gehört. Für diese Begebenheiten, mit welchen für Griechenland die historischen Zeiten anfangen, setzt man ungefähr das Jahr 1000 v. Chr. an. Aber nicht daher datiren die ersten Beziehungen zwischen Klein-Asien und Europa; im Gegentheil kennen wir keine Zeit, wo ein Verkehr zwischen den Inseln und den beiderseitigen Küsten nicht stattfand. Als der Zweig der indogermanischen Familie, aus welchem die Griechen hervorgegangen sind, nach Europa auswanderte, liess er einen Theil seiner Aeste in Asien zurück. Die Einwanderung in Griechenland hat also nicht bloss von Norden her stattgefunden; auch in Klein-Asien, lange vor der Colonisation in Folge der dorischen Eroberungen, hat es uraltes griechisches Land gegeben. Seit Curtius' Betrachtungen über diese Fragen kann man dieses Resultat als gesichert hinstellen.

Ebenso gewiss sind die urzeitlichen Beziehungen zwischen den Griechen und den Phöniciern. Nachdem früher Creuzer und später Movers so viel über orientalische Einflüsse auf die griechische Cultur unkritisch phantasirt hatten, war man in dieser Hinsicht misstrauisch geworden. Schon K. O. Müller betonte ausschliesslich das Nationale in der griechischen Religion, hob die örtlichen Culte hervor, und wollte höchstens auf orphische Lehren und Weihen phrygische Einwirkung anerkennen [1]). Noch Petersen leugnete phönicische Einflüsse auf die Bildung der griechischen Religion. Man mag die Bedeutung der Einwendungen K. O. Müller's und seines Princips, die örtlichen Culte als ursprünglich zu fassen, nicht verkennen; dennoch geht schon aus dem früher erwähnten archäologischen Material mit Sicherheit hervor, dass die Phönicier von der Urzeit an mit den Griechen in Verbindung standen. Andere orientalische Einflüsse sind mehr oder weniger wahrscheinlich, lassen sich aber nicht so bestimmt erkennen, als die phönicischen. Wir sehen hier von den Beziehungen ab, welche die Griechen in historischer Zeit mit

[1]) K. O. Müller, Geschichte der griechischen Stämme und Staaten, I. Orchomenos und die Minyer (1820), II. III. Die Dorier (1824, 2. Aufl. 1844).

Fremden gepflogen haben, und reden allein von dem Antheil, den die älteren Culturvölker an der Bildung der griechischen Religion gehabt haben. Die betreffenden Fragen sind zum grössten Theil ungelöst, vielleicht unlösbar. Herodot [1]) hat die Mehrzahl der griechischen Götter von Aegypten hergeleitet, wohin die Griechen im allgemeinen oft ihr Auge richteten; gegenwärtig ist man geneigt den ägyptischen Einfluss auf die Urzeit der Griechen sehr einzuschränken, oder nur auf dem Umweg über Phönicien nach Griechenland gelangen zu lassen. Dagegen hat Maury ganz richtig gesehen, dass in erster Linie die klein-asiatischen Culte in Betracht kommen: allein die phrygischen, lydischen, lykischen u. a. Mythen und Culte sind uns nur unvollständig bekannt, die Rolle der Hittiten in Klein-Asien wird auch erst allmälich aufgedeckt; es ist daher schwer, um nicht zu sagen unmöglich, jetzt schon, was in Klein-Asien semitisch, was indogermanisch, was vielleicht sogar ursprünglich griechisch war, reinlich zu sichten. Die Verbindung zwischen Griechen und Phöniciern ist dagegen viel deutlicher zu erkennen. Nicht bloss auf den Inseln, sondern auch im europäischen Griechenland haben die Phönicier sich angesiedelt, die Purpurschnecke gesucht, Handel getrieben, Bergwerke und allerlei Industrie eingeführt. Allein die Phönicier waren nur die Vorposten der asiatischen Welt, sie waren die Mäkler von Culturelementen, welche sie selbst entlehnt hatten, und die ursprünglich in Babylonien und Assyrien, in Syrien oder in Aegypten zu Hause waren.

Der Umfang des phönicischen Einflusses auf die Entstehung der griechischen Cultur wird verschieden beurtheilt: von Curtius sehr hoch, von Holm viel niedriger angeschlagen. Jedenfalls liegen die Spuren des semitischen Einflusses in den griechischen Culten und Sagen deutlich vor. Kadmos zu Theben und die Kabiren auf Samothrake, Melikertes zu Korinth und der Minotaur auf Kreta weisen ebenso deutlich auf diesen Einfluss hin, als die zwei grossen mythischen Figuren der Aphrodite und des Herakles, in welchen man gewöhnlich die griechischen Umbildungen der sidonischen Astarte und des tyrischen Melkart erkennt. Die Uebereinstimmung scheint wirklich zu dieser Annahme zu zwingen. Aphrodite, die Himmelskönigin, war die Göttin, die in ihrer Doppelgestalt, als streng bewaffnete und als Göttin der sinnlichen Liebe und Fruchtbarkeit, der man mit sinnlich-ausschweifenden Culten diente, in ganz Vorder-Asien vorkam, die babylonische Istar, die syrische Göttin von Byblos, die Himmelskönigin Anat,

---

[1]) II, 50.

die phönicische Astarte. In Griechenland hielt sie ihren Einzug aus Kypros und Kythera, Inseln, die stark unter semitischen Einflüssen standen. Aehnlich verhielt es sich mit Herakles. Sein Scheiterhaufen auf dem Berg Oeta gehört ganz in die semitische Mythologie; es ist derselbe, auf welchem Sardanapal den Feuertod fand; auch seine Kämpfe und Leiden weisen nach Asien hin. Wie einleuchtend aber diese beiden Beispiele sein mögen, so ist dabei doch Vorsicht geboten. Ohne die semitischen Züge in Aphrodite und Herakles zu leugnen, müssen wir doch bemerken, dass beide Gestalten auch in der indogermanischen Mythologie ihre Parallelen haben. Eine Göttin der Liebe und Fruchtbarkeit wird den Griechen ebensowenig gefehlt haben, wie den indogermanischen Stammverwandten: ihre Aphrodite ist der Freya ähnlich. Einen kämpfenden und siegenden Gott oder Helden wie Herakles haben die Inder in Indra, die Perser in Thraetaona, die Germanen in Thor-Donar. Welche Züge nun der indogermanischen Mythologie angehören, welche semitischen Ursprungs sind, kann erst die Detailforschung entscheiden. Man muss aber jedenfalls die historische Methode eines Curtius durch die vergleichende der indogermanischen Mythologen ergänzen und beschränken. Für die beiden hier besprochenen Gestalten hat Tiele dies in einer musterhaften Abhandlung gethan [1]).

Allerlei Fragen aus der Vorgeschichte, wie z. B. die nach der Herrschaft Kretas über das Meer, ferner nach der Bedeutung von Völker- und Stammnamen, z. B. der Karer, Leleger, Minyer u. a., haben wir nicht zu erörtern. Allein wir müssen Einiges über Pelasger und Hellenen bemerken, weil man mit diesen zwei Namen öfters Ansichten über die Religion der Vorzeit verbindet. Seitdem Herodot [2]) in den Pelasgern und Hellenen die Vorfahren der Ionier und der Dorier gefunden hatte, ist über diese beiden Stämme und ihre ursprünglichen Sitze viel phantasirt worden. Wo man am Ende darauf verzichten musste diese deutlich zu erkennen, hat man doch die Namen zur Bezeichnung zweier aufeinander folgenden Culturstufen und verschiedenen Culte beibehalten, und redet von einer pelasgischen und von einer hellenischen Periode. Die „göttlichen Pelasger", wie die Griechen selbst sie nannten, repräsentiren dann die ältesten Zustände. Curtius schreibt ihnen eine reine, bildlose Lichtreligion zu; durch die Berührung mit fremden Völkern trat dann die schon mehr historische hellenische Periode ein. Dies stimmt nun wohl

[1]) C. P. Tiele, Comment distinguer les éléments exotiques de la mythologie grecque, RHR. 1880 II; auch holländ. Theol. Tijdschr. 1880.

[2]) I, 56; II, 50, 51.

mit einigen Angaben bei Herodot, es ist aber nicht zu verstehen, wie sich diese Lauterkeit der pelasgischen Religion zur späteren Entartung im polytheistischen Naturdienst verhält, wenn, wie doch CURTIUS zugeben muss, dieses Spätere zugleich ein Früheres, nämlich indogermanisches Erbgut ist. Andere fassen diese Verhältnisse wieder anders auf. MAURY schreibt den Pelasgern schon bestimmte Hauptgötter, Demeter, Poseidon, Athene, vor Allem Zeus, und Culte meist agrarischen Charakters, zu. PRELLER[1]) findet einen Gegensatz zwischen dem Naturalismus der Pelasger mit ihren chthonischen Gottheiten und der anthropomorphischen Mythologie der Hellenen; von dem ersteren leitet er die mystischen Elemente der griechischen Religion ab. Gerade die Vielheit der einander durchkreuzenden Hypothesen macht uns hier stutzig. Es giebt wohl Data genug, die sich in jedes beliebige System einfügen lassen, aber keine sichere Tradition erschliesst uns diese vorgeschichtlichen Verhältnisse, und die Meinungen der so viel jüngeren griechischen Schriftsteller gewähren keinen Anhaltspunkt. Wenn man vollends, wie PETERSEN, vor dem Jahre 1000 schon 5 Perioden zu unterscheiden und zu charakterisiren vermag (die arische, die italo-gräkische, die aeolische, die pierisch-ionische, die achäische), so hat man sich gänzlich auf eine willkürliche Sichtung des Materials gestützt. Hier wie überall entziehen sich die Ursprünge unserer Kenntniss.

Man hat die archäologische Erforschung der Vorgeschichte bisweilen mit der geologischen Untersuchung der Erdlagen verglichen. In diesem Bilde lässt sich der Sachverhalt für die griechische Vorzeit ungefähr folgendermaassen anschaulich machen. Die tiefste Schicht, die wir erkennen, ist die, welche die indogermanische Sprach- und Mythenvergleichung uns zeigt. Etwas höher liegen die historischen Einflüsse und Beziehungen zu der semitischen Welt, hauptsächlich durch die Phönicier; noch näher an der Oberfläche die Sagen und Culte, welche gewissen Stämmen oder gewissen Gauen angehören. Die dazwischen liegenden Schichten kennen wir nicht. Wir wissen nicht, wie aus der ursprünglichen Einheit die locale Zersplitterung entstanden ist. Jede Theorie, welche die Ursprünge dieser Religion erklären will, ist einseitig. Dies gilt auch von der Theorie WELCKER's, welche wir beispielsweise, und wegen der wohlverdienten Autorität ihres Urhebers, hier erwähnen. WELCKER, obgleich er sich der Erkenntniss des ursprünglich naturalistischen Charakters der griechischen Götter nicht verschliessen kann, hat

[1]) In seiner Monographie: Demeter und Persephone (1837).

doch geglaubt, einen noch ursprünglicheren Urmonotheismus an den Anfang der Entwickelung stellen zu müssen. Er hat den Beweis dafür im Namen des Zeus Kronion gefunden, weil dieses Epitheton den Hauptgott als den Ewigen bezeichne. Allein es ist ihm nachgewiesen worden, dass Kronion nicht der Ewige bedeute, dass Kronos keine genealogische Fiction sei, aus dem Worte Kronion abgeleitet, sondern ursprünglich ein Gott für sich, dass es durchaus unzulässig sei im Epitheton Kronion das eine, allerursprünglichste Stück griechischer Religionsanschauung zu finden [1]).

Beim Eintritt in die historische Zeit hatte die griechische Religion also schon eine lange Entwickelung hinter sich und hatte ihre feste Form erhalten. Die Mythen und Culte waren schon fixirt und local bestimmt, es bestand ein Göttersystem, die Götter selbst hatten ihre ausgeprägte Persönlichkeit. Die Vergeistigung der Götter war fast ganz vollendet, so dass die neuen göttlichen Wesen „kaum mehr an die alten physischen erinnern“ [2]), und dass ihr Hauptcharakter, die menschliche Natur [3]), schon stark hervortritt. Dieser Process war aber durchaus nicht hieratisch, im Sinne einer abstrusen Symbolik oder eines ausgebildeten Ritualwesens, vor sich gegangen. Priester haben an dieser „Reform“, wie Welcker sie nennt, keinen Antheil gehabt. Wir können natürlich die Lücke, welche zwischen den vorgeschichtlichen Daten, die wir besitzen, und dem Anfang der historischen Zeit besteht, auch nicht mit Hypothesen befriedigend ausfüllen. Nur werden wir im folgenden Paragraphen versuchen, was sich in den tieferen Schichten des historischen Materials als ursprünglich erkennen lässt, zusammenzustellen. Zuvor geben wir aber noch eine gedrängte Uebersicht über die ältesten Mittelpunkte von Culten und Sagen. Nicht weil wir in einem von uns bereits verurtheilten Sinn aus solchen Sagen Stücke alter Geschichte eruiren wollen, aber wir entnehmen ihnen wenigstens die Kenntniss der Hauptsitze der Cultur in den ältesten Perioden. Auch für die spätere Entwickelung sind diese Sagen bedeutsam geworden, weil sie das Material bildeten, welches Kunst und Poesie bearbeiteten. Allerdings bietet auch hier die Sichtung der älteren und der jüngeren Bestandtheile oft erhebliche Schwierigkeiten. Namentlich tragen die meisten attischen Sagen ein jüngeres Gepräge als die der drei ältesten Hauptcentren: Thessalien, Böotien, Argolis.

Thessalien war altheiliges Land. Hier lagen der Götterberg

[1]) J. Overbeck, Beiträge zur Erkenntniss und Kritik der Zeusreligion (1861).
[2]) Welcker, I, 231.
[3]) Nicht bloss ἀνθρωποειδεῖς, sondern ἀνθρωποφυεῖς, Herod. I, 131.

Olympos, die Berge Pelion und Ossa, das Tempethal, das alte Dodona, dessen Verhältniss zum epirotischen Dodona noch nicht ganz aufgeklärt ist. Thessalien war das Land der Zauberkünstler, dort hausten auch die wilden Naturgeister des Waldgebirges, Lapithen und Kentauren, deren Streit die Kunst so oft abgebildet hat. In der thessalischen Stadt Pherae herrschte Admet, dem Apollo Dienstarbeit leisten musste, und dessen Gattin Alkestis sich für ihn aufopferte und vom Tode zurückkehrte. Im thessalischen Phthia wohnte Peleus, nachdem er aus Aegina dorthin geflüchtet war; dort war die Heimath Achill's und dorther kam der Name der Hellenen, der später zur allgemeinen Bezeichnung des Volkes wurde. Endlich ist noch Iolkos zu erwähnen, ein Sitz der seefahrenden Minyer, wo Iason durch Pelias' Verfolgung veranlasst wurde, den Argonautenzug zu rüsten. Ein anderer Sitz der Minyer war das böotische Orchomenos, wo die Sage von Athamas, Phrixos und Helle, und der Dienst des Zeus Laphystios heimisch waren. Der Hauptort Böotiens war aber Theben, wo mehrere Sagen auf alte Beziehungen mit Asien hinweisen, ohne zu sicheren Schlüssen zu berechtigen. Diese Sagen erzählten von der Einwanderung, den Kämpfen und Mühen des Kadmos, der den Drachen tödtete, aus dessen Zähnen die Riesensaat der Sparten sprosste, von seiner Ehe mit Harmonia, von seinen unglücklichen Töchtern, Semele durch Zeus Mutter des Dionysos, Ino, Gattin des Athamas, Autonoe, deren Sohn Aktaeon Artemis tödtete, Agaue, die in bacchischer Wuth ihren eigenen Sohn Pentheus zerfleischte. Ein anderer thebanischer Sagenkreis war der der Brüder Amphion und Zethos, Zeussöhne, die Thebens Mauern bauten. Amphion war der Gatte der lydischen Niobe, und forderte durch seine Hoffahrt in Betreff der musischen Talente und des Kinderreichthums die Rache Apollo's heraus. Endlich kommt ebenfalls in Theben der Fluch über das Geschlecht der Labdakiden: Laios, Oedipus, die feindlichen Brüder Eteokles und Polynikes.

Fast keine griechische Landschaft war so sagenreich wie Argolis, mit ihren alten Städten Argos, Tiryns, dessen Mauern Proetos, und Mykene, dessen Mauern Perseus baute. Auch der argivische Sagenschatz wies oft auf auswärtige Beziehungen hin, sowohl zu Aegypten und Asien als zu anderen griechischen Gauen. Die rein einheimischen Gestalten des Stromgeistes Inachos und seines Sohnes Phoroneus, die an der Spitze der argivischen Stammtafeln standen, waren von verhältnissmässig geringer Bedeutung. Io, Aegyptos, Danaos und die Danaïden, von welchen Proetos und Akrisios abstammten, standen

mit Aegypten in Verbindung. Bellerophon begegnen wir auch zu Korinth und in Lykien. Herakles gehörte wohl Argos an durch sein Dienstverhältniss zu Eurystheus und durch die Sage der Heraklidenherrschaft, er war aber ebenso sehr eine thebanische Gestalt und eigentlich ein allgemein griechischer Heros. Nur Perseus war mehr ausschliesslich argivisch. Das mykenische Königshaus der Atriden stammte durch Pelops und Tantalos aus Klein-Asien.

Andere griechische Landschaften mögen nicht so sagenreich gewesen sein, überall fand man jedoch locale Sagen und Culte. So war in Korinth der schlaue Sisyphos heimisch mit seinen Nachkommen Glaukos und Bellerophon; in Lakonien, Tyndareos und Leda, Kastor und Pollux (die Dioskuren) und ihre Schwester Helena. Das Hochgebirge und die Landschaft Arkadien hatte manches Alterthümliche bewahrt; dort floss der Styx, dort diente man in einem heiligen Bezirk dem Zeus Lykaios, dort wusste man noch von einer Verbindung zwischen Demeter und Poseidon, dort war Pan zu Hause. Viele arkadische Sagen sind ausschliesslich local geblieben, wie die von Lykaon Arkas, während durch einige anderen Gestalten, wie Pelops, Evander, Dardanos, Arkadien an dem Weltverkehr Theil zu nehmen schien. Zu Pylos herrschten die Neliden, die später nach Attika auswanderten; Aegina gehörte das Geschlecht des Aeakos an, das allerdings auch in den Sagen anderer Gaue eine Rolle spielte; in Aetolien erzählte man von der kalydonischen Eberjagd und von Meleager und Atalante.

In Attika gab es mehrere von einander unabhängige Sagenkreise. Auf die Cultusgeschichte beziehen sich die vom Kampf zwischen Poseidon und Athene, und die von Demeter mit Demophon und Triptolemos zu Eleusis. Zu Athen waren die alten einheimischen Sagen die von Kekrops, Erechtheus, von Pandion und seinen Töchtern Prokne und Philomela, von Prokris, von Boreas und Orithyia. Die Hauptgestalt der attischen Sage war aber Theseus, der wie Herakles eine Reihe von Kämpfen und Abenteuern bestand, zugleich aber als Eponymus der ältesten Staatsverfassung zu Athen aufgefasst ward.

Unter den Inseln war keine reicher an Sagen als Kreta, die Geburtsstätte des Zeus, der dort von der Europa drei Söhne bekam: Minos, Rhadamanthys und Sarpedon; der letzte wanderte nach Lykien aus. Minos' Gattin Pasiphaë entbrannte in Begierde für den poseidonischen Stier und gebar ihm das Mischwesen Minotaur, das in dem von Daedalos künstlich gebauten Labyrinth Menschenopfer heischte. Auch andere Inseln hatten ihre Sagen, wie Delos,

wo Leto die Geschwister Apollo und Artemis gebar. In den Küstenländern Klein-Asiens vermischte sich das ursprünglich Einheimische mit dem, was die Griechen, die sich dort in Folge der dorischen Wanderschaft ansiedelten, mitbrachten; es ist aber oft schwer diese Bestandtheile richtig zu unterscheiden. Schliesslich hat, durch die epische Poesie, der Sagenkreis des trojanischen Kriegs mehrere andere in sich aufgenommen.

§ 95. Aelteste Götter und Culte.

Jede Civilisation ist entstanden durch die Bearbeitung und Vergeistigung von Elementen, die sie selbst nicht hervorgebracht hat. So enthält die Religion aller Culturvölker in Cultus und Sage manche Bestandtheile, die aus vorhistorischer Zeit überliefert sind, und ihrem eigenen Geist in der historischen Zeit nicht mehr entsprechen. Dieses prähistorische Material in ein einheitliches, scheinbar historisches Bild zusammenzufassen, ist schon desshalb unstatthaft, weil diesem Bilde die festen Umrisse örtlicher und zeitlicher Bestimmung nothwendig fehlen. Wohl aber ist es lohnend die gesonderten Elemente für sich zu betrachten.

Wo es sich darum handelt, die ursprünglichen Elemente der griechischen Religion aufzufinden, stehen die sich einander so scharf bekämpfenden Schulen der vergleichenden Mythologen und der Anthropologen [1]) nicht in nothwendigem Gegensatz zu einander. Beide bieten manche unzweifelhaft feststehende Thatsachen, aber daneben auch unsichere Vermuthungen dar. Die vergleichende Mythologie hat z. B. die Gleichstellung von Dyaus mit Zeus, Varuna mit Uranos, Ushas mit Eos bewiesen, die der Gandharven mit den Kentauren, der Asvin mit den Dioskuren mehr oder weniger wahrscheinlich gemacht. Sie erklärt manche Züge und Beziehungen, welche das Studium der griechischen Mythologie für sich nicht aufdecken würde. Sie kann aber natürlich nur über prähistorische Anschauungen einige Aufschlüsse geben und durchaus nicht den Werth bestimmen, welchen die Götter oder Mythen für das Bewusstsein in der historischen Zeit hatten. Aehnlich verhält es sich mit den anthropologischen Studien. Auch hier vergleicht man Bräuche und Sagen, nur ohne die Beschränkung auf die stammverwandten Völker und ohne den Leitstern der Linguistik. Dennoch hat man auch auf diesem Wege die interessantesten Vergleichungspunkte entdeckt zwischen griechischen Anschauungen und Sitten und denen anderer Völker, bis hinab zu den wilden Stämmen. Für die griechischen

[1]) Hierüber siehe § 25.

Cultusbräuche, namentlich die mit der Ernte zusammenhingen, hat schon MANNHARDT eine Reihe von Parallelen besonders aus den germanischen Volkssitten beigebracht [1]). Neuerdings hat A. LANG manche griechische Mythen und Riten mit denen der Wilden verglichen [2]). Aber schon viel früher hatte MAURY, ohne Absicht, gelegentlich an etlichen Punkten die Aehnlichkeit zwischen griechischen Bräuchen und denen anderer Völker in allen Welttheilen hervorgehoben. Merkwürdigerweise konnte selbst WELCKER [3]), trotz seiner Annahme einer monotheistischen Grundlage der griechischen Religion, sich der Einsicht nicht ganz verschliessen, dass Plato's Spruch, die älteren Griechen hätten ähnliche Götter gehabt wie die Barbaren, Wahrheit enthalte. Manche Griechen selbst haben die Zustände der Urzeit als wilde betrachtet, ohne Recht und Sitte: damals hätte der Mensch in Höhlen gelebt, und der Stärkere den Schwächeren verspeist. Auch der Mythus von Prometheus setzt einen culturlosen Zustand als den ursprünglichen voraus.

So wollen wir von beiden Schulen, der vergleichenden und der anthropologischen, uns belehren lassen, wie im allgemeinen, so hier über die ursprünglichen Bestandtheile der griechischen Religion. Allerdings müssen wir zugeben, dass auch ihre best gesicherten Resultate übel zusammen stimmen. Die vergleichende Mythologie zeigt uns das indogermanische Stammvolk, also auch die Griechen, von ihren ersten Anfängen an, im Besitz der wichtigsten Culturelemente, und von Göttern und Mythen, die einer religiösen Naturbetrachtung entsprungen waren. Die anthropologischen Studien zwingen uns zu der Annahme, dass, noch auf griechischem Boden, allerlei wilde Bräuche, Sitten, Vorstellungen heimisch gewesen sind. Wir müssen darauf verzichten, diese Thatsachen mit einander in Einklang zu bringen; wir stellen sie einfach neben einander, wie sie einander ergänzen und beschränken. Man sollte mit der systematischen Behandlung der griechischen Mythologie einmal aufhören. In dieser Religion mit ihren Mythen, Sagen und Culten liegt eben Alles durch- und neben einander: ursprüngliche Naturanschauungen, gleichfalls ursprüngliche rohe Vorstellungen und Sitten, und die spätere verklärende Arbeit eines Culturvolkes, das dieses rohe Material theilweise zum Träger hoher Kunstideale und ethischer Gedanken gemacht hat. Das Studium dieser Erscheinungen muss durchaus ein

---

[1]) Antike Wald- und Feldkulte, 1877. Mythologische Forschungen aus dem Nachlass, 1884.

[2]) Myth, ritual and religion, 2 vol. 1887.

[3]) WELCKER, I, 214; vgl. LANG, I, 258.

analytisches sein; der Versuchung ein einheitliches Bild zu zeichnen soll man Widerstand leisten. Dies gilt sowohl von der Darstellung der griechischen Mythologie und Religion im allgemeinen, als von der der einzelnen Göttergestalten. Man müht sich ab, den einheitlichen Grundgedanken einer griechischen Gottheit zu entdecken, ob etwa Hermes das Zwielicht oder der Wind, Athene die Dämmerung oder das Gewitter sei. Dabei vergisst man aber, dass diese Fragen nur eine sehr untergeordnete Bedeutung haben, nämlich für die prähistorischen Ursprünge der betreffenden Gottheit, dass sie aber den historischen Complex der Vorstellungen und Cultusbräuche, welche sich an die Göttergestalten festgesezt haben, durchaus nicht erklären, weil darin Elemente sehr verschiedener Herkunft bloss äusserlich vereinigt sind.

Die griechische Religion, wie wir sie aus der historischen Zeit kennen, war kein Naturdienst; in ihr liegt aber wohl ein ursprünglicher Naturdienst verborgen, der in manchen Bräuchen fortbestand. Auch bei mehreren Göttern ist die Naturbedeutung noch durchsichtig, wie bei Zeus, Poseidon, Hephaestos, wenn auch diese Götter schon bei Homer durchaus etwas Anderes sind als Personificationen eines Naturelements. Der alte Naturdienst kam hinter den vergeistigten Göttergestalten zum Vorschein, und dauerte daneben in manchen Vorstellungen und Culten fort. So war der Gedanke der kosmogonischen Ehe zwischen Himmel und Erde in Griechenland sehr in den Hintergrund getreten; Himmel und Erde, Zeus und Gaia, kamen dennoch, obgleich selten, zusammen vor: sie hatten einen Tempel in Sparta, und ein Spruch der Priesterinnen von Dodona erwähnte sie nebeneinander. Auch die hesiodische Theogonie liess die Hauptgötter von Uranos und Gaia abstammen. In der historischen Zeit war aber Gaia hinter Demeter zurückgetreten, wie Helios hinter Apollo, und hatten die Mythen und Culte von Demeter sich selbständig entwickelt, so dass ihr Kreis von dem des Zeus mehr oder weniger geschieden war.

Von den Naturelementen wurde das Wasser noch am directesten verehrt. Besonders heilig waren den Griechen die Flüsse und Quellen; jede Landschaft vergötterte den oft kleinen Strom, der sie bewässerte, wie z. B. die Eleer den Alpheios. Auch den Quellen widmete man göttliche Verehrung, man betrachtete sie als Nymphen. Selbst die Musen, welche aus Thrakien stammten, später aber ihren Sitz am böotischen Helikon hatten, waren ursprünglich solche Quellnymphen, standen aber zugleich schon früh dem Gesang vor. In Arkadien stand neben den Nymphen Pan, eine alte ländliche

Gottheit der Weiden und Heerden, die ebenfalls ein älteres Stadium der Religion als die grossen olympischen Götter repräsentirt.

Der Cultus der ältesten Zeit war tempel- und bildlos; man vollzog ihn in heiligen Hainen oder auf Altären unter freiem Himmel, oder hing die Gaben einfach an die Bäume auf. So finden wir noch fast überall nur solche Altäre bei Homer, wo der Dienst allerdings schon den grossen Göttern erwiesen wird. Ursprünglich verehrte man aber die Naturgegenstände oder Elemente selbst. Dass die Griechen viele heiligen Steine und Blöcke als Cultusobjecte gehabt haben, ist vollkommen sicher. Es ist bei Pausanias auffallend, wie zahlreiche Spuren eines solchen Steindienstes der Perieget noch in so später Zeit in entlegenen Winkeln Griechenlands vorfand. Er berichtet von vielen alten Steinen, λίθοι ἀργοί, die er wie seine Gewährsmänner freilich für Idole, Götterbilder hielt, die wir aber wohl als Ueberreste eines fetischistischen Steindienstes betrachten müssen: so die 30 heiligen Steine zu Pharae, der Stein zu Tegea, u. a.[1]). Merkwürdig für die spätere symbolische Umdeutung dieses Dienstes ist die Nachricht, dass auf dem Areopag zu Athen zwei unbehauene Steine lagen, auf welche in einem Rechtsstreit der Kläger und der Angeklagte sich stellten, und die desshalb λίθος ὕβρεως und λίθος ἀναιδείας hiessen[2]). Bei den Hermen war bereits der Anfang gemacht, den rohen Stein zu einem Bild zu bearbeiten; noch in historischer Zeit kamen Beispiele einfacher Litholatrie vor, wie wir u. A. einem der Charaktere des Theoprast entnehmen. Es gab noch andere Gegenstände als Steine, die fetischistisch verehrt wurden: so die ξόανα, roh bearbeitete Holzblöcke, die aber als aus dem Himmel gefallen galten; auch bei alten Schutzbildern der Städte, Palladien, ist die Grenze zwischen Fetisch und Idol kaum zu ziehen; ferner werden heilige Lanzen erwähnt, wie die welche man zu Chäronea als Scepter des Zeus betrachtete.

Wenn wir von Baumcultus[3]) bei den Griechen reden, so denken wir dabei nicht an die Gottheiten, welche den Baumfrüchten und der Ernte vorstanden, oder an die festlichen Cultusgebräuche, denen das Wachsthum des Getreides, der Weinbau, die Pflege der Fruchtbäume zu Grunde lagen; ebensowenig an diejenige Vergötterung der Vegetation, welche aus der Fremde in Griechenland mit dem Adonisdienst eingeführt worden ist. Wir fassen hier ausschliesslich

---

[1]) Paus., VII, 22; VIII, 48; IX, 24 u. ö.

[2]) Paus., I, 28.

[3]) C. Bötticher, Der Baumcultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und überlieferten Bildwerken dargestellt (1856).

die uralte Verehrung heiliger Pflanzen und Bäume ins Auge. Hierher gehört zuerst die Vorstellung von Baumnymphen: Dryaden, Hamadryaden, Melien, welche in heiligen Eichen, Cypressen, Eschen und anderen Bäumen wohnen, und mit dem Tode des Baumes zugleich sterben [1]), daher die Scheu solche Bäume umzuhauen, wovon Pausanias mehrere Beispiele gibt. Die Bäume, welche den Mythen einverleibt sind oder an welche sich Cultusbräuche knüpfen, sind gewiss ursprünglich für sich, unabhängig von diesem Zusammenhang, heilig gewesen: so die Palme auf Delos, an welche sich Leto festklammerte bei der Geburt von Apollo und Artemis; der Lorbeer im Tempethal, von welchem man die Kränze für die Sieger der pythischen Spiele nahm; der heilige Baum auf Rhodos, der später mit der Helena in Verbindung gebracht wurde. Unter den grossen Göttern hatten namentlich Artemis und Dionysos die Erbschaft alter Cultusbäume angetreten: sie hiessen δενδρῖτις. Artemisidole hing man oft an Bäume auf, man setzte bärtige Dionysosmasken auf knorrige Baumstämme. Dem Umstand dagegen, dass einzelne Bäume einzelnen Gottheiten besonders heilig sind, wie die Eiche dem Zeus, der Oelbaum der Athene, kann man keinen sichern Beweis für einen alten Baumcultus mehr entnehmen.

Noch viel mehr als die Dendrolatrie trat der Thiercultus in der griechischen Religion hervor. Wohl gehörte es in der historischen Zeit zu den Ausnahmen, dass man heilige Thiere pflegte und ihnen opferte. Eigentlich kam solches nur bei Schlangen vor, die beim Dienste verschiedener Götter, wie des Asklepios, betheiligt waren, und in denen man sich besonders die Seelen der Heroen verkörpert dachte. Wir kennen mehrere solcher Cultusschlangen; die kychreische Schlange beim Demeterdienst zu Eleusis, der οἰκουρὸς ὄφις auf der Burg zu Athen, welcher jeden Monat Honigkuchen empfing, die Schlange, die man als Schutzdämon von Elis zu Olympia versorgte u. a. Zu diesen spärlichen Ueberresten eines Thiercultus kommen nun die sehr zahlreichen Spuren eines solchen in den Mythen und Culten. Allerdings muss man auch hier nicht gleich, wo nur ein Thier erwähnt wird, auf alten Thiercultus schliessen. Die Beziehungen, um welche es sich hier handelt, sind nicht immer deutlich: man kann bei manchen Thieren daran zweifeln, ob sie wirklich ursprüngliche Cultusobjecte, etwa Geschlechtsgottheiten (Totem), waren, ob man sie vielleicht bloss als prophetische Thiere betrachtete wie z. B. Wölfe und Vögel, oder ob man sie wegen irgend eines Attributs den Göttern als Symbole beigesellte, wie die

[1]) Hom. Hymn. in Aphrod. 265 f.

besonders fruchtbaren Thiere der Aphrodite. Es ist aber wohl gewiss, dass in den Thieren, welche den einzelnen Gottheiten zugetheilt waren, auch die Ueberbleibsel alter Thierverehrung mit vorhanden waren. Manchmal hatte der neue Gott einfach den alten thierischen, statt ihn ganz zu verdrängen, neben sich gestellt: so die Mäuse im Tempel des Apollo Smintheus, die Eule neben der Athene. Bisweilen aber hatte die Gottheit noch Attribute oder die halbe Gestalt eines Thieres beibehalten, wie Dionysos ganz als Stier oder wenigstens mit Stierhörnern, Demeter mit der Pferdemähne vorkam. Nichts trat aber in der griechischen Mythologie so stark hervor, als die Vorstellung von Göttern, die zeitweise sich in Thiergestalt hüllten, wie Zeus seinen Geliebten in allen möglichen Gestalten, bald als Stier, bald als Schwan, nahte, ja sogar sich in eine Ameise verwandelte. Weniger oft verwandelte sich Apollo, aber doch wies auch er als Delphin den kretischen Schiffern den Weg nach Delphi, und Dionysos wurde zum Löwen, um die tyrrhenischen Seeräuber zu bestrafen. Zu den Geschichten von Göttern in Thiergestalten kommen noch die der vielen Menschen, die in Thiere verwandelt wurden, hinzu. So konnten ein kindischer Mythograph (Antoninus Liberalis) und ein frivoler Dichter (Ovid) der späteren Zeit die ganze Mythologie aus dem Gesichtspunkte von Metamorphosen darstellen. Nirgends zeigen die griechischen Vorstellungen grössere Verwandtschaft mit denen wilder Stämme als in den Erzählungen, in welchen die Götter nur grosse Zauberer sind, und die Grenzen zwischen Gott, Mensch und Thier kaum noch bestehen.

Beim Todtendienst, der ebenfalls zu den ursprünglichen Elementen der griechischen Religion gehörte, treten die Vergleichungspunkte mit den Wilden viel mehr in den Hintergrund. Allerdings lagen auch den griechischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode animistische Gedanken zu Grunde, hier war aber von Anfang an eine höhere Stufe erreicht worden; es waren die Familien, die ihre Angehörigen, die Staaten, die ihre Gefallenen, das Volk, das seine Heroen verehrte. Die Griechen waren schon in den ältesten Zeiten, in welchen sie in unseren Gesichtskreis treten, der Stufe des Seelencultus entwachsen und dienten Ahnen und Heroen. Freilich hatten sie, wie mehrere andere Völker, auch eine allgemeine Todtenfeier, gewissermaassen als Anhang zu den von bestimmten Kreisen begangenen Todtenculten: es war dies der Kannentag (χόες), bei den Anthesterien im Februar, an welchem man die Schatten im allgemeinen zu versöhnen bestrebt war.

Das Material der Cultusgeschichte ist noch lange nicht so vollständig gesammelt, als das der Mythologie; für die Kenntniss der ursprünglichen Elemente der griechischen Religion ist es nicht weniger ergiebig. Auch bei den Cultusbräuchen tritt der Gegensatz zwischen diesen ursprünglichen Bestandtheilen und den Anschauungen der Griechen in der historischen Zeit scharf hervor. Es ist deutlich, dass Culte wie der des Zeus Lykaios in Arkadien, des Zeus Laphystios im Geschlechte der Athamantiden und manche andere nicht bloss aus grauer Vorzeit stammten, sondern auch mit dem Geiste des historischen Griechenlandes gar nicht in Einklang standen, obgleich sie mit religiöser Treue geflegt wurden. Nicht allein die beiden genannten Culte forderten Menschenopfer, solche sind für gewisse Culte in den meisten Gegenden Griechenlands bezeugt. Wie sehr manche Darsteller sich auch abmühen, die Griechen von diesem barbarischen Brauch frei zu sprechen, so lassen die positiven Zeugnisse sich doch nicht beseitigen. In der Sage forderte die glückliche Fahrt der Griechen nach Troja das Blut der Iphigenia, und der Rückzug das einer andern Königstochter Polyxena. Der taurischen Artemis opferte man Menschen. Zu Sparta schonte man allerdings beim Artemisdienst das Leben, geisselte aber doch die Knaben blutig. Zu Athen opferte man jährlich die zwei φαρμακοί an dem Thargelienfeste, wenn auch in historischer Zeit die Sitte milder geworden war und man diese Sündenböcke am Leben liess und aus dem Lande schaffte. Es mag ein Zufall gewesen sein, der gerade vor der Schlacht bei Salamis drei Perser als Gefangene in die Hände der Griechen fallen liess; gewiss ist, dass der Spruch eines Sehers und das Drängen der Menge den Themistokles zwangen, die drei Gefangenen dem Dionysos ὠμηστής zu schlachten. Vor der Schlacht bei Leuktra trat im letzten Augenblick ein Füllen an die Stelle der blonden Jungfrau, die man sonst geopfert hätte. So könnte man noch Mehreres beibringen. Bis in die römische Kaiserzeit hinab gab es in Griechenland Altäre, auf welchen Menschenblut floss.

Fast bei allen Göttern der Griechen bestehen neben einander Bräuche, die eine gewisse Cultur voraussetzen und andere, die nur bei den Wilden ihre Analogie finden. So hatte Artemis einen Dienst im attischen Oertchen Brauron und, ebenfalls als brauronische, einen Tempel auf der Akropolis Athens, wo die Mädchen im zehnten Lebensjahre den Gürtel der Jungfrauen empfingen und für diese Weihe sich als Bären verkleideten. Es gab Reinigungsceremonien, bei welchen das Fell des dem Zeus geopferten Widders, Διὸς κώδιον,

umhergetragen und dann beseitigt wurde. Ferner gehören hierher das Putzen, Baden, Festbinden der Götterbilder, die Waffentänze der Kureten auf Kreta, die nachahmende Feier der heiligen Hochzeit, ἱερὸς γάμος von Zeus und Hera auf Samos und anderwärts, die Ceremonien, welche die Abreise und Rückkehr Apollo's zu Delphi darstellten, die Arrhephorie der Mädchen zu Athen. Diese und ähnliche Riten bestanden ursprünglich für sich und wurden später dem organisirten Cultus eingefügt. Namentlich bei den Mysterien, auf deren Aehnlichkeit mit wilden Riten LANG so viel Nachdruck legt, muss man scharf unterscheiden zwischen den einzelnen Bräuchen und dem Zusammenhang, in welchen sie gebracht worden sind, indem sie zu einem Complex vereinigt und durch gewisse Doctrinen erklärt wurden. Auch in der griechischen Mantik stammte Manches aus uralter Zeit. Neben den einzelnen Sehern und den weisen Frauen (Sibyllen u. a.) gab es schon sehr früh mantische Institute, Mittelpunkte wie Dodona und Delphi. Bei beiden können wir Ursprünglicheres und Späteres noch einigermaassen erkennen. So liegt es am Tage, dass Homer, der zu Dodona die Selloi kannte als ὑποφῆται, ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι, eine ursprünglichere Ansicht vertritt als Herodot, der ägyptische Frauen das Orakel stiften und weibliche Peleiaden es bedienen lässt. Ebenso erfahren wir, dass zu Delphi dem Apollo als Orakelgeber die Gaia und die Themis vorangegangen waren, dass hier also die Mantik von Anfang an tellurisch war.

Sehen wir uns das Register einer griechischen Mythologie etwas näher an, so fallen sogleich die vielen Epitheta ins Auge, welche den Hauptgöttern beigelegt werden. PRELLER verzeichnet für Zeus deren 154, für Apollo 97. Es ist deutlich, dass eine solche Vielseitigkeit der einzelnen Göttergestalten nicht durch Zerlegung oder Entwickelung einer ursprünglichen Einheit entstehen konnte, sondern nur durch Zusammenfügung vieler Elemente verschiedener Herkunft. Mehrere dieser Epitheta sind späteren Combinationen von Culten oder Gedanken entsprossen, z. B. der Name μοιραγέτης, der dem Zeus und auch dem Apollo gegeben wurde, um anzudeuten, dass sie die Wacht hielten über die unabänderlichen Gesetze. Andere sind die Folge der Zusammenschmelzung von Gottheiten, die einen durchaus verschiedenen Ursprung hatten, wie z. B. die griechische Artemis sowohl eine taurische als eine klein-asiatische Göttin in sich aufnahm. Wieder andere sind Attributen oder mythischen Zügen entnommen: so heisst Hermes der Argustödter und der Widderträger. Unter den verschiedenen Beziehungen, auf welche

die vielen Epitheta führen, giebt es wenigstens zwei, die uns ursprüngliche Elemente der griechischen Religion kennen lehren. Den ersten ursprünglichen Zug, den wir meinen, entdecken wir, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den lockeren Zusammenhang zwischen den verschiedenen Functionen und den göttlichen Personen richten, denen sie zuertheilt waren. Oft hatten mehrere Gottheiten dieselbe Function mit einander gemein. Hera und Artemis hiessen beide Eileithyia als Beschützerinnen der Geburt. Ueber das Haus wachten Hermes, Apollo und Zeus. Ueberhaupt griff jeder dieser drei Götter sehr oft in die Sphäre des andern ein. Die Mythologie suchte dies zu erklären, indem sie den Apollo zum Propheten, den Hermes zum Boten des Zeus machte, und Apollo und Hermes unter sich über mehrere Functionen streiten liess. So standen Athene und Hephaestos, bisweilen auch Herakles, zusammen dem Handwerk vor. Die Erklärung dieser Erscheinungen liegt einfach darin, dass die Beziehungen dieser Functionen zu den grossen Gottheiten nicht ursprünglich waren. Die ursprünglichen Anschauungen der Griechen fallen allerdings ausserhalb unseres Gesichtskreises, es sind aber doch noch einige Spuren davon übrig. Das Ursprüngliche bestand darin, dass man für die einzelnen Verhältnisse und Acte des Lebens besondere Schutzgeister anrief: Eileithyia für die günstige Entbindung, Horkios als Beschützer des Eides, und Geister, so viele über Wachsthum der Saaten und Früchte, Erziehung und Reife der Jugend, Vermählung und Tod, Haus, Strasse und Wege, Wechsel der Jahreszeiten, Reinigung und Sühne wachten. Derartig waren die Geister der römischen Indigitamente, und auch die Griechen hatten noch solche abstracte Gottheiten beibehalten: so bestand zu Sparta ein kleines Heiligthum für die Furcht, Phobos, und verehrte man dort einen Genius des Lachens, Gelos. Aehnlich haben wir Namen wie Meilichios, Maimaktes, Katharsios beim attischen Zeusdienst, und dergl. aufzufassen. In der Regel haben in Griechenland die Gestalten und Culte der grossen Götter die ursprünglich zerstreuten Elemente angezogen. So stark centralisirt war der Cultus aber nicht, dass man nicht die verschiedenen Beziehungen zu unterscheiden fortfuhr; so gab es zu Athen nicht weniger als 19 verschiedene Zeusculte, 17 Atheneculte, 15 Apolloculte u. s. w. Unter den untergeordneten Göttern hatten auch einige dieser Anziehungskraft widerstanden, so Pan und Hekate, die wohl an Bedeutung weit hinter Dionysos, Hermes und Artemis zurückstanden, aber nie ganz in diese aufgegangen sind.

Das zweite ursprüngliche Element in den verschiedenen Bei-

namen der Götter lag in den örtlichen Bestimmungen, welche sie enthielten. Aphrodite hiess die paphische (oder kyprische), die kythereische, die syrische; Zeus der dodonäische, der lykäische (nach dem Berg Lykäon in Arkadien), der hellenische (nach den Hellenen in Thessalien und auf Aegina). Manche andere Namen bezeichneten wohl keine Localität, wiesen aber doch auf eine solche hin: Apollo Smintheus war nur im Nordwesten Klein-Asiens, Zeus Laphystios nur bei den Minyern heimisch. Diese localen Beschränkungen gehören gewiss zu den ursprünglichen Elementen der griechischen Religion, die in historischer Zeit zum Theil verwischt wurden. Das Schicksal dieser localen Culte ist sehr verschiedenartig gewesen. Manche blieben auf den knappen Raum eines Gaues oder eines Ortes beschränkt, wie dies namentlich mit den arkadischen Culten der Fall war. Andere wanderten mit den Stämmen oder wurden von einem Stamm auf einen andern übertragen. Andere erlangten eine Bedeutung für ganz Griechenland, wie die Culte des Zeus und des Apollo. Hier und dort ist es noch durchsichtig, wie eine locale Beziehung sich erweitert hat. So hatte der Zeus Hellenios seinen Tempel auf Aegina und spendete den Regen; mit der Ausbreitung des Namens der Hellenen auf alle Griechen wurde er aber zum Zeus Panhellenios. Trotz dieser Verallgemeinerung mancher Namen und Culte ist es doch in Griechenland nie zur Cultuseinheit gekommen. Der Cultus zu Athen war ein anderer als der zu Sparta, der zu Argos ein anderer als der zu Delphi: er wurde anderen Göttern auf andere Weise dargebracht. Manche Gottheiten hafteten mehr als andere an ihren festen Cultussitzen: Athene an Athen, Hera an Samos, Argos, Platää; andere wie Hermes und Dionysos waren weniger local bestimmt. Jedenfalls aber sind in manchen griechischen Culten die ursprünglichen Beziehungen zu gewissen Gauen und Stämmen deutlich erkennbar.

Unter den Mythologen hat Welcker für die Unterscheidung der ursprünglichen Elemente der griechischen Göttergestalten von den spätern am meisten geleistet. Der schwierigen Aufgabe, die ursprünglichen Elemente der griechischen Religion überhaupt zu sammeln, hat nur Maury sich unterzogen, denn die betreffenden Capitel bei Lang können nur als eine ziemlich willkürliche Auswahl von Beispielen gelten. Wir haben im Vorhergehenden gesehen, dass wir bei einer Sichtung des Materials durchaus nicht bloss hypothetisch verfahren, da die indogermanischen und die anthropologischen Studien uns dabei leiten. Dazu kommt, dass die griechische Religion selbst diese ursprünglichen Elemente nicht verdeckt hat. Wohl

war allerlei hinzugekommen: die Götterwelt wurde durch die Genealogien der Theogonie systematisirt, der Cultus ebenfalls fixirt und erweitert; künstlerische Verklärung, ethische Vertiefung und philosophische Betrachtung haben die religiösen Vorstellungen und Bräuche vergeistigt. Aber dadurch ist das Ursprüngliche nicht unkenntlich gemacht worden. Alle diese Einflüsse hatten mehr oder weniger von aussen her gewirkt: kein religiöses System hatte die alten Zustände verdeckt, kein theologisches Gebäude die einzelnen Steine und Blöcke dem Auge entzogen, keine Priester ihre Herrschaft auf die Trümmer der alten Zustände gegründet. Die Griechen haben nie die Bildung einer philosophischen Religionslehre angestrebt, auch auf die Einheit des Cultus kam es ihnen nicht an; es genügte, wenn nur in den einzelnen Staaten die Einrichtungen der altväterlichen Religion gewahrt blieben. Dies erklärt die auffallende Erscheinung, dass die so hoch und fein gebildeten Griechen noch ganz rohe Cultusbräuche besassen, und, obgleich nicht ohne den Widerspruch ihrer besten Geister, von ihren Göttern Geschichten erzählten, wie man sie eher von wilden Polynesiern erwarten dürfte. Die spätere Cultur hatte die ursprünglichen Zustände neben sich bestehen lassen.

§ 96. **Homer.**

Litteratur. Wir erwähnen die Uebersetzungen nicht, welche nur das Verständniss der griechischen Classiker Schülern und Gebildeten vermitteln wollen, von Homer gibt es aber eine Uebersetzung, welche philologische Genauigkeit mit litterarischen Verdiensten vereinigt, die von J. H. Voss, der wir die neuere holländische von C. Vosmaer, wenn nicht gleich, so doch zur Seite stellen. Es gibt eine fast unübersehbare Homerlitteratur, und die meisten Werke über die höhere Kritik oder über Realien berühren auch die Religion, dazu kommen eine Masse von Abhandlungen, Gymnasialprogrammen u. s. w. Hier nennen wir bloss: W. Helbig, Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert (1884); C. F. von Nägelsbach, Homerische Theologie (zuerst 1840, die späteren Auflagen durch G. Autenrieth bearbeitet); den betreffenden Band von E. Buchholz, Die homerischen Realien: III, 1, homerische Götterlehre (1884), III, 2, die homerische Psychologie und Ethik (1885).

Die Homerkritik, im Alterthum schon zu Alexandrien durch Aristarch u. A. gepflegt, ist gegen Ende des vorigen Jahrhunderts mit F. A. Wolf wieder erwacht und wird seitdem eifrig betrieben. Es sind schon viele scharfsinnige Hypothesen über die Entstehung der homerischen Poesie aufgestellt worden. Die Untersuchungen über die hier einschlägigen Hauptfragen, ob die epische Poesie durch mündliche Ueberlieferung bewahrt oder sogleich schriftlich fixirt worden ist, welche Bedeutung der Homerrecension der Pisistratiden zukommt, wie man das Verhältniss der zwei Epen zu einander, und in jedem für sich genommen die verschiedenen Be-

standtheile bestimmen muss, sind noch durchaus im Fluss begriffen. So lange diese Fragen nicht gelöst sind, fehlt noch die rechte Basis für die kritische Sichtung und richtige Beurtheilung der religiösen Daten aus Homer. Die Gesammtübersichten, welche wir besitzen, leisten gute, aber immer nur vorläufige Dienste. VON NÄGELSBACH's homerische Theologie ist ein nützliches Buch, das sich aber zu viel in theologischen Schemata bewegt, und von vorn herein darauf verzichtet, der historischen Entwickelung mythologischer Begriffe nachzuspüren. Das grosse Werk von BUCHHOLZ ist nur als reiche Realiensammlung zum Nachschlagen zu gebrauchen, genügt aber wissenschaftlichen Ansprüchen durchaus nicht. Eine Sichtung des religiösen Materials nach den verschiedenen Bestandtheilen der beiden Epen ist noch nicht versucht worden.

Den Namen Homer gebrauchen wir symbolisch für die zwei grossen Epen, die unter den Aeolern und Ioniern der asiatischen Küste zwischen dem 10. und dem 8. Jahrhundert v. Chr. entstanden sind. Die Gestalt, in welcher Ilias und Odyssee uns vorliegen, erweckt über diese Gedichte gewisse unrichtige Ansichten, deren man sich nicht ohne Mühe entschlägt. Sie erscheinen uns als fertige, einheitliche Epen, und dazu als das älteste litterarische Denkmal des griechischen Volks. Den Schein der Einheitlichkeit beseitigt schon eine aufmerksame Lectüre, wobei man bald bemerkt, dass nicht bloss die Odyssee ein jüngeres Gepräge hat als die Ilias, sondern dass auch in Ilias und Odyssee, je für sich, die einzelnen Theile oft nicht untereinander stimmen. Was den zweiten Punkt anbelangt, so ist Homer wirklich der älteste griechische Schriftsteller, den wir besitzen, und desshalb betrachtet man ihn oft als Zeugen für ursprüngliche Zustände. Schon die Griechen hegten diese Ansicht, denn ihre Kritik der Göttermythen richteten sie fast immer gegen Homer. Herodot[1]) schrieb Homer und Hesiod, die er 400 Jahre vor seiner eigenen Lebenszeit ansetzte, die Erfindung der wichtigsten religiösen Vorstellungen zu. Liest man den Satz aber genau, so verliert er viel von dem Werth, den man ihm bisweilen beilegt. Herodot sagt, die beiden genannten Dichter hätten die Theogonie der Griechen geschaffen, was aber viel mehr auf Hesiod als auf Homer passt; ferner den Göttern ihre Namen (ἐπωνυμίαι) gegeben, Ehren und Künste (τιμαὶ καὶ τέχναι) unter sie vertheilt und ihre Gestalten (εἴδεα) bezeichnet. Diese Aussage beweist allerdings, dass man zu Herodot's Zeit in den angedeuteten Punkten nicht über Homer und Hesiod

---

[1]) II, 53.

hinausging, aber nicht, dass diese Dichter wirklich die Namen und Functionen der Götter erfunden hatten. Dem ist auch nicht so. Bei Homer finden wir in den feststehenden, conventionellen Epitheta der Götter allerlei alterthümliches Material: Homer ist oft der Zeuge einer älteren Zeit, die er auch selbst von seiner eigenen Zeit unterscheidet[1]). Holm meint, die Aeoler und Ionier hätten bei ihrer Ansiedelung in Asien die Anschauungen und Lebensformen des europäischen Griechenlands in der vordorischen Periode mitgebracht, man könne also die homerischen Schilderungen „im Allgemeinen als typisch betrachten für die Zustände der ältesten Griechen". Das Material der archäologischen Funde, das einzige das von aussen her Anhaltspunkte für die homerischen Epen bietet, steht dieser Auffassung nicht im Wege. Helbig hat dargethan, dass die decorativen Künste — von monumentalen war damals noch fast keine Rede — in den archäologischen Denkmälern und in den Beschreibungen Homer's auf derselben Stufe stehen. Diese Stufe ist nun wohl eine sehr alte, vorhistorische, aber doch keine ursprüngliche, da sie überall die verfeinerte Cultur und Kunstfertigkeit des Orients voraussetzt. Homer öffnet also wohl den Ausblick auf eine Vorzeit, aber nicht auf ursprüngliche Zustände: bei ihm findet sich neben manchen noch barbarischen Verhältnissen schon Vieles, das von einer vorgeschrittenen Cultur zeugt. Dem entspricht auch seine ganze Poesie. Man sollte doch nicht immer vom naiven Charakter Homer's reden. Seine vollendete Kunstform, seine sinnigen Betrachtungen, die feinen Züge seiner Charakterzeichnung, seine mitunter altklugen Bemerkungen sind nichts weniger als naiv. Für die Religion fügen wir noch die Bemerkung hinzu, dass man oft die religiöse Bedeutung Homer's stark überschätzt. Der Inhalt der Ilias und Odyssee ist weltlicher Art, die ganze Anschauung ruht auch durchaus nicht auf religiöser Grundlage. Die Gottesideen Homer's haben weder die Frische eines ursprünglich lebendigen Glaubens und einer begeisterten Anschauung, noch die Kraft persönlicher Ueberzeugungen. Homer hat aus der mythologischen Ueberlieferung dasjenige genommen, was er dichterisch brauchen konnte, mit religiösen Fragen oder gar Zweifeln hat er sich nicht viel zu schaffen gemacht. Wir wollen hiermit nicht leugnen, dass man auch bei Homer bedeutsame Gedanken religiöser-sittlicher Art finden kann; allein in der Hauptsache ist Homer der erste Repräsentant einer Behandlung der Mythologie, welche die religiösen

---

[1]) cf. Il. I, 260; Od. II, 276; VIII, 223; dagegen Il. IV, 405.

Motive den dichterischen hintanstellt. Man erwarte also auch nicht in Ilias und Odyssee ein Compendium aller ursprünglichen mythologischen Elemente zu finden, so dass man behaupten könnte, dies oder jenes sei jüngeren Ursprungs, weil es nicht bei Homer stehe. Wir finden im Gegentheil bei Hesiod u. A., sowie im Volksbrauch, Manches, das einen alterthümlicheren Charakter trägt, oder wenigstens nicht jünger ist, als die homerische Ueberlieferung.

Wenden wir uns jetzt zu den homerischen Göttern. Bei Homer, wie bei den Dichtern überhaupt, ist die Grenze zwischen poetischer Personification und Vergötterung oft schwer zu ermitteln: bei Wesen wie Eos, Nux, Hypnos, ja sogar in der Schilderung vom Kampf Achill's mit dem Flusse Skamandros, kann man zweifeln, ob man es mit der einen oder der anderen zu thun habe. Dennoch ist es unläugbar, dass es bei Homer mehrere vergötterte Naturwesen gibt, denen man einen Cultus darbrachte. So empfingen Helios und Gê ein weisses Böckchen und ein schwarzes Schaf, und gelobte Achill beim Scheiterhaufen des Patroklos den Winden Gaben darzubringen [1]. Besonders in den Vordergrund traten die Wassergottheiten: Okeanos war der Vater und Ursprung aller Götter; Ströme und Nymphen wurden bisweilen, obgleich nicht immer, zur Götterversammlung berufen [2]. Uranos steht nur als Appellativ, kommt aber in der Eidformel als οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν zwischen der Erde und dem stygischen Wasser vor [3]. Man hat mitunter, aber wohl irrig, gemeint, der Olymp und der Himmel seien bei Homer, wenigstens in der Odyssee, identisch, weil beide als Göttersitz mit einander abwechseln. Jedenfalls aber ist bei Homer keine Rede von einer Uranosdynastie: die Vergangenheit in der Götterwelt repräsentiren bei ihm Kronos und die Titanen, die „unteren Götter" im Tartaros [4]).

So kommt bei Homer noch wohl einfache Verehrung der Natur vor; seine grossen Götter sind aber keine Naturwesen mehr. Es ist ein schwieriges, vielleicht unlösbares Problem, in den einzelnen homerischen Göttern die verschiedenen Bestandtheile zu sondern, die verschiedenen Functionen der Götter und die Cultuskreise zu unterscheiden, die älteren und jüngeren Schichten an den Tag zu fördern, und klar zu erkennen, welche dichterischen und plastischen Anschauungen und Gedanken schliesslich für die Auswahl und Gestaltung des Materials maassgebend gewesen sind. Gladstone hat in seinen

1) Il. III, 104; XXIII, 195.
2) Il. XIV, 246; XX, 8.
3) Il. XV, 36; Od. V, 184.
4) Il. XIV, 204, 274.

Beiträgen [1]) diese Aufgabe wohl erkannt, sie aber mehr geistreich als wissenschaftlich in Angriff genommen. Wie man sich aber das Problem auch zurecht lege, gewiss ist, dass die homerischen Götter die Stufe des reinen Naturdienstes überschritten hatten. Wohl heisst Zeus noch κελαινεφής, τερπικέραυνος, Poseidon γαιήοχος, ἐνοσίχθων, sie haben aber viele andere Bezeichnungen neben diesen, und sogar diese sind nicht mehr im Sinne der Naturvergötterung gemeint, sondern über die einzelnen Naturgebiete führen die Götter die Herrschaft: durch das Loos hat Zeus den Himmel, Poseidon das Meer, Hades die Unterwelt bekommen, während der Olymp und die Erde allen Göttern gemeinsam sind [2]).

Einen allgemeinen Begriff des Göttlichen, das sich in den einzelnen Göttergestalten realisirt, sucht man bei Homer vergebens. Die Götter Homer's ragen über die Menschen hinaus, sie sind mächtiger und seliger, sie verleben glückliche Tage in himmlischen oder olympischen Wohnungen, namentlich sind sie unsterblich; dennoch sind sie nur gleichsam Menschen auf höherer Stufe, auch sie erfahren allerlei Beschränkungen und erreichen nie, was wir das Absolute nennen. Den Zügen ihrer Erhabenheit über dem Irdischen und den Bedingungen des menschlichen Lebens tritt sogleich irgend eine Beschränkung zur Seite. In ihren Adern fliesst kein Blut, sondern eine göttliche Flüssigkeit, ἰχώρ, für ihren Unterhalt sind sie aber doch von Götterspeise und Trank, Nektar und Ambrosia, welche ihnen Hebe reicht, abhängig. Beim Schwur rufen sie andere Mächte, Himmel, Erde, Styx, an. Mehrfach kommt die Aussage vor, dass die Götter Alles wissen und Alles können; im Laufe der Erzählung aber zeigt sich oft das Gegentheil. Allerdings vermögen sie mehr als die Menschen: sie sind stärker und bewegen sich rascher. In der Regel sind sie unsichtbar, es ist eine Ausnahme, dass sie mit den Phäaken sichtbar verkehren. Sie haben das Vermögen sich zu verwandeln: den Menschen erscheinen sie in veränderter Gestalt; namentlich in der Odyssee tritt diese Zauberkraft hervor, auch in der Ilias fehlt sie aber nicht. Uebrigens sind die homerischen Götter allerlei Leiden, Gefahren, Täuschungen ausgesetzt. Wenn sie sich in das Kampfgewühl mischen, sind sie des Sieges nicht gewiss, ja sogar persönlich nicht unverletzbar: Diomedes verwundet Ares und Aphrodite. Auch Zeus, der sich nicht in die Männerschlacht begibt, ist nicht über jeden Angriff erhaben: vor der Feindschaft der anderen

[1]) The greater Gods of the Olympos in „19th Century“ und „Contemp. Rev.“ seit 1887.

[2]) Il. XV, 190 ff.

Götter hat ihn nur die Hilfe des Hekatoncheiren geschützt, und Hera gelingt es, ihn einzuschläfern, als sie mit Aphrodite's Gürtel ihm naht. Poseidon und Apollo haben Laomedon dienen müssen, Ares und Aphrodite sehen das feine Netz nicht, in welchem sie gefangen werden, Hephästos giebt ein lächerliches Schauspiel, wann er um den Göttertisch herumhinkt. Die Götter brausen leidenschaftlich gegen einander auf oder suchen listig einander zu betrügen. Namentlich in der Ilias zanken die Götter fortwährend mit einander, indem sie an dem Streit zwischen Griechen und Troern leidenschaftlich sich betheiligen. Poseidon und Hera sind vielfach beschäftigt, gegen Zeus Ränke zu schmieden; es fliegen scharfe Reden hin und her, wie wann Zeus den Ares wegen seiner Streitsucht schilt; oft gelingt es dem Hephästos oder der Athene nur mit Mühe durch List oder Gewandtheit Zeus zu besänftigen; sogar zwischen Zeus und Athene herrscht bisweilen eine gewisse Spannung. Dazu kommt, dass die Motive, welche die Götter zum Eingreifen in die Männerschlacht bewegen, niederer Art sind: Rache wegen erfahrener Kränkung, oder Vorliebe für ihre besonderen Lieblinge und Söhne, welche sie beschützen, wie sie ihre Feinde erbarmungslos zu verderben suchen. Zeus gönnt den Troern eine Weile den Sieg, weil er der Thetis Gunst erweisen will; Poseidon grollt dem Odysseus wegen des Kyklopen, und den Phäaken, weil sie ihre Gäste sicher übers Meer schaffen.

Die Gottesidee bei Homer ist also noch in mancher Hinsicht sehr dürftig; dennoch haben die homerischen Göttergestalten eine grosse Bedeutung für die griechische Religion gehabt, vornehmlich durch ihre rein menschliche Natur und plastische klare Gestaltung. Helbig hat ganz richtig bemerkt, dass Homer der bildenden Kunst in seltenem Maasse vorgearbeitet hat. Bei Homer stehen die Typen der Hauptgötter bereits mit grosser Präcision fest. Die majestätische Gestalt des Zeus, der den Olymp erbeben macht, wenn er mit den Brauen winkt oder die Locken schüttelt[1]), stand Phidias vor Augen, als er den olympischen Zeus schuf.

An der Spitze der homerischen Götterwelt steht Zeus, der Kronide, der Vater der Menschen und Götter. Er rühmt sich, dass gegen seine Macht die aller anderen Götter zusammen nichts ausrichten könne[2]). Er führt über den Götterstaat die Herrschaft, wie der Monarch auf Erden, der aber von Zeus das Scepter empfangen hat[3]). Ueberall, im Staat wie in der Familie, schützt Zeus die festen

---

[1]) Il. I, 528.
[2]) Il. VIII, 5—27.
[3]) Il. II, 204.

Ordnungen, er heist daher θεμίστιος, ἑρκεῖος. In der Odyssee ist er dabei der Schirmherr der Bettler, der Fremden und der Schutzflehenden. Seine Gemahlin Hera spielt in der Ilias eine Hauptrolle, kommt aber in der Odyssee selten vor. Sie heisst πότνια, βοῶπις, ἠΰκομος, ist Göttin der Ehe und der Geburt, und die Chariten bilden ihr Geleit. Am stärksten aber treten ihre heftige Parteinahme gegen die Troer und ihre Zänkereien mit Zeus hervor. Eine mächtige Gestalt in beiden Epen ist Poseidon. Er betont gerne seine völlige Ebenbürtigkeit mit seinem Bruder Zeus, muss aber dessen höhere Macht anerkennen. Sowohl in der Götterversammlung, als im Streit zwischen Griechen und Troern, und bei den Irrfahrten des Odysseus zeigt sich Poseidon als einen gewaltigen Herrscher, der sich Geltung verschafft. Viel weniger scharf gezeichnet ist die Gestalt des dritten Kroniden: Hades. Er ist der düstere Gott der Unterwelt, ἀμείλιχος, ἀδάμαστος, der Unerbittliche, der desshalb auch keinen Cultus empfängt. Dass die ἀγαυή Persephoneia seine Gemahlin sei, kann man daraus schliessen, dass sie neben ihm genannt wird, ausdrücklich ist es aber nicht bezeugt, und vom Koremythus gibt es bei Homer keine Spur, wenn man das Epitheton des Hades κλυτόπωλος nicht als eine Anspielung darauf gelten lässt. Merkwürdig ist es, dass statt Hades einmal Zeus καταχθόνιος genannt wird[1]). Demeter kommt bei Homer nur gelegentlich vor: so wenn Zeus die „schöngelockte“ Demeter unter seinen Gemahlinnen nennt, und wenn die Nahrung als „Demeter's Brod“ bezeichnet wird. Etwas mehr, aber doch nicht oft, ist von Dionysos die Rede. Homer kennt seine Geburt aus Semele, den Mythus des thrakischen Königs Lykurgos, dem es zum Verderben gereichte, dass er die Ammen des rasenden Gottes verfolgte, und eine Beziehung von Dionysos zu Ariadne[2]). Der ganze Anschauungs- und Cultuskreis, dessen Mittelpunkt diese Gottheiten: Demeter, Kore und Dionysos waren, ist dem Homer fremd.

Unter den Kindern des Zeus von verschiedenen Müttern treten mehrere in der homerischen Götterwelt in den Vordergrund. Von Hera hatte Zeus Ares und Hephästos, in mancher Hinsicht contrastirende Naturen. Ares ist nicht bloss kriegerisch, sondern jähzornig und verderblich; mit der mörderischen Enyo facht er die Wuth und alle Schrecken des Kampfes an. Ganz anders Hephästos, welcher hinkte, seitdem Zeus ihn einmal vom Olympos auf Lemnos herabgeschleudert hatte. Er ist der kunstreiche Waffenschmied, der u. A. den Schild Achill's gemacht hatte. Beide Götter kommen

[1]) Il. IX, 457.
[2]) Il. VI, 130; Od. XI, 321.

vorwiegend in der Ilias vor; in der Odyssee fast nur in der Geschichte der Buhlschaft von Ares und Aphrodite, welche Hephästos in einem unsichtbaren Netze fängt und dem Gelächter der Götter preisgibt. Aphrodite heisst in beiden Epen „die goldene“: sie ist die Tochter von Zeus und Dione, die Göttin weiblicher Schönheit und Anmuth. Der Kampf, in welchen sie sich ungeschickt mischt, ist durchaus ihrer Sphäre fremd: sie überwacht die sinnliche Liebe und die Ehe, sie verleiht den Sterblichen den gewinnenden Liebreiz. Allerdings kann diese Gabe zum Verderben gereichen: die Bethörung der Helena durch die Göttin hat den ganzen unheilvollen Krieg angestiftet. Obgleich Aphrodite in der homerischen Götterwelt durchaus heimisch ist, kennt der Dichter sie doch als die kyprische und die kythereische. Ein anderer Zeussohn, von der Maja, ist Hermes. Sein stehender Name, Argustödter, weist auf den etwas verschollenen Mythus hin, dass der Gott den hundertäugigen Argus erschlug. In der Odyssee ist Hermes der Bote der Götter, auch im letzten Buche der Ilias geht er zu Priamos und geleitet ihn ins griechische Lager; sonst versieht in der Ilias Iris den Botendienst. Als Wegweiser heisst Hermes διάκτορος, auch ἐριούνιος, der freundliche, der den Menschen gerne hilfreich ist[1]. Seine Beziehungen zu den Heerden wie zu dem Handel ist an mehreren Stellen angedeutet. Die Odyssee kennt ihn auch als Geleiter der Todten, ψυχοπομπός: in der sog. zweiten Nekyia führt er die Seelen der Freier in die Unterwelt[2].

Die bedeutungsvollsten Göttergestalten, mit Zeus am innigsten verbunden, sind Athene und Apollo. Oft werden diese beiden mit Zeus zugleich angerufen. Unter Zeus' Kindern steht keines dem Vater näher als die ohne Mutter geborene Athene. Wenn Zeus im Zorn alle Götter schweigen macht, wagt Athene es, nicht heftig, sondern maassvoll Einsprache zu erheben[3]. Woher ihr Name Tritogeneia herrührt, ist nicht mehr deutlich, ebenso wenig, ob der Dichter selber mit diesem Namen noch irgend einen Gedanken verbindet. Die Göttin kommt in beiden Epen häufig vor, aber in etwas verschiedenem Charakter. In der Ilias ist sie eine Kriegsgöttin; im wilden mörderischen Getümmel sich nicht wie Ares freuend, waltet sie in der geordneten Schlacht und verbindet Besonnenheit und Ueberlegung mit Kraft und Muth. Wenn sie mit Zeus auch oft auf gespanntem Fuss steht, kann der Vater doch der ver-

---

1) Il. XXIV, 334.
2) Od. XXIV, 1 ff.
3) Il. V, 877; VIII, 31.

zogenen Tochter nicht dauernd grollen. In der Odyssee kommt eine solche Spannung überhaupt nicht vor. Den andern Verhältnissen gemäss, die hier obwalten, ist Athene in der Odyssee meist die Beratherin und Führerin des Odysseus und seines Sohnes Telemachos, die sich beide ihres mächtigen Schutzes erfreuen [1]). Ueber Apollo enthält Homer viel und sehr verschiedenartiges Material: es gibt keine Gestalt unter den homerischen Göttern, die mehr der sichtenden Arbeit der Kritik bedarf wie diese. Auf mehrere Mythen von Phöbus Apollo wird angespielt, auf die Geburt auf Delos, auf die Werbung um Marpessa, auf die Tödtung von Otos und Ephialtes [2]). Homer kennt Apollo als λυκηγενής, den lykischen, und als σμινθεύς in Il. I, wo Chryses, der Apollopriester, auftritt. Dort schiesst der Gott auch den Bogen und richtet mit seinen Pfeilen Seuchen und Tod an. Gewöhnlich ist er aber Διΐ φίλος, der als Liebling des Zeus sich nie gegen ihn auflehnt, sondern als sein Organ seine Satzungen verkündet. Darum ist er auch der Gott der Mantik; Homer kennt ihn bereits als den pythischen. Apollo schickt die Zeichen und schenkt die Gabe, sie zu deuten: dies Alles aber nicht unabhängig, sondern als Prophet des Zeus. Apollo's Schwester Artemis freut sich, wie ihr Bruder, der Bogen und Pfeile, und ist in dieser Hinsicht Todesgöttin; ihre Bedeutung tritt aber hinter die seinige sehr zurück. Wir geben hier kein Verzeichniss der vielen untergeordneten Göttergestalten, wie die früher erwähnten vergötterten Naturwesen, namentlich die vielen Wassergeister, und ferner die Diener der Olympier (Hebe, Ganymedes), die Göttergruppen (Horen, Musen, Chariten), die Todesgötter (Keren) u. s. w. Im einzelnen liegt hier noch viel unverarbeiteter Stoff vor.

Ohne alle einzelnen Culte, die Homer erwähnt, aufzuzählen, wollen wir jetzt versuchen, den Charakter der Gottesverehrung, wie Il. und Od. sie vorführen, deutlich zu machen. Die Götter, denen man einen Cultus widmete, haben wir bereits kennen gelernt: Zeus, Hera und die anderen. Odysseus diente besonders den Nymphen, und rief beim Eidschwur seinen Herd, ἱστίη, neben Zeus an [3]). Vom Todtencult finden wir bei Homer wenig Spuren: Od. XI bringt man den Todten blutige Opfer und Trank dar; stark wird die Pflicht des Begräbnisses betont; Patroklos und Elpenor klagen, so lange sie unbegraben sind; Patroklos ehrt man durch feierliche Leichenspiele. Bezeichnend ist, dass die Troer dieselben Götter haben als

---

[1]) Od. XIX, 2, 52; XVI, 260 u. passim.
[2]) Il. IX, 560; Od. XI, 307—320.
[3]) Od. XIII, 348; XIX, 304.

die Griechen: Zeus hat auch auf dem Ida seinen Sitz, Apollo und Athene auch in Ilion ihre Tempel.

Das einzige Idol, das Homer deutlich bezeichnet, ist ein sitzendes Athenebild zu Troja [1]; bei den übrigen ἀγάλματα, die er nennt, ist die Sache nicht klar. Tempel gab es (ναός, sogar einmal μεγάλον ἄδυτον), aber noch mehr heilige Bezirke und Haine (τέμενος, ἄλσος); sogar ausserhalb derselben richtete man Altäre unter freiem Himmel auf. Der Cultus war also nicht an bestimmte Oertlichkeiten gebunden, und ebensowenig an gewisse Personen. Der Hausvater opferte selber seinem Zeus ἑρκεῖος, so auch der Fürst, wie Nestor, oder der Grosskönig Agamemnon vor Anfang der Schlacht. Wohl gab es Priester (ἱερεῖς), die auch Beter (ἀρητῆρες) und Wahrsager (μάντεις) hiessen, aber sie bildeten keinen an feste Regeln gebundenen Stand und übten auch keine exclusiven Rechte aus. Sie waren verheirathet: Chryses kam ins Lager wegen seiner Tochter, und auch die Athenepriesterin Theano war vermählt.

Eine classische Stelle über den Cultus ist Il. IX, 498—512. Dort heisst es, die Götter seien στρεπτοί, sie lassen sich durch Opfer und Spende, Gebet und Gelübde der Menschen umstimmen. Auch finden wir dort das Bild der Bitten (λιταί), Töchter des Zeus, die hinkend der hurtigen Schuld (ἄτη) nachlaufen, um sie zu tilgen. Der Cultus diente also dazu, der Götter Huld zu erwerben und Unglück abzuwenden. Von einem regelmässigen Cultus zu bestimmten Zeiten, und von periodisch wiederkehrenden Festen ist bei Homer nur selten die Rede: er erwähnt das Jahresopfer, das die Athener dem Erechtheus darbrachten, und ein einziges Mal auch die Wettrennen im „heiligen Elis“. Im allgemeinen aber gab die Noth oder das Bedürfniss des Augenblicks den Menschen Veranlassung, sich mit Opfern, Bitten, Gelübden zu den Göttern zu wenden. Denn diese dachte man sich als δωτῆρες ἐάων, die aber nicht bloss Güter schenken, sondern auch Unglück schicken können [2]. Desshalb wollte man sie versöhnen, durch Gaben umstimmen. Auf naive Weise gab man seine Ansicht kund im Gebet. Die Form des Gebets ist bei Homer meist folgende. Es hebt an mit κλῦθι und der Anrufung der betreffenden Gottheit, dann gibt es den Grund an, aus dem auf Erhörung Anspruch gemacht wird, endlich folgt die Bitte selbst. Der Bittende beruft sich dabei gerne auf Antecedenzfälle, in welchen er die Gunst der Götter erfahren hat, oder rühmt seine eigenen Leistungen, Opfer und Gaben. Die

[1]) Il. VI, 92.

[2]) Il. XXIV, 527, die zwei Fässer an der Schwelle Kronion's.

Bitte geht gewöhnlich über die augenblickliche Veranlassung des Gebets nicht hinaus. Aber nicht immer gewähren die Götter die Bitten, sie schalten dabei durchaus nach eigener Willkür oder Laune. Verweigern sie das Begehrte, so geräth der Getäuschte in heftige Wuth und schilt die Götter mit bitteren Schmähreden. Von Dank- oder Lobgebeten finden wir bei Homer kaum vereinzelte Spuren. Sehr oft begegnen wir dem Eid, was uns schon aus früheren Beispielen bekannt ist. Homer kennt mehrere Arten von Opfern, eine systematische Eintheilung derselben ist ihm aber fremd. Trankopfer spendete man am Anfang und am Ende der Mahlzeit; sie begleiteten auch das Gebet, den Eid, die Abschliessung der Verträge. Bei den grossen Opfern ging eine Reinigung mit Wasser vorher. Dann schlachtete man Thiere, die man zum Theil mit Räucherwerk verbrannte, und deren Geruch den Göttern wohlgefällig war. Der ganze Opferritus war an bestimmte Regeln gebunden. Man opferte meist Rinder, aber auch Ziegen, Schafe, Schweine. Der Opferschmaus war ein sehr wesentlicher Theil des Cultusaktes. Mit dem Opfer verband man oft die Wahrsagerei aus dem Aufsteigen der Flamme und des Rauchs, wesshalb der Priester oft θυοσκόος hiess.

Die Mantik stand bei Homer sehr in dem Vordergrund. Er kannte die Orakel zu Dodona und das pythische zu Delphi. Gewöhnlich aber hatte der Wahrsager die Aufgabe, die sich darbietenden Zeichen (σήματα, τέρατα) zu deuten, besonders die Vögel, daher das Wort οἰωνός sogar für Zeichen überhaupt gebraucht wurde. Die Deutung dieser Zeichen war noch nicht an kunstgerechte Regeln gebunden, auch nicht allein den Sachverständigen überlassen; wer sie verstand, erklärte die bedeutungsvollen Erscheinungen, so Helena, Polydamas. Allerdings setzte man sich bisweilen nicht bloss über die Deutungen, sondern über die Zeichen selbst hinweg: so warnte Eurymachos davor, allen Vögeln zu trauen, die unter der Sonne fliegen, und Hektor sagte, um den Eindruck eines entmuthigenden Zeichens zu verwischen: εἷς οἰωνὸς ἄριστος· ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης [1]). Unter den Zeichen nun nennt Homer auch das Gerücht, Ὄσσα, als Boten des Zeus. Neben der Zeichendeutung räumt er auch der inneren Mantik einen Platz ein. So kommen Ahnungen, namentlich eine Art von Hellsehen beim Herannahen des Todes, bei Patroklos, Hektor u. A. vor. Auch in Träumen empfingen die Menschen Erscheinungen und Warnungen: so erschien Patroklos dem Achill, Athene der Nausikaa. Dass es unter den Träumen aber auch trügerische gab, beklagte Penelope in dem bekannten Gleich-

[1]) Od. II, 181; XV, 166; Il. XII, 243.

niss von den zwei Pforten, der elfenbeinernen und der hörnernen, aus welchen die Träume kämen[1]). Diese Unsicherheit lag aber nicht bloss in der Natur der Träume, sondern die Götter selbst schickten mitunter den Menschen täuschende Traumgesichte, wie Zeus dem Agamemnon. Die Kunst der Unterscheidung und der Deutung war auch hier, wie bei den Zeichen, Sache persönlicher Tüchtigkeit, nicht der Zunftbildung. So wurde die mantische Fertigkeit als eine besondere Begabung, z. B. an Kalchas, rühmend hervorgehoben. Nekromantie kommt selten vor, aber Od. XI geht Odysseus doch zu den Todten, um sie zu befragen.

Wir sahen schon, dass die göttliche Macht sich wohl oft helfend den Menschen kundgibt, sich aber auch nicht selten unheilvoll bethätigt. Hier waltet nun durchaus keine feststehende Norm, sondern reine Willkür: der Gedanke einer gerecht lohnenden und strafenden Weltregierung liegt Homer fern. Die Götter verblenden sogar die Menschen, verstricken sie ins Verderben, bethören sie, dass sie sündigen: Ate war die Tochter des Zeus[2]). Man hat geglaubt, dass Homer diese unheilvolle Wirkung speciell durch das Wort δαίμων andeute. Dies ist aber ohne Grund. Homer gebraucht δαίμων noch promiscue mit θεός; er kennt noch keine Dämonen als eine besondere Klasse von Wesen, und auch die Meinung, dass die Dämonen bei ihm besondere göttliche Wirkungen, abstrahirt von den göttlichen Personen, bezeichnen, lässt sich nicht erhärten. Ebenso gehen die Auffassungen der Anrede δαιμόνιε an Menschen, die oft vorkommt, noch auseinander: Manche fassen das Wort im Sinne von „göttlicher“, Andere von „unglücklicher“ auf.

Es versteht sich von selbst, dass das Wohlgefallen, die wechselnden Stimmungen und Privatinteressen solcher Götter, wie wir sie kennen lernten, nicht das höchste Gesetz in der Welt sein konnten. Neben oder über den Göttern steht darum bei Homer die Schicksalsmacht; ihr Verhältniss aber namentlich zu Zeus ist nichts weniger als klar. Eine derartige mehr objective Fassung der Weltregierung scheint sich schon in dem Bild der Wage zu bekunden, auf welcher Zeus zwei Loose gegen einander abwägt[3]): allein hier ist das Wägen doch wohl nur das Symbol des bereits gefassten Entschlusses. Anders verhält es sich mit dem Schicksal, bald als das zuertheilte Loos, bald als die zuertheilende Schicksalsmacht selbst vorgestellt. Homer gebraucht dafür gewöhnlich die Worte αἶσα und μοῖρα, die

---

[1]) Od. XIX, 560.
[2]) Od. IV, 261; Il. XIX, 270 u. ö.
[3]) Il. VIII, 69; XXII, 209.

er nicht personificirt: nur zweimal ist die Rede von Moiren oder Klothen [1]). Man hat die vielen Stellen, in welchen μοῖρα und αἶσα bei Homer vorkommen, schon öfter untersucht und ist dabei zu den verschiedensten Resultaten gelangt. Bald scheint das Schicksal mit Zeus und den Göttern eng verbunden, es heisst Διὸς αἶσα, μοῖρα θεῶν, es hat den Anschein, als sei das Verhängniss mit dem Willen des Zeus, dem Rathschluss der Götter, dem θέσφατον, vollkommen identisch; bald besteht zwischen beiden eine nicht zu leugnende Spannung. Es hat Forscher gegeben, die behaupteten, Zeus stehe über der Moira, manche Stellen belegen das Umgekehrte, und stellen Zeus selbst dar, wie er sich dem Verhängniss fügen muss. Im allgemeinen aber sorgen die Götter dafür, dass die Grenzen, welche die Moira gezogen hat, unverletzt bleiben [2]). Die Möglichkeit, diese Grenzen zu überschreiten, ist in abstracto da; sie wird durch den Ausdruck ὑπέρμορον bezeichnet. So hätte Zeus das Geschick seines Sohnes Sarpedon abwenden können [3]), dies wäre aber so bedenklich gewesen, dass er es nicht wagte. Man suche aber auch hier keine fertige Doctrin. Einerseits gilt das Schicksal als unvermeidlich, unentrinnbar. Anderseits verleiht die Annahme, dass etwas gegen das Geschick geschehen könne, der Erzählung Reiz und Interesse. Da wäre dies oder jenes, auch gegen das Verhängniss, eingetreten, hätte nicht in dem letzten Moment noch eine Gottheit eingegriffen: so lesen wir oft. Hie und da hat es sogar den Anschein, als wäre das ὑπέρμορον wirklich eingetroffen [4]); allein es ist misslich, poetische Ausdrücke in eine Doctrin umzugiessen. Man hat überhaupt den religiösen Werth der Schicksalslehre bei Homer oft stark übertrieben, z. B. wenn man in der Vorstellung von der Moira einen monotheistischen Zug entdeckte, wie Nägelsbach und Buchholz. Man hätte die Wahrnehmung machen können, dass bei der Moira nicht von einem einheitlichen Weltregiment, sondern von einem den Einzelnen treffenden Verhängniss, namentlich vom Todesloose, die Rede ist. So hat Homer gewiss die Moira weder erfunden, noch ausgebildet, um religiösen Bedürfnissen zu genügen. Ueberall kennt der Volksglaube Geister, welche den Geschicken des Einzelnen vorstehen; Homer wird diese Vorstellung wohl dem Volksglauben entnommen haben. Im Gegensatz zu den Göttern ist die Schicksalsmacht unpersönlich, blind, unparteiisch. Dass sie aber im wilden

---

[1]) Il. XXIV, 49; Od. VII, 197.
[2]) Il. XX, 302.
[3]) Il. XVI, 433.
[4]) Il. XVI, 780; Od. I, 33.

Aufruhr aller Instrumente gleichsam einen wohlthuenden, beruhigenden Rhythmus repräsentirt[1]), will mir nicht einleuchten; den gemüthlichen Bedürfnissen entspricht doch die Μοῖρα δυσώνυμος, ὀλοή, κραταιή, zu der man ebensowenig Vertrauen fassen als man von ihr Hilfe erwarten kann, durchaus nicht. Höchstens wirkt es beruhigend, zu wissen, dass jedem der Todestag bestimmt ist[2]).

Wenn der Mensch sich von höheren Mächten abhängig fühlte, wandte er sich nicht an die Moira, welche auch keinen Cultus genoss, sondern er bekannte seine Abhängigkeit von den Göttern: wie in den bekannten frommen Aussprüchen, die Sache liege in der Götter Schooss, und alle Menschen bedürfen der Götter[3]). Aus solchen Sprüchen folgere man aber nicht, dass eine innige Frömmigkeit die Grundstimmung der homerischen Helden gewesen wäre. Mit einer gewissen Scheu vor der höheren Macht, mit der Resignation des Schwächeren blickte der Mensch zu den Göttern empor; er hatte auch wenig Grund, auf ihre Huld fest zu bauen; desshalb sind die Beispiele wirklichen Gottvertrauens nur Ausnahmen. Solches Vertrauen erzeigten mitunter Hektor, Menelaos, Telemachos[4]); hingegen klagt Odysseus, Athene selbst habe ihn seinem Schicksal überlassen[5]). Wir können aber weder sagen, dass fromme Gefühle den homerischen Menschen Kraft verliehen und ihr geistiges Leben hoben, noch dass das Verhältniss zu den Göttern die Hauptsache im Leben bildete. Wohl wurde die gänzliche Abwesenheit aller Scheu vor den Göttern, wie sie die Kyklopen an den Tag legten, als eine widrige Erscheinung betrachtet[6]), aber das Verhältniss zu den Göttern war überall zu äusserlich, um wirklich von geistiger Bedeutung zu sein. Wenn wir aber diesen niedern Standpunkt der Frömmigkeit und der Götter bei Homer constatiren, müssen wir betonen, dass der Dichter diese Mängel nicht fühlte, weil er an die Götterwelt nur bescheidene Ansprüche stellte. Die homerischen Menschen bedurften ihrer Götter und erwarteten deren mächtige Hilfe, sie standen ihnen aber nicht mit einem unbefriedigten Sehnen und ungelösten Fragen gegenüber. Dies erklärt die geistige Ruhe, welche uns aus den homerischen Epen entgegenweht. Die geistigen Bedürfnisse waren noch nicht erwacht, der innere Zwiespalt noch

[1]) So K. Lehrs, Zeus und die Moira (Pop. Aufs.).
[2]) Il. VI, 487; Od. X, 174.
[3]) θεῶν ἐν γούνασι κεῖται Il. XX, 435; πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι Od. III. 48, cf. Od. XVII, 601 u. a.
[4]) Il. VIII, 526; XVII, 561.
[5]) Od. XIII, 318.
[6]) Od. IX, 275.

nicht geboren, desshalb fühlte man die Unzulänglichkeit der „seligen Götter“ noch nicht.

Mit den homerischen Realien, namentlich mit der Psychologie, haben wir hier nichts zu schaffen; allein die Vorstellung vom Tode müssen wir etwas näher beleuchten. Der Tod warf bei Homer seinen düsteren Schatten auf das Leben. Das ist am Ende der Hauptunterschied zwischen den seligen, unsterblichen Göttern und den Menschen, dass die letzteren sterben (δειλοὶ βροτοί, βροτοὶ καμόντες), und ihre Geschlechter wie das Laub der Bäume abwechseln [1]).

Die Vorstellungen über das Jenseits und über den Zustand nach dem Tode sind bei Homer mannigfaltig. Man muss die einzelnen Gedanken reinlich unterscheiden, und nicht mit Nägelsbach versuchen, eine pragmatische Entwickelung dieses Glaubens aufzufinden, oder gar die verschiedenen Localitäten, welche Homer als Aufenthaltsorte der Todten nennt, in Zusammenhang zu einander zu bringen. Zuerst nennen wir den Tartaros, wo Kronos und die Titanen als „untere Götter“ hausen; dann: Hades' Wohnung oder Reich, die gewöhnliche Bezeichnung für die Unterwelt. Mehrere haben dieses Todtenreich nicht unterirdisch, sondern im fernen Westen, jenseits des Okeanos, gesucht; in der Odyssee aber wird öfter mit deutlichen Worten der Hades unter die Erde gestellt. Endlich, ganz ohne Zusammenhang mit diesen Vorstellungen, gibt Homer eine Beschreibung der elyseischen Gefilde, der Inseln der Seligen, in welchen Welcker u. A. die Insel der Phäaken erkannt zu haben meinten. Es ist deutlich, dass diese verschiedenen Vorstellungen nicht mit einander combinirt werden dürfen, sondern von verschiedener Herkunft sind und auf verschiedenen Wegen in die homerische Dichtung hineingekommen sind. Leider fehlen uns die Mittel, deren Ursprung aufzufinden; wir können einstweilen nur die zum Theil einander widersprechenden Gedanken neben einander stellen.

Die Ilias erwähnt das Jenseits ziemlich häufig, aber doch nur gelegentlich; in der Odyssee kommen drei absichtliche Beschreibungen vor, einmal der elyseischen Gefilde, dann der Hadesfahrt des Odysseus, endlich der Ankunft der Seelen der Freier in der Unterwelt [2]). Die Vorstellungen in diesen verschiedenen Stücken stimmen oft nicht untereinander. So galt im allgemeinen das Begräbniss als

---

[1]) Il. VI, 146; XVII, 446; XIX, 302 (das Weinen um Patroklos); XXIV, 526 ff.; Od. III, 209; XX, 18 u. ö.

[2]) Od. IV, 563—569; XI; XXIV, 1—204.

die Bedingung, um über den Strom in Hades' Wohnung zur Ruhe zu gelangen, da sonst die Geister den Unbegrabenen wegscheuchten; aber Amphimedon und die Freier mischten sich schon unter die Schaaren der Todten und unterredeten sich mit Agamemnon, obgleich ihre Leichname noch unbegraben in Odysseus' Palast lagen. Die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode ist eine trostlose. Der eigentliche Mensch ist der Körper: liegt dieser entseelt da, so bleibt nur ein Schattenbild übrig, das in der Unterwelt ein nichtiges und bewusstloses Dasein fristet, wofür die Namen σκιαί ἀφραδέες, εἴδωλα in Gebrauch sind. Achill wäre lieber ein Tagelöhner auf Erden, als Herrscher über alle Todten. Nur ein Zauber, durch das Blut, kann den Todten für eine Weile das Bewusstsein zurückgeben. Tiresias, den Odysseus in der Unterwelt besonders befragen will, hatte seinen Geist behalten; dies wird aber ausdrücklich als eine Ausnahme hingestellt. So ist es in der ersten Nekyia; in der zweiten verhält es sich anders. Wohl ist die Asphodeloswiese, wohin Hermes ψυχοπομπός die Schaar der Freier führt wie einen Schwarm von Fledermäusen, nicht gerade ein fröhlicher Ort, aber die Schatten, die dort wohnen, wie Agamemnon, haben doch ihr Bewusstsein und die Erinnerung an ihre Vergangenheit bewahrt.

Neben dieser Vorstellung, dass das Leben in der Unterwelt nur eine äusserst abgeblasste Fortsetzung des diesseitigen Lebens, eine Schattenexistenz sei, steht die andere, nach welcher eine strafende Gerechtigkeit in der Unterwelt waltet. Darauf bezieht sich schon die Erinys (oder Erinyes), die neben Hades und Persephone vorkommt. Bezüglich dieser Erinys ist die Vorstellung eine doppelte: einmal ist sie, wie Ate, eine zur Sünde verlockende und in sie verstrickende Macht, gewöhnlich aber straft sie in der Unterwelt die Sünde, und ganz besonders den Meineid[1]). Der Gedanke einer strafenden Gerechtigkeit ist eigenthümlich entwickelt in einem Stück, das der Nekyia angehängt ist, augenscheinlich aber einen anderen Geist athmet. Es zeigt uns in Hades' Reich Minos, der Gericht hält unter den Todten; Orion beschäftigt sich mit der Jagd; Tityos, Tantalos, Sisyphos leiden die bekannten Qualen; endlich spricht Herakles dem Odysseus von seiner eigenen Hadesfahrt. Hier sind wohl drei Gruppen zu unterscheiden: Minos und Orion setzen im Hades ihre irdische Beschäftigung fort; Tityos, Tantalos, Sisyphos werden für ihre schweren Vergehen gestraft; hier ist der Anfang der Beschreibung einer Hölle. Die dritte Gruppe bildet Herakles allein: er wohnt nicht im Todtenreich, er erfreut sich eines seligen Lebens unter den

[1]) Il. III, 279; IX, 571; XIX, 260.

Göttern, nur sein Gebilde erscheint im Hades, als desjenigen, der unter seinen Arbeiten auch die Entführung des Höllenhundes zählt, der also die unbezwingliche Wohnung überwunden hat. Ob wirklich das ganze Stück Od. XI, 566—631 eine orphische Interpolation ist, wie geistreich behauptet worden ist [1]), lassen wir dahingestellt, jedenfalls gehören diese Vorstellungen einem anderen Gedankenkreise an, als die des vorhergehenden Stücks. Dasselbe gilt von der Beschreibung der elyseischen Flur, Od. IV, 563—569. Dort umwehen herrliche Lüfte jenseits des Okeanos im Westen die Seligen, dort weilt Rhadamanthys, und dorthin wird auch Menelaos kommen, weil er Helena's Gatte und also ein Eidam ist des Zeus.

§ 97. Hesiod.

Litteratur. Eine Reihe interessanter Abhandlungen enthält G. F. Schoemann, Opuscula Academica II, Mythologica et Hesiodea (1857).

Neben Homer ragt aus dem Alterthum der Name Hesiod's hervor. Auch hier lassen wir die kritischen Fragen über die Composition seiner Gedichte bei Seite. Wir müssen das Wichtigste aus seinen „Werken und Tagen" (ἔργα καὶ ἡμέραι) und aus seiner Theogonie mittheilen. Ausser diesen zwei Hauptwerken trägt noch ein Gedicht, der Schild des Herakles, Hesiod's Namen; es ist aber für uns von wenig Bedeutung. Bedauernswerth dagegen ist der Verlust der Eoeën, worin die Mythen der Liebschaften der Götter mit sterblichen Frauen und die Söhne aus diesen Verbindungen als Stammherrn berühmter Familien aufgezählt wurden.

Die „Werke und Tage" versetzen uns nicht in eine Götter- oder Heroenwelt, sondern mitten in die persönlichen Verhältnisse des Dichters. Hesiod aus Askra in Böotien war in einem Rechtsstreit durch seinen Bruder Perses übervortheilt und durch ungerechte Grossen unterdrückt worden. Sowohl dem Bruder als diesen Fürsten theilt er nun Ermahnungen, manchmal in parabolischer Form, aus. Darin sind zwei Mythen eingeflochten, die vielleicht dem ursprünglichen Plan des Gedichts fremd waren, jedenfalls ziemlich locker damit zusammenhängen. Der erste ist die Geschichte von Prometheus und Pandora. Prometheus schenkte der Menschheit das wohlthätige Feuer, das er ἐν κοίλῳ νάρθηκι entwendet hatte; als heilloses Gegengeschenk gab Zeus der Menschheit das Weib mit seinen verlockenden Reizen. Prometheus warnte noch vor dieser gefährlichen Gottesgabe, aber Epimetheus nahm die Pandora auf, welche

[2]) Diese Meinung hat U. von Wilamowitz-Moellendorff, Homerische Untersuchungen (1884), in einem interessanten Excurs verfochten.

sofort ein Fässchen öffnete, aus welchem aller Jammer sich über die Erde ergoss; nur die Hoffnung blieb darin und wurde also der Menschheit bewahrt. Die Theogonie hat denselben Mythus, aber in etwas anderer Fassung. Das Fässchen der Pandora fehlt; dagegen wird noch stärker betont, wie verhängnissvoll das Weib für die Menschheit ist. Der Streit zwischen Zeus und Prometheus ist nach Mekone verlegt, wo der Titane den Gott mit dem Opfer betrogen hatte. Er machte nämlich zwei Theile, den einen von den Fleischstücken, den anderen von den Gebeinen, die er aber oben mit dem Fett bedeckte. Zeus wählte den letzteren Theil, vorsätzlich, wie ein vielleicht späterer Zusatz sagt, und ergrimmte heftig gegen Prometheus [1]).

Der zweite Mythus in den „Werken und Tagen" ist der der fünf aufeinander folgenden Weltalter. Im goldenen Zeitalter lebten die Menschen, unter Kronos, ohne Sorgen und Mühen, den Göttern gleich; nach einem glücklichen Leben war ihr Ende eher ein Einschlafen als ein Sterben; nach ihrem Tod wurden sie zu Dämonen, die als Wächter des Zeus der Menschen Handel und Wandel durchschauen, Reichthum austheilen, den Tugendhaften Segen bescheren. Die Dämonen werden hier, zum ersten Male in der griechischen Litteratur, als eine besondere Klasse von Wesen genannt. Nach dem goldenen Geschlecht schufen die Olympier das silberne; die Menschen lebten wohl 100 Jahre lang als Kinder, glücklich aber ohne Einsicht, dann kehrten sie sich in Uebermuth (ὕβρις) gegen einander und ehrten die Götter nicht, darum raffte sie Zeus hinweg. Auch sie sind selige Unterirdische geworden und empfangen Ehren, aber weniger als die Dämonen des früheren Geschlechts. Dann kam die kupferne Zeit: die Menschen waren furchtbar und kriegerisch, nährten sich von thierischer Nahrung und rieben sich in Kämpfen auf, um schliesslich ruhmlos zum Hades zu fahren. Das vierte Geschlecht war das der Heroen, der Göttersöhne, die bei Theben und Troja Ruhm erworben haben. Dort waren sie früh gefallen, aber Zeus hat sie in die seligen Inseln versetzt, ferne, wo der Okeanos strömt. Dort schenken ihnen Aecker und Bäume dreimal jährlich ihre Früchte, und sie führen ein herrliches Leben. Auch dieses Geschlecht lebt also nicht mehr auf Erden; der Dichter steht im fünften Geschlecht; es ist die eiserne Zeit, in welcher Kummer und Sorge das allgemeine Loos sind und die Götter den Menschen immer neues Elend zuschicken. Wohl sind auch in dieser schlimmen Zeit

[1]) C. M. Francken, Prometheus und Pandora (1864), gibt eine sorgfältige Vergleichung der verschiedenen Gestalten dieses Mythus.

noch Gut und Uebel gemischt, aber es droht eine immer düsterere Zukunft: der Tag wird kommen, wo alle Bande reissen, und das Götterpaar Αἰδώς und Νέμεσις die Erde für immer verlassen werden. Es ist deutlich, dass das vierte Weltalter nicht in das Schema passt, sondern als ein fremder Bestandtheil hinzugekommen ist.

In mehrfacher Hinsicht sind diese beiden Mythen merkwürdig. Sie sind für die Mythenvergleichung nicht ohne Bedeutung; besonders aber fällt die lehrhafte Anwendung ins Auge, um deretwillen der Dichter sie erzählt. Hesiod hat diese Mythen zu sittlichen Allegorien verwendet, sie zu Trägern einer pessimistischen Lebensanschauung gemacht. Viele Uebel umfangen den Menschen, in der Welt ist ein stetiger Rückgang zum Schlimmeren wahrzunehmen. Das Leben lächelt diesem Dichter nicht zu, er findet darin nur Mühe und Arbeit; die Tugend, die uns zur Pflicht gemacht wird, ist schwer. Wohl gibt es eine sittliche Weltordnung, aber die Meisten übertreten sie, und überall sieht uns das Auge des Zeus.

Auch in den anderen Theilen des Gedichts spricht eine ernste aber harte Gesinnung. Es ist eine Art Bauernkalender mit Vorschriften für den Ackerbau und für die Schifffahrt, die zwei Beschäftigungen des böotischen Landvolks. Bauern und Seeleute fühlen gewöhnlich ihre Abhängigkeit von den Göttern am tiefsten; so ermahnt Hesiod den Seemann, Zeus und Poseidon zu ehren, und den Bauern, der seinen Acker bestellt, das Gebet an den chthonischen Zeus und an Demeter nicht zu versäumen. Der Dichter ertheilt allerlei Ermahnungen, er macht sich zum Organ der populären Weisheit, welche die Erfahrung lehrt, und schärft besonders ein, dass man sich doch vor Uebertretung der verschiedenen ceremoniellen Bestimmungen hüte. Sowohl für die Volkssitte als für die populäre Moral liefert also dieses Gedicht werthvolle Beiträge. Hesiod kennt und empfiehlt die für die Bestellung des Ackers wie für die Seefahrt günstigen Zeiten. Er warnt vor allerlei Versäumnissen: man opfere den Göttern nicht mit ungewaschenen Händen, man schneide sich beim Opfer die Nägel nicht und dergleichen. Seine Moral ist etwas kleinlich und durchweg eigennützig. Sie schreibt vor, gute Nachbarschaft zu unterhalten, seine ganze Habe nicht auf einem einzigen Kahn zu wagen, zu leihen mit der Aussicht auf Vergeltung, aber doch nicht unbarmherzig zu sein. Die Lichtpunkte dieser Moral sind Achtung vor der Arbeit und Ehrfurcht vor den göttlichen Ordnungen. So gibt uns Hesiod, was bei Homer ganz fehlt, einen, wenn auch oberflächlichen, Blick in die sittlichen Anschauungen und Bräuche des Volks.

Wir gehen jetzt zur Theogonie über, die ebenfalls, wie die „Werke und Tage" mit einer Anrufung der Musen anfängt, in deren helikonischem Heiligthum der Dichter wahrscheinlich mit hieratischen Ueberlieferungen bekannt wurde. Auch dieses Gedicht ist nicht aus einem Stück. Beleuchten wir zuerst das System, um dann noch die Aufmerksamkeit auf einzelne Mythen zu lenken. Hesiod's Theogonie ist zugleich eine Kosmogonie, seine Götter sind die Grundkräfte der Welt, Naturwesen, manche sogar blosse Abstractionen, viel weniger plastisch personificirt als bei Homer. An den Anfang stellt er nicht, wie Homer, den alten Okeanos, sondern vier ursprüngliche Wesen: Chaos, Gaia, Tartaros, Eros. Von diesen wird nur Gaia ganz als kosmogonisches Princip verwerthet. Chaos bringt eine Menge abstracter Wesen hervor: Erebos, Nux, Thanatos, Hypnos, Oneiroi, die Keren, Eris u. a. Homer bringt die meisten dieser Wesen mit Zeus in Verbindung: Zeus beschert die Träume, Zeus schickt die Ate; bei Hesiod bilden sie eine Klasse für sich. Noch mehr isolirt steht unter den vier Grundwesen Eros, dem Hesiod keine Nachkommenschaft gibt, und den er nicht weiter berücksichtigt. Man muss also die Anhaltspunkte für diese Vorstellung anderwärts suchen, etwa im Cultus des Eros, im böotischen Thespis unweit Askra, oder in anderen Kosmogonien. Die Hauptfrage aber, ob Hesiod unter Eros eine geistige Macht oder bloss die animale Zeugungskraft verstanden habe, wird wohl unentschieden bleiben.

Die Hauptgestalt in der Theogonie ist Gaia. Aus ihr allein gehen Uranos, die Berge und Pontos hervor. Aus ihren drei Verbindungen, mit Tartaros, mit Pontos, mit Uranos stammen eine grosse Menge von Wesen. Mit Tartaros zeugt Gaia Typhoeus, das Ungeheuer, das durch Zeus erschlagen wurde. Durch Pontos wird sie Mutter von Thaumas, Phorkys, Keto, Eurybia, aus welchen eine ganze Reihe von Ungeheuern: die Harpyien, die Gorgonen, Chimaera, Sphinx, Kerberos u. a. stammen. Alle diese Genealogien bleiben aber etwas im Schatten: den Hauptstamm bilden die Nachkommen von Uranos und Gaia. Ihr Geschlecht sind die Titanen, von denen wir bloss nennen Kronos, δεινότατος παίδων, und Rhea, deren Kinder sind Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon, Zeus. Zeus ist also nicht der älteste, sondern der jüngste der Kroniden. Das Hauptinteresse in der Theogonie bildet der Sieg des Zeus über die Titanen. Früher sah man oft in diesem Kampf ein Stück Cultusgeschichte: der Verehrung des Zeus sei eine Kronos- und dieser eine Uranosreligion vorhergegangen. Allein hiervon lassen sich keine Spuren nachweisen, und seit Buttmann und Welcker ist diese Meinung fast all-

gemein aufgegeben. Die Behauptung WELCKER's, der Hauptgott sei immer älter als seine Genealogie, bleibt wahr, auch wenn man ihm nicht darin beistimmt, dass der ganze Kronos nur eine Abstraction aus dem Namen Kronion gewesen wäre. Kronos war gewiss ein alter Gott, die systematisirende Genealogie hat aber erst sein Verhältniss zu Zeus erfunden. Die Titanomachie ist ebenso wenig ein Stück alter Cultusgeschichte, als der Mythus der Weltalter eine halb verwischte Völkertafel, die auf verschollene Völkerschaften Griechenlands anspielt, wie C. F. HERMANN und noch PRELLER vermuthet haben. Wohl aber liegt in diesem Mythus, was bei Homer kaum angedeutet ist, der Gegensatz zwischen den alten und den neuen Göttern, deren erstere die rohen Naturkräfte, und letztere die geistige Harmonie repräsentiren. Das alte Titanengeschlecht kann aber nicht ganz beseitigt werden, denn es ist auch Träger der ewigen Satzungen, auf welchen der Bestand der Welt und der Rhythmus des Zeitenlaufs beruht. Darum verbindet sich Zeus mit den Titanenweibern Themis und Mnemosyne, und zeugt mit ihnen die Horen, die Moiren und die Musen. Zeus hatte sogar den Sieg über die Titanen nicht allein erringen können: die Riesenkraft des Hekatoncheiren musste ihm dazu verhelfen. Die Titanen wurden nun in den Tartaros geworfen: es stand aber gegen Zeus ein neuer Gegner in Typhoeus auf, den er aber ebenfalls besiegte. Man hat den Naturereignissen nachgespürt, welche in diesen Kämpfen mythisch beschrieben werden: Erderschütterungen und vulkanische Eruptionen. Deutlich ist nur, dass die Erdentsprossenen der himmlischen Macht immer unterliegen. Hesiod kennt die Dublette der Titanomachie nicht: die Gigantomachie; die plastische Kunst hat aber oft dargestellt, wie die Giganten von Herakles, von Athene oder von Apollo besiegt wurden. Wohl nennt Hesiod die Giganten selbst als aus dem Samen des Uranos entsprossen.

Die Theogonie enthält noch mehrere interessante Mythen, wie die von der Entmannung des Uranos durch Kronos und von der Geburt Aphrodite's aus dem ins Meer gefallenen Phallos, vom Styx, dessen Wasser selbst den eidbrüchigen Göttern verhängnissvoll ist, u. a. Nicht immer stimmt der eine Theil zum andern. Am klarsten geht dies aus der Episode hervor, in welcher Hekate als die gewaltigste Gottheit, deren Macht auch über die Geschicke der Menschen grenzenlos ist, gefeiert wird. Es ist deutlich, dass diese Vorstellung einem örtlichen Cultuskreise entlehnt ist; sie steht in der Theogonie ganz isolirt da.

§ 98. Die alte Naturphilosophie.

Litteratur. H. Ritter et L. Preller, Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta (zuerst 1838, seitdem vielfach neu herausgegeben), eine unentbehrliche Sammlung der classischen Stellen. Das beste Handbuch ist das von Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I Das Alterthum (6. Aufl. von Max Heinze, 1880), wo man auch die umfangreiche Litteratur verzeichnet findet. Classischen Werth hat das grosse Werk von Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt (zuerst in 3 Bänden, 1844—52; jetzt der I. und II. 1 Band in 4., die anderen in 3. Aufl.). A. W. Benn, The Greek philosophers (2 vol. 1882), ist trotz manchen anfechtbaren Behauptungen wichtig, weil es die culturgeschichtlichen Momente der griechischen Philosophie in den Vordergrund rückt.

Die vorsokratische Philosophie ist schon oft, sowohl in allgemeinen Uebersichten als in Monographien, behandelt worden; dem Bedürfniss nach einer klaren Einsicht in diese ältesten Versuche philosophischer Systeme kann man desshalb so schwer genügen, weil wir von den betreffenden Denkern nur kurze Fragmente besitzen und vielfach auf spätere Berichte angewiesen sind. Wir haben hier nicht die vielen Räthsel zu behandeln, welche aus diesem Stand der Forschung nothwendig hervorgehen, auch nicht die Lösungsversuche zu würdigen, sondern bloss, so weit es möglich ist, die Bedeutung dieser philosophischen Systeme für die Religion zu beleuchten.

Man hat diese ältesten Philosophen allzu oft als reine Denker dargestellt und den Zusammenhang ihrer Lehren mit der Religion übersehen. Und doch hatte die Naturphilosophie mit Theogonien, wie die Hesiod's, sehr wesentliche Berührungspunkte, und behielt das Denken in dieser Periode durchweg Fühlung wie mit dem Leben überhaupt, so auch mit der religiösen Entwickelung. Zum Theil erstrebte diese alte Philosophie Lebensweisheit, wie sie in den klugen Sprüchen der sog. 7 Weisen vorliegt; zum Theil richtete sie sich auf das öffentliche Leben, wie bei den alten Gesetzgebern, Solon, u. a.; zum Theil suchte sie nach Welterklärung. Aber auch wo sie das Letztere that, trennte sie keine Kluft von der mehr poetischen Theogonie: sie war gleichsam „eine Umsetzung der letzteren in eine mehr verständliche Form“ (Petersen), eine „epische Gedankendichtung“ (Carrière). Freilich mussten die Theogonien ihre Gestalten mehr oder weniger mythisch personificiren, während die Naturphilosophie es mit unpersönlichen Principien, Naturkräften oder Elementen zu thun hatte. Dass dieses aber keine gottlose oder der Religion feindliche Stellung bedingte, können wir einem dem Thales zugeschriebenen Spruche entnehmen, πάντα πλήρη θεῶν; allerdings fehlen uns die Anhaltspunkte, um den Sinn dieses Satzes bei Thales näher zu bestimmen.

Wahrscheinlich würden wir den Zusammenhang zwischen den mythischen und den philosophischen Kosmogonien besser beurtheilen können, wenn uns mehr bekannt wäre von einem Manne, dessen Gestalt fast ganz in Dunkel gehüllt ist: Pherekydes von Syros. Selbst seine Lebenszeit ist unsicher; von seinem Werk, πεντέμυχος, besitzen wir nur wenige Fragmente [1]. Die Alten erwähnen ihn wohl neben Thales, zählen ihn aber mehr zu den Poeten als zu den Philosophen. Namentlich wäre es wichtig über die historischen Beziehungen des Pherekydes Näheres zu erfahren. Hier taucht die Frage wieder auf nach möglichen Einwirkungen orientalischer Gedanken. Die alten Naturphilosophen lebten in den ionischen Städten Klein-Asiens, Pherekydes auf einer der Inseln: die Möglichkeit orientalischer Einflüsse lässt sich also nicht leugnen. Es mag wenig bedeuten, dass Suidas eine Tradition mittheilt, nach welcher Pherekydes aus phönicischen Schriften geschöpft hätte: wichtiger wäre, wenn man wirklich mit Recht den Charakter der semitischen Kosmogonien bei Pherekydes zurückfinden könnte, wie Lenormant es versucht hat. Auf der anderen Seite hat Pherekydes mehrere Gedanken mit den Orphikern und mit Pythagoras gemein, u. a. die Lehre von der Seelenwanderung. Die historischen Beziehungen sind freilich problematisch; Alles lässt uns aber in Pherekydes einen Mann vermuthen, in dessen Speculation allerlei Fäden zusammenliefen. Die drei Grundprincipien nannte er Zeus (Zes), Chronos, Chthonia; von ihnen leitete er die Naturelemente ab, die Welt ist aber erst durch den kosmogonischen Streit zwischen Zeus und Ophioneus entstanden. Aristoteles betont, dass Pherekydes Alles aus Zeus entstehen liess, also an den Anfang die gute Macht als den Ursprung aller Dinge stellte. Auch orphische Gedichte, die wir später behandeln werden, nennen Zeus Anfang und Ende aller Dinge.

Gleichzeitig mit, oder vielleicht noch vor Pherekydes, lebten die ältesten ionischen Naturphilosophen: Thales, Anaximander, Anaximenes. Sie suchten eine Erklärung nicht für die einzelnen Erscheinungen, wie sie sich in ihrer Vielheit dem Beobachter darbieten, sondern für die Welt als Ganzes, deren Einheit ihnen a priori feststand. Die Natur, über welche sie philosophirten, war also gewissermaassen schon eine „Natur aus zweiter Hand“; sie betrachteten von vorne herein die φύσις als κόσμος. Diese Einheit nun suchten sie auf ein Princip (ἀρχή, Anaximander) zurückzuführen: Thales liess Alles aus dem Wasser entstehen, Anaximander stellte an den Anfang das

[1] Man findet sie bei F. Lenormant, Les origines de l'histoire, I (Appendice III).

ἄπειρον, dessen Begriff wir wohl kaum genau mehr bestimmen können. Den Werth dieser Gedanken für die Entwickelung der Begriffe lassen wir dahingestellt; nur müssen wir bemerken, dass wir hier nicht so weit von der Mythologie entfernt sind, als es vielleicht scheint. Auch die mythischen Kosmogonien der Semiten wie der Griechen stellten an den Anfang das Wasser oder eine Art von Chaos. Es ist sehr möglich, dass die physischen Naturerklärungen und die mythischen Kosmogonien denselben Ausgangspunkt hatten, oder dass die ersteren in den letzteren wurzelten.

Ebenfalls in Ionien lebte Heraklit von Ephesus, ὁ σκοτεινός, wie ihn schon das Alterthum nannte. Für uns, die wir nur abgerissene Sätze von ihm besitzen, ist er erst recht der dunkle. Er führte die Welt auf das Feuer als Princip zurück; manche seiner neueren Erklärer betrachten dieses Feuer einfach als das physische Element, andere fassen es symbolisch auf. Ihren Ausgangspunkt scheint Heraklit's Philosophie genommen zu haben im Fluss aller Dinge, in den vielen Gegensätzen, in welchen er dennoch die Harmonie der Welt zu erkennen bestrebt war. Für dieses einheitliche Weltprincip hat er zuerst das Wort Logos gebraucht und ist also der Vater einer für die religiöse Entwickelung hoch bedeutsamen Lehre geworden. Gewiss ist, dass Plato von Heraklit Manches entlehnt hat, und dass die Stoa auf ihn zurückgreift, dass dieser Philosoph also auf das religiöse Denken überhaupt anregend gewirkt hat. Es frägt sich aber, ob er auch nicht direkt zur Religion Stellung genommen hat. Einige seiner Aussagen zeigen deutlich, dass Heraklit, wie den vulgären Meinungen überhaupt, so auch den religiösen Ansichten der Menge mit Verachtung den Rücken kehrte. Er tadelte Homer und Hesiod, er protestirte gegen die Götterbilder; sogar über die Reinigungen, die man vom Opfer erwartete, äusserte er sich höhnisch. Das beweist aber nicht, dass er sich von der Religion ganz abwandte. Neuerdings hat E. Pfleiderer [1]) den Beweis zu führen versucht, dass Heraklit in seiner Philosophie vom Grundgedanken der Mysterien abhängig war: nämlich vom Gedanken des Kreislaufs oder sogar der Identität von Leben und Tod. Das geistreiche Buch hat Wenige überzeugt; es ist allzu deutlich, dass die Construction der heraklitischen Gedanken rein hypothetisch ist, und dass der Verfasser die sog. negativen Elemente in Heraklit's System, d. i. die Lehren vom Fluss und vom Gegensatz, viel zu gering anschlägt. Dennoch bleibt

---

[1]) E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee (1886).

es wahrscheinlich, dass die Gedankenwelt Heraklit's mit der mystischen Religion, vielleicht der orphischen Kreise, in historischem Zusammenhang stand.

Wenn man den historischen Ursprung vieler Gedanken und Begriffe bei allen möglichen orientalischen Völkern (Gladisch), oder bei den Persern und Aegyptern (E. Röth), oder bei den Indern (v. Schröder) gesucht hat, so hat man dabei unter den alten Philosophen besonders an Pythagoras gedacht. Schon Herodot hat die pythagoräischen Reinigungen und die Lehre von der Seelenwanderung aus Aegypten hergeleitet[1]). Die Legende, schon im Alterthum, liess den Pythagoras auf weiten Reisen seine Weisheit sammeln. Es lässt sich nicht leugnen, dass in diesen Reisen nichts Unwahrscheinliches liegt, und dass es durchaus zulässig ist, aegyptischen oder vorderasiatischen Ideen und Religionsanschauungen einen Einfluss auf den Philosophen von Samos im 6. Jahrhundert einzuräumen. Allein mit wissenschaftlicher Schärfe kann man diesen Einfluss auf die Bildung von Pythagoras' System nicht nachweisen. Wir besitzen von Pythagoras selbst nichts mehr; das ihm zugeschriebene sogenannte carmen aureum rührt gewiss nicht von ihm her, obgleich es wohl ziemlich alt ist. Auf die Zeit von Sokrates und Plato, in welcher bedeutende Pythagoräer wie Philolaos, Simmias, Kebes blühten, hat diese Richtung mächtig eingewirkt; übrigens kennen wir sie ausschliesslich aus einer reichen, aber sehr jungen Ueberlieferung, die bis in die Zeit des Neoplatonismus hinab sich fortpflanzte. Die Bedeutung des Pythagoras war nach mehreren Richtungen hin eine grosse. Sowohl für die wissenschaftliche Welterklärung, für die Mathematik, als auch für die Politik und für die Ethik hat er Wichtiges geleistet. Welches Band aber die Thätigkeit auf diesen verschiedenen Gebieten vereinigte, können wir nicht mehr entdecken: nur lässt sich vermuthen, dass es in ethischen Gedanken lag, und dass die sittliche Hebung des Volks der Hauptzweck des Philosophen war. Jedenfalls war Pythagoras der erste Philosoph, von dem wir wissen, dass er einen Verein, eine Art religiöser Gemeinschaft gestiftet hat. Dieser Bund hat in der Stadt Kroton in Gross-Griechenland, wo Pythagoras wirkte, eine grosse politische und historische Rolle gespielt. Im Kreise der Pythagoräer hielt man streng auf Gesetz und Regel, schärfte die sittlichen Ordnungen, die Unterordnung der Individuen unter die Gemeinschaft ein, pflegte den Körper in Reinheit und Zucht und legte auf gymnastische wie auf asketische Uebungen grossen Werth.

[1]) II, 81, 123.

In diesen Zügen fand ZELLER die Hauptmerkmale des dorischen Charakters. Die Sage, die wohl nur auf einer phantastischen Deutung des Namens Pythagoras beruhte, macht den Philosophen zum Sohn Apollo's, und mit dem (lykischen oder dorischen) Apollocult stand der Pythagoräismus, der sich in den dorischen Colonien Gross-Griechenlands verbreitete, in Zusammenhang. Mit mehr Bestimmtheit als über diese immerhin etwas unsicheren Beziehungen können wir über das ethische Grunddogma des Pythagoras, die Lehre von der Seelenwanderung, sprechen. Nach dieser Lehre ist die Seele mit dem Körper nur eine Zeitlang und zur Strafe verbunden, sie haust im Körper als in einem Kerker oder Grabe, erst mit der Lösung dieser Fesseln wird die Seele wieder zum „unsterblichen Gott“, wie es im carmen aureum heisst. Diese Befreiung muss der Mensch vorbereiten und bewirken durch Reinigungen, Weihen, asketische Uebungen. Im einzelnen wissen wir nicht eben viel von den Regeln und Ceremonien der Pythagoräer, die mit den später zu nennenden Orphikern sich nicht bloss vielfach berührten, sondern sogar zusammenfielen.

Mit der eleatischen Schule trat das philosophische Denken in ein neues Stadium: wenigstens haben wir hier zum ersten Male ein abgerundetes philosophisches System vor uns. Dieses System, wie namentlich Parmenides es entwickelte, scheint mit der Religion wenig Fühlung gehabt zu haben. Aber der Stifter der Schule, Xenophanes, hatte zu den herrschenden religiösen Vorstellungen eine entschiedene und zwar sehr negative Stellung genommen. Er protestirte gegen die ἀθεμίστια ἔργα, Stehlen, Huren, Betrügen, welche Homer und Hesiod den Göttern andichteten. Sogar streckte sich seine Opposition noch weiter aus, und erklärte er sich dagegen, dass man den Göttern menschliche Gestalt (δέμας) und menschliche Vernunft (νόημα) zuschrieb. Solches verhinderte ihn aber nicht, vom Sehn, Verstehen, Hören der Gottheit zu reden: οὗλος ὁρᾷ, οὗλος δὲ νοεῖ, οὗλος δὲ τ'ἀκούει. Aber er verspottete die Menschen, welche die Götter nach ihrem Gleichniss bildeten: hätten Rinder oder Pferde Hände, sie würden die Götter als Rinder oder Pferde darstellen. Wie viel Gewicht in diesem Zusammenhang die bekannte monotheistische Aussage hat, εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, lässt sich nicht leicht bestimmen; jedenfalls wohl weniger, als man ihr gewöhnlich zuerkennt.

Empedokles von Agrigent schrieb sowohl περὶ φύσεως als καθαρμοί: er war einerseits Philosoph und speculirte über den Bau der Welt, anderseits Priester, Zauberer, trieb magische Künste und

verlieh mystische Weihen. So reiste er in Sicilien und Süd-Italien herum, als Arzt und Wunderthäter, der magische Kräfte besass und sühnende Ceremonien verrichtete. Er lehrte die Seelenwanderung und beschrieb lebhaft das Leiden der Seele, welche um ihrer Sünden willen Strafe erleidet und der Reinigung bedarf, um zu den Göttern zurückzukehren. Vielleicht war er in manchen Stücken von den Orphikern abhängig [1]). Er legte grossen Nachdruck auf die Schonung des thierischen Lebens: im goldenen Zeitalter brachte man den Göttern noch keine blutigen Opfer dar. KÖSTLIN [2]) findet hier das den Griechen übrigens fremde Princip der allgemeinen Liebe, des Mitleids mit allen Wesen und vermuthet, dass Empedokles' heftige Opposition gegen das Tödten alles thierischen Lebens zum Theil zu erklären sei aus dem Abscheu, den die blutigen Menschenopfer der Karthager in Sicilien ihm einflössten. Gegen die populäre Religion scheint Empedokles sich nicht feindlich gestellt zu haben, obgleich er reinere und würdigere Vorstellungen von den Göttern zu verbreiten suchte.

Wie Empedokles, lebte Anaxagoras von Klazomenae im 5. Jahrhundert, er gehörte aber durch seine Umgebung in Athen, wo er der ältere Freund von Perikles und Euripides war, einer ganz anderen Welt an. Viele legen seiner Lehre eine sehr hohe Bedeutung bei, wie schon Aristoteles ihn einen Wachenden unter Träumenden nannte, und ihn noch jetzt Manche als den Urheber einer rein theistischen Gottesidee betrachten. Es ist aber nicht so leicht verständlich, was er damit meinte, als er den νοῦς als Princip der Welt hinstellte. Obgleich wir hier wohl den Ansatz zu einer spiritualistischen Weltbetrachtung erkennen müssen, so ist es doch nicht wahrscheinlich, dass der νοῦς des Anaxagoras ein rein geistiges Princip war. Dieser Philosoph war selber noch in der alten physischen Kosmologie befangen, er trieb astronomische Studien und wurde aus Athen verbannt wegen seiner gottlosen Lehre, die Sonne sei nur ein μύδρος διάπυρος. BENN hat mit Recht bemerkt, dass eine spiritualistische Weltbetrachtung erst entstehen konnte, nachdem die Philosophie durch die Negation des Sophismus hindurchgegangen war und der physischen Kosmologie entschieden den Rücken gekehrt hatte.

Die Atomistik und ihr Hauptvertreter Demokrit sind für die

---

[1]) O. KERN, Empedokles und die Orphiker (Archiv f. Gesch. der Philosophie I, 4).

[2]) K. KÖSTLIN, Geschichte der Ethik. I, Die Ethik des classischen Alterthums (1887).

Geschichte der Philosophie und der Ethik von grosser Bedeutung; auf die Religion haben sie nicht unmittelbar eingewirkt. Freilich haben die Consequenzen der atomistischen Lehre, aus welcher sich nachher der Epikureismus entwickelte, in späterer Zeit auf die Religion einen mächtigen, vielfach auflösenden Einfluss geübt. Demokrit machte den ersten Versuch einer wirklich naturwissenschaftlichen Erklärung der Welt und war in der Moral der Urheber des individualistischen Eudaemonismus. Den Volksglauben bekämpfte er nicht, er betrachtete ihn als Product der Phantasie. Diese Philosophie stellte sich selbst also über die Religion, der sie eine untergeordnete Stelle anwies; zugleich beanspruchte sie für sich selbst die Rolle der Religion, indem sie den Menschen ein glückliches Leben, innere Befriedigung versprach, und die Regeln dazu einschärfte. Ihre auflösende Kraft scheint diese Lehre in der Zeit ihrer ersteu Vertreter nicht bethätigt zu haben. Im 5. Jahrhundert waren andere Richtungen vorherrschend: die Systeme der Welterklärung hatten ihre Zeit gehabt; die Macht über die Geister gehörte der Mystik und der Sophistik.

§ 99. Die Religion und die Entwickelung des nationalen Lebens.

In den Jahrhunderten zwischen Homer und den Perserkriegen 900–500 haben die einzelnen griechischen Staaten ihre Verfassungen fixirt und entwickelt, und sind die grossen nationalen Institute, die ein Band der Einheit zwischen den verschiedenen Stämmen bildeten, zu ihrer vollen Bedeutung gelangt. Diese Periode war die der Gesetzgebungen, der Colonisation, der vollen Blüthe des delphischen Orakels und der olympischen Spiele. In vielen Staaten wechselte die Regierungsform, indem an die Stelle des Königthums die Aristokratie trat, oder indem man eine Periode der Tyrannis durchmachte, und Anläufe zu einer demokratischen Verfassung sich zeigten. Uns liegt es ob, die Bedeutung der Religion für diese Entwickelungsperiode zu würdigen.

Es ist schwer die Stelle, welche der Religion im griechischen öffentlichen Leben überhaupt eingeräumt war, richtig zu bestimmen. Der Cultus war eine Angelegenheit des Staates: der Bürger hatte ohne weiteres Recht und Pflicht sich daran zu betheiligen; der Staat bestrafte Hierosylie, alle Eingriffe auf die Rechtssphäre der Götter, auf das ἱερόν. Der Staat trug die meisten Kosten des öffentlichen Cultus und ruhte selbst auch auf religiösen Grundlagen. Die Alten konnten sich die Familie, den Stamm, selbst

künstlich gemachte Abtheilungen, wie die Phylen des Kleisthenes, und auch den Staat nur als Cultusgemeinschaften denken; der Staat betrachtete also seine Culte als die Bedingung seiner Existenz. Sehr richtig, obgleich einseitig, und Griechisches und Römisches allzuviel identificirend, hat Fustel de Coulanges[1]) diese Beziehungen entwickelt. Bezeichnend ist auch, dass Sage und Geschichte die grossen Gesetzgeber, wie Solon, Lykurg, unter der Aufsicht oder auf den Antrieb der Götter, oft des delphischen Orakels, wirken liessen. So waren es die Götter, welche die Staatsverfassungen gegeben hatten, und von denen die gesellschaftliche Ordnung abhing. Die Religion bildete also bei den Griechen kein Gebiet für sich; die Bürgerpflicht hatte einen religiösen Charakter, und die religiöse Pflicht war ein Gesetz des Staates. Freilich war dieses nur sehr äusserlich gefasst: der Staat ruhte nicht auf religiösen Ueberzeugungen, sondern auf Culthandlungen, die Gesetze schrieben keine Gesinnung vor. Es war entschieden eine Ausnahme, wenn man eine innere Frömmigkeit officiell einschärfte, wie in der, allerdings jüngeren, Einleitung zu den Gesetzen des lokrischen Gesetzgebers Zaleukos. Gewöhnlich bestand die Frömmigkeit nur in einer äusseren Praxis. Man musste den Göttern dienen *νόμῳ πόλεως*, ohne an der väterlichen Ueberlieferung zu rütteln, denn, wie ein hesiodisches Fragment sagt: *ὥς κε πόλις ῥέζῃσι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος*[2]). Dies klingt fast wie eine Aeusserung religiöser Indifferenz, war aber im Alterthum nicht skeptisch gemeint. Der Staat hielt den öffentlichen Cultus aufrecht, ahndete was diesen zu gefährden schien, aber pflegte keine religiösen Ueberzeugungen. Die ganze Erziehung des Volks, auch in religiös-sittlicher Hinsicht, blieb den Philosophen und Dichtern überlassen, gleichviel ob sie Gläubige waren oder Freigeister. Selbst auf der öffentlichen Bühne durfte man sich den frivolsten Spott und die heftigsten Invectiven gegen die Götter erlauben. Auch die individuelle Praxis war frei: es gab keine Inquisition, die untersuchte, ob einer fleissig seinen Religionspflichten nachkam. Wohl waren die Athener den Neuerungen abhold und beschuldigten ziemlich rasch Künstler und Dichter wie Phidias, Euripides, Aristoteles der Gottlosigkeit; in anderen griechischen Staaten fanden aber die aus Athen Vertriebenen meist eine sichere Zufluchtstätte. In den Religionsprocessen gegen manche Philosophen, Anaxagoras, Protagoras, Sokrates, handelte es sich wohl meist um Gefahren für die öffentliche Religion, den Staatscultus; warum aber diese Männer gefährlicher

[1]) La cité antique; § 14 bereits genannt.
[2]) Bei Porphyr. de abstin. II, 18.

waren als andere, die sich auch mehrfach negativ äusserten, können wir nicht mehr genügend erklären.

Neben den Culten der einzelnen Staaten gab es noch grössere religiöse Gemeinschaften, zu welchen stammverwandte oder benachbarte Staaten sich vereinigten. Es gab sogar einige religiöse Mittelpunkte für alle Griechen. Schon Herodot[1]) äusserte, dass die verschiedenen griechischen Stämme und Staaten das Band der nationalen Einheit in ihrer (hypothetischen) gemeinschaftlichen Abstammung, in der Einheit der Sprache, in der Gemeinschaft der Religion, der Bräuche und Sitten erkannten.

Unter den Vereinigungsmitteln nennen wir zuerst die Amphiktyonien. Ob freilich alle Opfer- und Festgemeinschaften grösserer Kreise, deren es in Griechenland mehrere gab, den Namen Amphiktyonie führten, bleibt zweifelhaft. So hiess das Fest auf Delos, wo die ionischen Stämme Apollo mit Spielen, Liedern und Tänzen feierten, sowohl eine Panegyris als eine Amphiktyonie. Auf Euboea war Artemis Bundesgöttin, zu Koroneia Athene Itonia; die dorischen Gemeinden Klein-Asiens verehrten Apollo gemeinschaftlich zu Knidos; der Cultus Poseidon's vereinigte die Ionier Klein-Asiens zu Mykale, die Böotier zu Onchestos, und namentlich eine grössere Anzahl von Staaten auf der Insel Kalauria. Die berühmteste Amphiktyonie war aber die pythische oder pyläische; vielleicht sind es ursprünglich zwei gewesen, die sich später vereinigten. Jedenfalls hatte der Bund zwei Mittelpunkte: die Tempel der Demeter zu Anthela bei den Thermopylen und des Apollo zu Delphi. Der Bund zählte zwölf gleichberechtigte Völker als Mitglieder. Zweimal jährlich, im Herbst und im Frühjahr, behandelten die stimmberechtigten Hieromnemonen und die mitberathenden Pylagoren die Bundesangelegenheiten. Die Regeln dieser Amphiktyonie, ihre νόμοι und ὅρκοι, sind uns nur fragmentarisch bekannt[2]). Auf die Entwickelung der socialen Zustände wirkte dieser Bund vornehmlich ein durch die Förderung des Verkehrs, auf die politischen Verhältnisse, indem er als Schiedsgericht die Streitigkeiten der Bundesvölker untereinander schlichtete. Sein religiöser Einfluss beruhte in erster Linie auf dem Schutz des delphischen Heiligthums. Als dieses 548 abgebrannt war, musste die Amphiktyonie für den Neubau sorgen; gegen Verletzung des Heiligthums oder Erpressung der Pilger ordnete sie Bundesexecution an. Es hat bekanntlich vier solcher heiligen Kriege gegeben; einer davon gab dem Philipp von Macedonien den erwünschten

[1]) Herod. VIII, 144.
[2]) Bei Aeschines de f. leg. § 115.

Vorwand, um sich in die griechischen Angelegenheiten zu mischen. Die Amphiktyonie gab auch dem Völkerrecht eine religiöse Weihe. Allein sie hatte nicht immer die nöthige Macht, um ihre Autorität als höheres Tribunal geltend zu machen, namentlich wenn es Bundesvölkern wie Sparta und Athen galt, die sich nicht durch eine Majorität kleiner Staaten zwingen liessen. Desshalb nennt Demosthenes die politisch ohnmächtige Amphiktyonie „den Schatten zu Delphi". Dies war aber in jüngerer Zeit der Fall; in früheren Perioden hatte diese Amphiktyonie für die griechische Einheit grosse Bedeutung: Curtius hat sogar die allgemeine Verbreitung des Namens der Hellenen und das Zwölfgöttersystem ihrem Einfluss zugeschrieben.

Wenden wir jetzt den Blick auf einen der beiden Mittelpunkte der pythischen Amphiktyonie: Delphi, das den Griechen als ὀμφαλὸς τῆς γῆς oder κοινὴ ἑστία τῆς Ἑλλάδος galt, weil dort das Orakel Apollo's seinen Sitz hatte. Früher gaben zu Delphi Gaia und Themis Orakel; in historischer Zeit aber herrschte hier der Dienst Apollo's, der, nachdem er den Drachen Pytho getödtet, das Orakel in Besitz nahm. Ueber Delphi als mantisches Institut, die Art der mantischen Begeisterung, bewirkt durch die Ausdünstungen aus der Erdspalte, die Rolle der Pythia in verschiedenen Zeiten, die bona fides der Priesterschaft, die Aechtheit der auf uns gekommenen Antworten, gehen die Meinungen weit auseinander[1]). Hier kommt vor Allem in Betracht, was das Orakel für die griechische Einheit und die Hebung des nationalen Lebens geleistet hat, namentlich in den drei Jahrhunderten, die den Perserkriegen unmittelbar vorangingen. Curtius hat in seiner Behandlung dieses Zeitraums das delphische Orakel so ziemlich als die geistige Hauptmacht in Griechenland dargestellt. Dieses Orakel hätte die griechische Einheit begründet: delphisch, dorisch und hellenisch „kommt vielfach auf Eins hinaus". Es hätte ferner das Gefühl des Gegensatzes gegen die Barbaren geweckt, und „auf allen Gebieten des geistigen Lebens in Religion und sittlicher Weltanschauung, in Staatsverfassung, Bau- und Bildkunst, in Musik und Poesie" die Bildung der nationalen Eigenthümlichkeit beherrscht. Curtius und Mehrere mit ihm leiten also einen grossen Theil der griechischen Cultur von dem Einfluss des delphi-

---

[1]) Man vergleiche die allgemeinen Werke (Maury, Schoemann, van Oordt, van Limburg Brouwer), namentlich aber den dritten Band des bereits § 16 genannten Buches von A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité (4 vol. 1879—1882) und die dort citirte Litteratur, aus welcher wir nur hervorheben L. Preller's Artikel Delphi in Pauly's Real. Enc. II, und K. D. Hüllmann, Würdigung des delphischen Orakels (1837).

schen Orakels ab: den Calender, den Strassenbau, die dorische Architektur, die Spruchweisheit, die Colonisation, die Gesetzgebungen. Hiergegen haben nun Bouché-Leclercq und neuerdings Holm Einspruch erhoben, und die Richtigkeit der meisten ihrer Einwendungen lässt sich nicht läugnen. So betonen sie mit Recht, dass das delphische Orakel durchaus nicht das nationale Bewusstsein bei den Griechen im Gegensatz zu den Barbaren genährt hat. Auch fremden Königen, wie Kroesos von Lydien und Tarquin von Rom, ertheilte es Rath und empfing ihre Geschenke. Sowohl beim Anfang der Perserkriege als bei der Unterjochung Griechenlands durch Philipp von Macedonien benahm sich das Orakel sehr wenig national. Auch das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Griechen hat das Orakel nur indirect, nicht direct wach gehalten. Wohl durfte kein Grieche mit feindlicher Gesinnung gegen andere Griechen es angehen; allein es stand doch immer in einem näheren Verhältniss zu Sparta, wo sogar besondere Beamten, die Pythioi, den regelmässigen Verkehr des Staates mit dem Orakel vermittelten. Die Construction von Curtius, welche fast auf jedem Culturgebiet den Anstoss von Delphi ausgehen lässt, ist nicht bloss hypothetisch, sondern muthet uns auch zu, allerlei Unwahrscheinliches anzunehmen. Es ist nicht denkbar, dass das delphische Priestercollegium mehrere Jahrhunderte hindurch über die geistigen Kräfte verfügt hätte, die nöthig waren, um fast alle nationalen Angelegenheiten zu lenken, und ebenso unerklärlich, dass eine so mächtige Priesterschaft sich mit einem stillen Einfluss begnügt haben würde, ohne die Gründung einer Priesterherrschaft zu erstreben. Wir müssen uns desshalb die Macht der delphischen Priesterschaft nicht so gross, und die Rolle des Orakels nicht so eingreifend denken, wie Curtius gethan hat. Wohl gab das Orakel den Gesetzgebungen in den verschiedenen Staaten und der Aussendung von Colonien seine Sanction. Dies zwingt aber nicht zu der Annahme, dass das Orakel selbständig durch Gesetze die Verhältnisse der Staaten geordnet und mit geographischem Weitblick der Colonisation ihre Wege und Ziele angewiesen hätte. Eine solche eingreifende Thätigkeit hätte nothwendig eine Reaction und Conflicte hervorgerufen, von welchen wir aber nichts bemerken. Leitung und Sanction sind aber zwei grundverschiedene Dinge. Holm hat wohl den richtigen Gesichtspunkt angegeben, indem er behauptete, dass die Apollopriester nicht leiteten, sondern „mit religiöser Weihe in der Regel gerade das zu umgeben wussten, was die Betheiligten wünschten“. Dass man aber diese Sanction des Orakels, das doch allenfalls auch seine Genehmigung verweigern konnte, einholte, be-

weist das grosse Ansehen des delphischen Instituts und die maassvolle, verständige Haltung der Priesterschaft.

Der Gott nun, der sein Gutachten über die Gesetze des Lykurg, des Solon, des Zaleukos abgab, unter dessen Obhut die Colonisten an allen Küsten des Meeres Pflanzstädte stifteten, wo griechische Sitte und Cultur herrschten, wurde eben dadurch zu einem Hauptgott aller Griechen. Wenn wir also den politischen Einfluss des Orakels niedriger anschlagen, als oft geschehen ist, so unterschätzen wir keineswegs seine religiöse und sittliche Bedeutung. Delphi hat wohl keine Lehren oder Anschauungen eingeprägt, aber, indem es bei allen bedeutenden Vorfällen Rath ertheilte, hat es auf die Religion einigend und mässigend eingewirkt. Es hat die Zersplitterung des griechischen Lebens, auch im Cultus, verhindert, die Einheit ganz zu verdecken. Gegen Einführung fremder Culte hat es sich oft abwehrend verhalten. Apollo, als der Gott des Maasses, der Ordnung, des Gesetzes, der Reinheit, der Verkündiger des Willens des Zeus, wurde eine Hauptgestalt im griechischen Glauben. Auch auf die Sittlichkeit übte das delphische Heiligthum einen wohlthätigen Einfluss aus. Dort las Jedermann die Sprüche, die man den sieben Weisen zuschrieb, und in welchen einige der lautersten und eigenthümlichsten griechischen Gedanken ihren Ausdruck fanden, wie γνῶθι σαυτόν und μηδὲν ἄγαν.

Eine andere Seite der Wirksamkeit des delphischen Apollo, die Holm sogar als die wichtigste betrachtet, war die Mordsühne. Es ist von grosser Bedeutung für die sittlichen und socialen Zustände, wenn ein Volk den Mord nicht mehr bloss als eine Schädigung von Interessen auffasst und der Privatrache überlässt, sondern ihn als sittliche Schuld anerkennt, für welche Sühnung nöthig, aber auch möglich ist. Zu dieser Anschauung hatten sich die homerischen Griechen noch nicht erhoben; in dem folgenden Zeitalter war sie bereits tief eingewurzelt. So schrieben die Athener allerlei Plagen dem Zorn der Götter über die kylonische Blutschuld zu, und da die gewöhnlichen Sühnungsceremonien nicht ausreichten, ja sogar ein edler Jüngling sich freiwillig dem Tode weihte, riefen sie den berühmten Kreter Epimenides herbei, der die rechten Mittel aufzufinden wusste. Er ordnete an, dass man vom Heiligthum der Erinyen auf dem Areopag aus weisse und schwarze Schafe frei sollte laufen lassen, und wo diese sich niederlassen würden, Altäre aufrichten τῷ προσήκοντι. So reiste, wie wir sahen, Empedokles in Süditalien herum mit allerlei Sühnungsmitteln. Nun war es wichtig, dass diese Sühnungen nicht herumfahrenden Pro-

pheten oder Zauberern überlassen waren, dass es dabei auch nicht ausschliesslich auf die Mittel und Formeln ankam, sondern dass sie mit dem Dienst eines Gottes verbunden wurden. Dies geschah im Apollocult; das Orakel von Delphi ertheilte Rath und wies die rechten Sühnungsmittel, aber nur den Reuigen; es kam vor, dass Blutbefleckte, die dem Gott zu nahen wagten, sogar mächtige Städte, wie Milet und Sybaris, hart abgewiesen wurden. Durch diese Verbindung der Sühne mit dem Dienst des Apollo wurden beide in eine höhere, ethische Sphäre erhoben. So leistete Delphi nach mehreren Seiten hin Wichtiges für die Einigung und Hebung des griechischen Volkes.

Neben Delphi hatte das nationale Leben noch andere Mittelpunkte, namentlich Olympia und die anderen Stätten der Wettkämpfe und Spiele. Auch diese Nationalfeste und Spiele sind unter Mitwirkung des delphischen Orakels gestiftet worden. Sie unterschieden sich von anderen Agonen, wie z. B. die Kampfspiele der Phäaken und die Leichenfeier des Patroklos bei Homer, in ähnlicher Weise wie die Hauptorakel von mehr localer oder individueller Wahrsagerei, nämlich dadurch, dass alle griechischen Stämme daran theilnahmen, und dass sie dem Cultus der grossen Götter einverleibt waren. Ja, als Centrum des griechischen Lebens hatte Olympia noch grössere Bedeutung als Delphi, schon weil hier nur Griechen sich betheiligen durften, während Fremde und Sklaven nur als Zuschauer zugelassen wurden. Die Kenntniss Olympia's, die man früher nur aus gelegentlichen Angaben in der griechischen Litteratur, besonders aus der Beschreibung bei Pausanias schöpfte, ist durch die Ausgrabungen der letzten 15 Jahre bedeutend gefördert worden. Die Sage führte den Ursprung der olympischen Spiele auf Pelops oder auf Herakles zurück; geschichtlich ist, dass Lykurg sie erneuerte und zu ihrer Feier den Gottesfrieden veranstaltete, der allerdings wegen der Feindschaft zwischen Elis und Pisa oft schwer zu handhaben war. Man beging das Fest jedes fünfte Jahr im Sommer. Die Olympiadenzählung beginnt mit dem Jahre 776. Die griechischen Staaten schickten auf öffentliche Kosten Gesandte hin, auch viele Privatleute betheiligten sich daran. Obgleich alle Griechen zu Olympia gleichberechtigt waren, so trug das Fest doch einen vorwiegend dorischen Charakter und stand seit Lykurg's Zeit in naher Verbindung mit Sparta. Von den Colonien waren namentlich die italischen immer stark vertreten; Olympia kehrte das Antlitz gen Westen. Mehrere Götter wurden hier verehrt: der älteste Tempel war ein Heräon, es gab sechs Altäre für je zwei Gottheiten, einen Altar für alle Götter, auch Heroen ge-

nossen einen Cultus. Der Hauptgott zu Olympia war aber Zeus, dem man im 5. Jahrhundert den prachtvollen Tempel baute, für welchen Phidias die berühmte Statue bildete. Die Opfer für diese Götter werden ursprünglich wohl den Hauptzweck des Festes gebildet haben; in historischer Zeit sind sie durch den Wettkampf ganz in den Schatten gestellt. Der Wettkampf bestand im Anfang allein aus dem Wettlauf im Stadion, später kam das Pentathlon (Springen, Laufen, Diskoswerfen, Wurfspiesswerfen, Ringen), noch später Faustkampf und Wagenrennen hinzu. Der Preis, den die Hellanodiken ertheilten, bestand aus einem Kranz vom heiligen Oelbaum.

Diese Spiele hatten für die religiöse und sittliche Bildung des griechischen Volks grosse Bedeutung, und zugleich spiegelt sich der griechische Charakter in ihnen ab. Der Grieche stellte Ruhm über materiellen Vortheil; er kämpfte um einen Kranz. Er pflegte den Körper nicht, um ruhig und in Wollust leben zu können, er übte ihn, um gewandt und kräftig zu jeder Leistung fähig zu sein. Gewandtheit stand ihm dabei noch höher als Kraft; zu Olympia war der älteste und dauernd der erste Preis der des Siegers im Lauf. Erst später krönte man auch den Reichthum, der im kostspieligen Wagenkampf seinen Luxus entfaltete. Der Sieger genoss Ehre vor seinem ganzen Volke; auch seine Vaterstadt hatte daran Theil und feierte seine Söhne auf allerlei Weise. Dieses Thun nun war den Göttern wohlgefällig. Die griechischen Götter forderten keine Askese, keine Weltflucht: die gymnastische Tüchtigkeit, die körperliche Uebung gehörten mit zu ihrem Dienst; sie hatten ihre Freude an der körperlichen Vollkommenheit und der Gesundheit der Jugend. Die geistige Ordnung und Klarheit, welchen sie vorstanden, hing mit dieser körperlichen Gesundheit nah zusammen. Dazu kam noch die Förderung, welche die olympischen Spiele der Plastik angedeihen liessen. Hier zeigte sich der nackte Körper, dessen Formen die Bildhauer darstellten. Nirgends so stark als zu Olympia trat die Verklärung des natürlichen Lebens hervor, welche eine Seite der griechischen Religion bildete. Dass auch hier Missbräuche um sich rissen, Gewinnsucht den Sieg ausbeutete oder Rohheit ihn entehrte, wissen wir freilich aus mehreren Beispielen; dies thut aber der hohen sittlichen Bedeutung der olympischen Spiele selbst keinen Eintrag.

Die drei anderen grossen Spiele standen den olympischen entschieden nach. Sie waren unabhängig von den olympischen entstanden, eigneten sich aber im Lauf der Zeit Manches davon an. Die pythischen Spiele zu Delphi bestanden ursprünglich aus

Wettgesang von Kitharoden zu Ehren Apollo's. Dieser Nomos blieb immer die Hauptsache, auch als, nach dem heiligen Krieg gegen die Krisäer, Wettkämpfe nach dem Muster der olympischen eingeführt wurden. Die Nemeen feierte man alle zwei Jahre, einmal im Winter, das andere im Sommer, ursprünglich dem Heros Archemoros, später dem Zeus selbst zu Ehren. Die Spiele waren gymnische, hippische und musische. Einen ähnlichen Charakter hatten die Spiele auf dem Isthmos von Korinth, an denen die Athener, obgleich auf dorischem Boden, einen hervorragenden Antheil nahmen. Früher feierte man hier Melikertes, in historischer Zeit Poseidon.

Zur Einigung der griechischen Stämme, wenn auch meist in ideeller Hinsicht, haben die Spiele noch mehr beigetragen als das delphische Orakel. Zu Olympia fühlten alle Griechen ihre Zusammengehörigkeit, wenn sie grossen Männern, wie Themistokles oder Plato huldigten. Hier fand ein geistiger Austausch statt: Herodot las zu Olympia einen Theil seiner Geschichte vor, und Rhetoren zeigten ihre Kunst. Hier entfalteten die Griechen alle ihre Kräfte, und diese Fülle des Lebens hatte eine religiöse Weihe.

§ 100. Die Hymnen und die lyrische Poesie.

In der Zeit zwischen Homer und den Perserkriegen, dem griechischen Mittelalter, wie Th. Bergk es nannte, hat es eine reiche Litteratur gegeben, von welcher uns aber Vieles verloren gegangen ist. So haben wir von den Logographen, denen die Prosa in der griechischen Litteratur seine Entstehung verdankt, nur noch Fragmente. Auch von der Poesie, die in dieser Periode noch überwog und sich in mehreren Gattungen entwickelte, ist uns Manches nicht erhalten. Die sog. Kykliker behandelten die epischen Stoffe, man machte theologische und philosophische Gedichte, namentlich aber blühte die Lyrik. Wir theilen hier nur Einiges, das für die Religionsgeschichte in Betracht kommt, aus dieser Litteratur mit.

Zuerst ziehen die sog. homerischen Hymnen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Es ist eine bunte Sammlung von mehr als 30 Liedern, mehrere von nur wenigen Zeilen, andere eine ausführliche Erzählung oder Beschreibung enthaltend. Die kleineren sind wahrscheinlich Proömien zu längeren poetischen Vorträgen gewesen, die grösseren selbständige Gedichte, in welchen das Loblied auf eine Gottheit mit erzählendem Stoff verbunden ist. Ueber Zeit und Ort der Abfassung kann man nur aus gelegentlichen Anspielungen Vermuthungen anstellen: das Meiste war wohl aus der ionischen Dichterschule; der Hymnus auf den pythischen Apollo böotisch. Bisweilen

weist der Inhalt auf Zusammenhang mit bestimmten Culten: so steht der Hymnus auf den delischen Apollo mit dem Cultus auf Delos, der auf Dionysos mit Naxos in Beziehung. Die Kritik entdeckt in den grösseren Hymnen Zusätze und Einschaltungen. Die ausführlichsten Hymnen sind die auf Apollo, Hermes, Aphrodite, Dionysos, Demeter. Der auf Apollo besteht vielleicht aus mehreren, gewiss aber aus zwei grösseren Stücken. Das erste feiert die Geburt des Gottes auf Delos, enthält das Lob dieser Insel und beschreibt die festliche Panegyris, die man dort dem Gotte zu Ehren beging. Diesem Hymnus ist nun ein zweiter, auf den pythischen Apollo, angehängt; er beschreibt, wie Apollo mit kretischen Schiffern, denen er als Delphin den Weg zeigte, in Delphi ankam, dort den Drachen Pytho tödtete und das Orakel stiftete. Ein ganz anderer mehr humoristischer Ton herrscht im Hermeshymnus, der den Streit zwischen Hermes und Apollo zum Gegenstand hat. Sofort nach seiner Geburt hatte Hermes die Rinder Apollo's gestohlen; es kam aber zwischen den beiden Göttern zu einem Vergleich, nach welchem Hermes die Leier, die er erfunden hatte, dem Apollo überliess. Das Lied auf Aphrodite hatte eine sinnliche Färbung; es preist die allgemeine Macht der Göttin, der sich nur Pallas, Artemis und Hestia entziehen, und erzählt die Liebschaft der Aphrodite und des Anchises. Der Hymnus auf Dionysos enthält die Geschichte der Gefangennahme des Gottes durch thyrrhenische Seeräuber, die Dionysos in Thiergestalt ins Meer jagt. Weitaus das wichtigste aller dieser Stücke ist der Hymnus auf Demeter, der erst im vorigen Jahrhundert ganz unerwartet in Russland zum Vorschein gekommen ist. Er enthält den Mythus vom Raub der Kore durch Hades, vom Herumirren der sie suchenden Demeter, von ihrer Ankunft in Eleusis, wo sie Demophon erzieht und ihren Cultus stiftet. Für die Religionsgeschichte haben namentlich dieser Demeterhymnus und die beiden Stücke des Apollohymnus hohen Werth, weil darin die Mythen mit dem Cultus in Zusammenhang gebracht sind, und über diesen Dienst manches Wichtige mitgetheilt wird. Die anderen Hymnen enthalten immerhin noch manche Züge, welche für die Mythenvergleichung verwendbar sind, es herrscht aber doch in ihnen ein anderer Geist, die Phantasie schaltet und waltet ganz nach Willkür mit den Mythen, und diese sind durchaus nicht als die Form zu betrachten, in welche sich religiöse Gedanken und Empfindungen kleiden.

Die lyrischen Dichter dieser Periode gönnen uns einen Blick in die socialen Verhältnisse und sittlichen Anschauungen ihrer Zeit; die Religion spielt aber bei vielen nur eine untergeordnete Rolle;

es fällt sogar auf, mit welcher Leichtigkeit viele sie ignoriren konnten. Diese Dichter standen meist auf dem Boden des öffentlichen Lebens, sie feuerten zum Kampf an, wie Tyrtaeos zu dem messenischen Krieg, oder nahmen an dem Parteistreit ihrer Vaterstadt lebendigen Antheil, wie Theognis von Megara, bei dem sogar die sittlichen Bezeichnungen zu Parteinamen wurden, und ἀγαθοί, ἐσθλοί die Aristokraten, κακοί, δειλοί das Volk bezeichneten. Auch den individuellen Stimmungen gab die Lyrik Ausdruck: der sinnlichen Freude, dem Missbehagen des Alters, der Furcht vor dem Tod. Dass die Dichter gelegentlich auch die Götter in ihren Versen anriefen, wie Sappho die Aphrodite, beweist wenig für ihre religiöse Stellung. Allerdings haben manche Dichter auch religiöse Lieder gemacht, wie Alkman, der von einer schwärmenden Dionysosfeier zu Sparta berichtet, Archilochos, Arion, Terpandros (zu Sparta) u. a.; es sind uns aber von dieser Poesie nur Fragmente übrig geblieben. Auch soll die iambische Poesie ihren Ursprung den Liedern verdanken, welche man bei den Phalloszügen der ländlichen Demeter und des Dionysos sang. Der directe Ertrag der lyrischen Stücke und Fragmente dieser Periode ist aber für die Religionsgeschichte ein geringer. Ihren sachlichen Werth hat diese Poesie hauptsächlich in den ethischen Anschauungen, welche allerdings auch die Religion berühren.

Vielen dieser Lyriker schienen die Mühen des Lebens zu gross zu sein, ihre Stimmung war düster. Die öffentlichen Zustände, das viele Unrecht in der Welt erfüllten ihre Gemüther mit Bitterkeit. Sie klagten darüber, dass Niemand dem Geschick entrinnt; und das Schlimmste ist noch, dass das Unglück den Menschen schlecht macht. In das Dunkel dieser Geistesstimmung drangen nur wenige Lichtgedanken; man tröstete sich mit dem Ruhm bei der Nachwelt, und bisweilen, wie im Skolion auf Harmodios und Aristogeiton, mit dem Gedanken an die seligen Inseln. Der Hauptton dieser Lyrik ist schwermüthig. Merkwürdig ist, dass diese Dichter wegen des Jammers von den Göttern Rechenschaft forderten, was dem Homer oder dem Hesiod nicht einfiel. Die Lyriker nahmen nicht, wie Homer, die Verhältnisse, wie sie da lagen, und waren nicht zufrieden mit der Auskunft, dass Zeus aus zwei Fässern den Menschen Gutes und Böses zuertheilte. Sie wollten, statt den nach Willkür waltenden göttlichen Personen, einen objectiven Maassstab, ein gerechtes Weltregiment erkennen, τι κεκριμένον, wie Theognis es nannte. Dieses nun fanden sie nicht, und läugneten es bisweilen ganz. Am heftigsten war Theognis über das Unrecht in den menschlichen Geschicken empört. Er haderte mit Zeus, der dem Tugendhaften und

dem Lasterhaften oft gleiches Loos zuertheilt, und zog daraus den Schluss, dass es keine Gerechtigkeit gebe, und kein Weg um den Göttern zu gefallen. Merkwürdig ist in diesen Zeilen, sowohl dass Zeus schlechthin für das Weltregiment steht, als auch dass der Dichter sich diesem mehr schmähend als zweifelnd gegenüber stellt. Dieser pessimistischen Ansicht, oder diesem Unglauben, entspricht eine harte egoistische Moral, welche der Erbitterung Vorschub leistet und sich an der Rache weidet. Allerdings bekundeten manche andere Dichter eine edlere Gesinnung. So suchte Solon nicht, wie Mimnermos, den Werth des Lebens in den sinnlichen Genüssen und vermochte in der Welt sogar die Spuren göttlicher Gerechtigkeit aufzufinden. Solon war einer der Hauptrepräsentanten der griechischen Weisheit, welche lehrte das Maass einzuhalten, die Mühsal des Lebens wohl erkannte und darum vor dem Tode Niemand glücklich pries, sich nicht gegen die Götter auflehnte, aber doch vorwiegend den weltlichen Interessen zugewandt war.

Die Lyrik dieser Periode hat die Tragik der folgenden vorbereitet. Ihre religiöse Bedeutung liegt nicht in irgendwelchen positiven Anschauungen, sondern in dem Problem der Theodicee, das sie zuerst deutlich gestellt hat.

§ 101. Der Cultus.

Litteratur. Ausführlich ist der Cultus dargestellt in den schon genannten Werken von Maury II, Schoemann II, Petersen, van Oordt, wo auch zahlreiche Monographien citirt werden.

Wir sind bis an die Schwelle des fünften Jahrhunderts gelangt, der Blüthezeit der griechischen Cultur, die namentlich zu Athen nach allen Richtungen hin einen früher ungeahnten Reichthum entfaltete. Für die religiöse Entwickelung haben die Meisterwerke der Litteratur aus dieser Periode eine ganz einzige Bedeutung. Ehe wir aber diese behandeln, müssen wir die Hauptpunkte des Cultus beleuchten und auch die vornehmsten Götter etwas näher betrachten. Schon in § 95 war wiederholt vom Cultus die Rede, wir lassen das dort Erörterte jetzt bei Seite und behalten uns auch vor, die mystischen Culte später zu behandeln.

Mit diesen Ausnahmen fassen wir hier in gedrängter Uebersicht die Hauptpunkte des griechischen Cultus zusammen. Uns steht dafür wohl ein reiches, keineswegs aber vollständiges Material zu Gebote.

Der Cultus war in Griechenland local zersplittert, und von vielen Heiligthümern wissen wir nicht, was dort Sitte war. Die Ausgrabungen der Tempel bringen in dieser Hinsicht immer Neues

ans Licht. Wir können also nur in grossen Zügen und beispielsweise über die griechischen Culte handeln und müssen oft das örtlich und zeitlich Auseinanderliegende zusammenstellen.

Wir beginnen mit den heiligen Orten. Auch in der historischen Zeit hatten die Griechen manchen heiligen Hain (ἄλσος), Bezirk (τέμενος), hatten Altäre (βωμός) unter freiem Himmel, wie wir sie schon aus Homer kennen. Die Tempel (ναός, ἱερόν) waren meist durch irgend eine Einfassung (ἕρκος, περίβολος) vom Treiben des gewöhnlichen Lebens geschieden. Viele Tempel standen auf Bergen, auf den Akropolen der Städte, eine Lage, die wohl nicht aus ästhetischen Motiven gewählt wurde. Die Tempel umgab eine religiöse Scheu: Reinheit war dort die erste Pflicht; was man anderwärts wohl in den Tempeln duldete, namentlich Coitus, galt bei den Griechen als ein Frevel[1]). Zu mehreren Heiligthümern war der Zutritt verboten oder beschränkt: den Bezirk des Zeus Lykaios (in Arkadien) durfte Niemand, den Tempel der Athene Polias zu Tegea nur die Priester zu gewissen Zeiten betreten; anderswo waren gewisse Klassen ausgeschlossen, wie die Dorier vom Tempel der Athene auf der Akropolis Athens. Wegen ihres unantastbaren Charakters boten Altäre und Tempel eine Freistadt (ἄσυλον) für Schuldige, Verfolgte, Sklaven; auch bildete der hintere Raum mancher Tempel eine Schatzkammer (θησαυρός). Obgleich also die geweihten Orte vom gewöhnlichen Leben getrennt waren, so übertreibe man den Gegensatz zwischen heilig und profan bei den Griechen nicht. Auf dem Markt, im Rathsal, im Gymnasium, im Wohnhaus, auf Strassen, Wegen, an Ecken und Grenzen standen Altäre, Hermen, Bilder für Ἑστία πρυτανῖτις, θεοὶ ἀγυιεῖς, Ἑκάτη τριοδῖτις, Ζεὺς ὅριος, u. a. Auch in vielen Tempeln war der Zutritt dem Opferer oder dem Beschauer des Bildes nicht verwehrt.

Die Beschreibung der Tempel gehört in die Geschichte der Architektur. Ueber ihre verschiedene Bauart, meist durch die Säulen bedingt, und über die Haupttempel zu Olympia, Delphi, Athen, Eleusis, Samos, Milet, Ephesos, Selinus u. a. kann man sich in den Kunstgeschichten belehren. Was von manchen Tempeln und von Werken der plastischen Kunst übrig ist, erlaubt uns ihre Bedeutung zu würdigen. Freilich um sich eine lebhafte Vorstellung zu machen, muss die Phantasie nachhelfen; namentlich wird die polychrome Ausstattung der Tempel wie der Statuen einen viel heiterern Eindruck gemacht haben, als wir von den Ueberresten oder den Abbildungen empfangen.

[1]) Herodot II, 64.

Es gab allerlei Heiligthümer: grosse Tempel und kleine Capellen. Die Tempel waren im allgemeinen nach der aufgehenden Sonne orientirt, das Bild stand dann dem Eingang gegenüber, im westlichen Theil des Gebäudes. Die Heroa aber hatten ihren Eingang nicht gen Osten, sondern gen Westen, weil man sich dort die Oeffnung der Unterwelt dachte. Man kann die Tempel eintheilen in Culttempel, in welchen das heilige Cultusbild (ἄγαλμα) stand, die Cultusgegenstände aufbewahrt und die Cultusacte verrichtet wurden, in Weihetempel (Telesterien) bei den mystischen Culten, wie zu Eleusis, in welchen auch die Eingeweihten sich versammelten. Daneben hat K. Bötticher aus den Agonaltempeln eine besondere Klasse gemacht, in welchen man die Geräthe für die feierlichen Processionen aufbewahrte und die Kampfpreise austheilte: so war das Parthenon für die Panathenäen, der Zeustempel zu Olympia für die olympischen Spiele bestimmt. In den Culttempeln brachte man nur die unblutigen Gaben auf dem Opfertische dar; die blutigen Opfer, die grösseren Versammlungen und feierlichen Aufzüge fanden ausserhalb des Tempels, meist im heiligen Bezirk statt. In diesem Bezirk standen oft noch allerlei kleinere Heiligthümer und Altäre; dort und im Tempel selbst bewahrte man auch die Weihgeschenke und die Reliquien auf. Allerlei Leute, Könige, ja auch Staaten, ferner Handwerker, Privatleute widmeten Weihgeschenke (ἀναθήματα) verschiedener Art: bald Geräthe aus dem täglichen Gebrauch, selbst abgetragene Kleider, abgeschnittene Haare, bald kostspielige und kunstreiche Gegenstände oder die Kriegsbeute. Namentlich dem delphischen Tempel waren auf diese Weise grosse Schätze zugeflossen. Auch wunderwirkende, oder einfach ehrwürdige Reliquien gab es die Menge. Hier besass man einen Schulterknochen des Pelops, dort den Anker der Argonauten oder die Galeere des Theseus. Hier hatte man einen Altar aus der Asche verbrannter Opferthiere, dort sollte Herakles sogar aus ihrem geronnenen Blut einen aufgerichtet haben. Es liegt auf der Hand, dass sich im Zusammenhang mit solchen Merkwürdigkeiten locale Tempelsagen entwickelten, die wohl für das nationale Leben der Griechen ohne Bedeutung waren, aber doch in den einzelnen Gauen und Ortschaften mit Vorliebe erzählt wurden und ihr zähes Leben bis in die römische Kaiserzeit, wo Pausanias sie noch vorfand, fristeten.

Die Stellung der Priester war in Griechenland eine sehr geehrte aber wenig einflussreiche. Keine der Bedingungen, auf welchen nach § 21 der Einfluss der Priester beruht, traf hier zu. Die Priester bildeten keine geschlossene Kaste; hier und dort gab es wohl Priester-

geschlechter, aber diese hingen untereinander nicht zusammen. Ebensowenig besassen die Priester die ausschliessliche Befugniss die ἱερά zu verrichten; der Familienvater, das Geschlechtshaupt, der Feldherr, manche Magistrate wie der ἄρχων βασιλεύς zu Athen und die Könige zu Sparta brachten Opfer dar und übten die Aufsicht über das Religionswesen. Endlich waren die Priester in Griechenland weder Religionslehrer noch Seelsorger. Ihr Wirkungskreis war auf das einzelne Heiligthum, an welches sie gebunden waren, beschränkt: man war nicht Priester schlechthin, sondern Priester des Poseidon Erechtheus, des Apollo Patroos, des Zeus Bulaios und der Athene Bulaia zu Athen. Die Bedeutung eines Priesterthums wuchs mit der des Heiligthums; so konnte auch die delphische Priesterschaft wirklich Einfluss ausüben. Auch hier kann man keine allgemeine Regeln aufstellen, nur einige Hauptzüge zusammenstellen, die den Charakter der griechischen Priester kennzeichnen. Freilich sind wir nur über die athenische Priesterschaft einigermaassen vollständig unterrichtet [1]).

Die Priester standen unter dem Schutz der Gottheiten, denen sie dienten; bisweilen stellten sie diese selbst vor; als Zeichen ihrer Würde trugen sie oft Binde und Kranz. Orakel schärften Ehrfurcht vor den Priestern ein [2]), bei Volksversammlungen und im Theater hatten Priester die Proedrie. Ein Verzeichniss aus der römischen Kaiserzeit, in welchem die älteren Priesterthümer sich leicht von den neueren unterscheiden lassen, gibt die Reihenfolge von mehr als 40 Sitzen für die athenischen Priester im Dionysostheater an: zuerst der Hierophant der Demeter, dann der Priester des Zeus Olympios u. s. w. Die Functionen, Pflichten, Vorrechte der Priester, in den einzelnen Heiligthümern verschieden, waren doch in den Hauptsachen überall ähnlich. Die Priester mussten die Culthandlungen verrichten, und das nicht nach Willkür, sondern nach dem Herkommen, der Regel des Tempels, und im öffentlichen Interesse. Die Priester waren Staatsbeamten, und als solche den Gesetzen und Beschlüssen der höchsten Staatsbehörden unterworfen, denen sie auch Rechenschaft über ihre Amtsführung schuldig waren. So konnte ein Staatsgesetz mit dem Fluch der Priester drohen, z. B. in den Perserkriegen über diejenigen, die sich mit den Medern verbinden würden. Die sacralen Functionen waren oft mit mantischen eng verbunden; hauptsächlich bestanden sie aber im Dienst des Cultusbildes, das

[1]) Eine werthvolle Monographie: J. Martha, Les sacerdoces athéniens (1882).

[2]) Ein Beispiel bei Schoemann II, 416.

geputzt und gespeist wurde, im Darbringen der Opfer, die den Mittelpunkt des Cultus bildeten, in der Pflege des Heiligthums, das die Priester rein hielten und überwachten. Dafür wohnten sie oft im Tempel und genossen ihren Unterhalt vom Tempelgut.

Manchmal war das Priesterthum lebenslänglich und erblich: dies war wohl meist der Fall bei den Priesterschaften, welche aus einem Geschlechtscultus in den des Staates übergegangen waren. So hatten die Eteobutaden zu Athen den Cultus der Athene Polias und des Poseidon Erechtheus, die Eumolpiden den der Demeter zu Eleusis inne. Andere Priester waren durch die Wahl oder das Loos auf kürzere oder längere Zeit, oft auf ein Jahr, angestellt. Nach den verschiedenen Culten, denen sie vorstanden, und den Functionen, die ihnen oblagen, trugen die Priester verschiedene Namen. Die allgemeine Bezeichnung war ἱερεύς, aber der Zeuspriester zu Syrakus hatte den Namen Amphipolos, die Priesterinnen der Eumeniden hiessen Leteirai, die der Demeter oft Melissai, die der Frauen der Dioskuren zu Sparta Leukippides. Nach ihren verschiedenen Verrichtungen waren die Hieropoien, Hierothyten, Neokoren, Phädynten, Exegeten, Keryken benannt, ausserdem gab es eine grosse Schaar von Dienern: Trapezophoren, Purphoren, Sänger, Musiker und Tempelsklaven (Hierodulen). Im allgemeinen hatten die Götter Priester, die Göttinnen Priesterinnen, aber der Athene wurde zu Tegea durch Knaben, dem Poseidon auf Kalauria durch Mädchen gedient. Die Bedingungen zur Priesterschaft waren im allgemeinen: gesetzliche bürgerliche Geburt und Ehrbarkeit, körperliche Makellosigkeit. Die Reinheit wurde sehr verschieden aufgefasst. Bei manchen Priesterthümern forderte man Keuschheit, meist nur auf eine Zeit; andere brachten gewisse Verbote für Kleidung und Speise mit sich. Dies war aber eine Ausnahme; im allgemeinen waren die Priester bei den Griechen nicht an ängstlich genaue Vorschriften gebunden.

Die Riten lieferten in Griechenland nicht, wie in Indien, den Stoff zu vielen Erklärungen und philosophischen Speculationen. Man vollzog sie eben, ohne viel darüber nachzudenken, legte ihnen aber gerade genug Werth bei, um sie nicht zu versäumen. Welche Rolle sie im Leben spielten, können wir gelegentlichen Angaben in der Litteratur, namentlich bei Aristophanes, entnehmen. Natürlich gab es zu Athen abergläubische Leute und starke Geister. Die letzteren werden aber, wenigstens im 5. Jahrhundert, kaum ihre Opposition so weit getrieben haben, wie die späteren Epikureer, von denen Plutarch mit Entrüstung berichtet, dass sie den Priester, der das Opfer schlachtet, als einen Koch betrachteten.

Durch die Opfer trachteten die Griechen, sich der Huld der Götter zu versichern und von ihnen Gegengaben zu erlangen. Dazu dienten auch die Weihgeschenke (ἀναθήματα), die im Tempel oder im heiligen Bezirk dauernd aufbewahrt wurden. Die eigentlichen Opfer waren blutige und unblutige, ohne dass man sagen könnte, welche dieser beiden Arten ursprünglicher oder allgemeiner gewesen war. Zu den unblutigen gehörten die κέρνη, Schüsseln mit Gemüsen und Früchten, die Erstlinge, welche man bei den Thargelien darbrachte, die Früchte, die man im Monat Pyanepsion kochte, die umwundene, mit allerlei Backwerk umhängte εἰρεσιώνη, die ἀμφιφῶντες, Lichterkuchen der Artemis, die γαλαξία, Gerstenbrei der Göttermutter, die ἄρτοι ὀβελίαι, Stangenkuchen des Dionysos, das Backwerk für Zeus Meilichios zu Athen u. s. w. Nicht weniger häufig waren die Thieropfer. Die gewöhnlichsten Opferthiere waren Schaf, Ziege, Rind, Schwein; den Stromgöttern opferte man Pferde, der Hekate Hunde, ebenso dem Ares zu Sparta, wilde Thiere nur der Artemis. Von Menschenopfern, auch noch in späteren Zeiten, war bereits die Rede. Trankopfer spendete man sowohl beim Opfer im Tempel, als bei der Mahlzeit und bei verschiedenen Veranlassungen im häuslichen Cultus. Bei der Mahlzeit weihte man einen Becher ἀγαθῷ δαίμονι, und dann oft noch drei: den olympischen Göttern, den Heroen und dem Zeus σωτήρ. Diese Spenden bestanden meist aus Wein, aber für die chthonischen Götter, die Erinyen, die Nymphen, und auf den Gräbern vergoss man νηφάλια, Spenden (die dann χοαί hiessen) aus Milch oder μελίκρατον. In den griechischen Riten trat, neben manchen anderen Unterschieden, welche sowohl durch die Verschiedenheit der Heiligthümer als durch die verschiedenen Zwecke der Opfer bedingt waren, namentlich der Gegensatz zwischen dem Dienst der oberen und dem der unteren Götter hervor. Jenen opferte man weisse, diesen schwarze Thiere; auf das Opfer für die himmlischen folgte eine Mahlzeit; das Opferthier, das den unterirdischen geweiht war, musste man ganz verbrennen und vergraben, während man das Blut in eine Grube fliessen liess[1]); mit den Göttern der Unterwelt trat der Mensch in keine Tischgemeinschaft.

Das Opfern (θύειν) geschah bei allerlei Veranlassung des öffentlichen wie des Privatlebens und zu allerlei Zwecken. Man opferte beim Sieg, vor der Volksversammlung, beim Eid und bei Verträgen (ὅρκια τέμνειν), zur Sühnung der Schuld (ἁγνίσαντες καὶ μειλίχια

[1]) Man vergleiche ein Orakel aus Porphyrius bei Eusebius Praep. Evang. IV, 9, das freilich G. Wolff, Porphyrii de philos. ex oraculis haurienda libb. rell. (1856), für unächt erklärt hat.

θύσαντες)[1]), beim Landbau, bei jeder wichtigen Unternehmung, bei der Heirath, der Abreise, der Rückkehr, beim Empfang freudiger Nachrichten, zu mantischen Zwecken (für die Hieroskopie war das medium θύεσθαι in Gebrauch) und in hundert anderen Fällen. Bei wichtigen Gelegenheiten schlachtete man Hekatomben, bei welchen die Zahl der Thiere nicht immer gerade 100 betrug. Die Vorbereitung der Opfer fiel den Privatleuten, oder, wenn es Staatsopfer waren, den Magistraten zu; die Priester nahmen die Gaben in Empfang, weihten sie, schlachteten die Thiere und sagten dabei das Gebet vor. Der Antheil der Götter wurde, mit Hinzufügung von Weihrauch, verbrannt, auch der Priester erhielt eine θεομορία vom Opferthier; vom übrigen richteten der Opfernde und die Theilnehmer an der Ceremonie einen Schmaus an. Bei grossen Festen gab es Volksmahlzeiten.

Beim Opfer galten natürlich allerlei rituelle Regeln. Die Opferthiere mussten schön und fehllos sein, οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεούς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα[2]); freilich kam es zu Sparta vor, dass man ἀνάπηρα darbrachte. Das Feuer musste ebenfalls rein sein: nicht jedes Holz war dazu zu gebrauchen. Die Spartaner führten heimathliches Feuer vom Staatsherd für die Opfer mit sich ins Feld, und die Colonien entzündeten ihr Feuer am Staatsherd der Mutterstadt. Auch an den Priester waren gewisse Anforderungen gestellt. Er durfte nicht durch irgend eine unreine Berührung befleckt sein; er opferte in weissen Kleidern, und beim Eintritt in das Heiligthum spülte er seine Hände in gesalzenem Weihwasser ab, χέρνιψ. Zu diesen rituellen Vorschriften kamen auch bisweilen sittliche: Asklepios zu Epidauros forderte unsträfliche Gesinnung und ebenso ein delphischer Spruch[3]). Beim Schlachten des Opferthiers gebot man Stille (εὐφημία) und machte man Musik, meist mit Flöten. Gewöhnlich begleiteten Gesang und Tanz die Opfer; eine Ausnahme bildete der Cultus der Eumeniden zu Athen, die desshalb ἡσυχίδαι hiessen. Im allgemeinen trugen die Opferceremonien einen sehr feierlichen Charakter. Festliche Opferzüge (πρόσοδοι), mit Chören, welche die heiligen Lieder sangen, Priestern und Beamten, finden wir in der Litteratur erwähnt und auf Vasen und Reliefs dargestellt. Ueber die Feste, deren wesentlichsten Theil die Opfer bildeten, werden wir bald ausführlich handeln.

Zuvor müssen wir aber noch das Gebet erwähnen, das mit dem Opferritus verbunden war. Es war eine Formel, welche die Gabe

[1]) Man sehe Apollon. Argonautica IV, 702—717.
[2]) Athenaeus XV, 16 (pag. 674).
[3]) Bei Schoemann II, 216.

begleitete und, je nach dem Zweck des Opfers, den Wunsch des Opferers der Gottheit vorlegte. Der Priester sagte die Formel vor, und der Betheiligte sprach sie nach. Ausser diesen Gebeten, welche alle Gaben weihen mussten, gab es allezeit und überall Veranlassung zu Gebeten. Man betete jeden Morgen zu Helios und an der Mahlzeit bei den Spenden, die man vergoss; man betete vor der Volksversammlung zu Athen mit einer Formel, die wir zufällig kennen [1]). Merkwürdig ist, dass die Griechen das Gebet nicht ausschliesslich als einen Ritus aufgefasst, sondern auch religiöse Gedanken und Empfindungen damit verbunden haben. Von keinem Volk des Alterthums besitzen wir so viele Aeusserungen der Frömmigkeit hinsichtlich des Gebets, als von den Griechen. Die Spartaner beteten, die Götter möchten zum Guten auch das Schöne schenken. Pythagoras und Sokrates lehrten, man solle die Götter um das Gute bitten. Plato schilderte die Frömmigkeit, wie sie sich auch im Gebet äusserte [2]). Neben der Bitte, εὐχή, und der Danksagung, ἔπαινος, kannten die Griechen die Adoration. Die Hymnen und tragischen Chöre, welche die Götter preisen, sich ihr Wesen oder ihre Gestalt vergegenwärtigen, oder sich in ihre Herrlichkeit versenken, sind Formen des Gebets.

Auch der Eid, ὅρκος, und die Verfluchung, ἀρά, geschahen unter Anrufung der Götter und sind daher als Gebete zu betrachten. Beide kamen bei den Griechen oft vor. Zu Athen sprach man, in dem soeben erwähnten Gebet vor der Volksversammlung, einen Fluch über Jeden, der den Staat den Medern verrathen, oder der die Tyrannis erstreben würde. Der Zeuspriester zu Athen drohte den Fluch Allen an, die einem Verirrten den Weg zu zeigen sich weigerten, den darum Bittenden Feuer versagten, das Wasser verdarben oder die Todten unbeerdigt liessen. Die Verfluchten weihte man meist den Erinyen, aber auch anderen Gottheiten. Seinen Feinden gab man bisweilen sogar Bleitafeln ins Grab mit, um sie der Rache der Unterirdischen zu empfehlen. Der Eid schloss immer, im Falle des Meineids, eine Verfluchung des Uebertreters in sich; man rief dabei meist den Zeus ὅρκιος an, aber zu Athen auch wohl Demeter und Persephone, μὰ τὼ θεώ. Wie sehr der Eid als das Band galt, das den Staat zusammenhielt, geht aus einem wichtigen Passus eines Redners hervor, der den Eid die Bürgschaft nennt, welche Obrigkeiten, Richter und Privatleute dem Staate leisten, indem sie sich, wenn sie meineidig werden, der göttlichen Strafe verfallen erklären [3]).

---

[1]) Aristophanes, Thesmophor. 294 ff.
[2]) Plato, Leges X. 887 ff.
[3]) Lykurg in Leokr. § 79.

Ueber die Mantik im allgemeinen haben wir bereits § 16 und über das delphische Orakel als religiösen Mittelpunkt § 99 gehandelt. Bei den Griechen war von Anfang an bis in den letzten Tagen des Ausgangs des Heidenthums die Mantik sehr entwickelt. Aus prähistorischer Zeit nannte die Sage die Namen des Tiresias, Melampos, Mopsos, Kalchas, der Kassandra, der Sibylle. So ziemlich alle Formen der inneren und der äusseren Mantik waren in Griechenland vertreten. Neben der Auffassung, welche die mantische Kunst nur als das Deuten gewisser Zeichen betrachtete, war schon früh die andere verbreitet, welche in diesen Zeichen Offenbarungen der Götter, der Heroen und der Todten sah. Unter den Göttern galt Zeus meist als derjenige, der die Zeichen sandte, Apollo als der, welcher den Geist der Weissagung und Erklärung verlieh. Neben den individuellen Sehern gab es schon früh mantische Institute, Stätten, wo die Götter ihre Orakel ertheilten. Man hat in dieser Hinsicht drei Perioden unterschieden: die erste, die des Naturalismus, repräsentirt durch Dodona, „ein wirkliches meteorologisches Observatorium"; die zweite, die politische des delphischen Orakels; „der prophetische Geist Pytho's war der begeisternde Hauch, der aus einem freien Lande aufsteigt"; die dritte, die mystische Phase, in welcher Traumorakel vorherrschend waren, und man sich durch Reinigungen und mystische Ceremonien vorbereiten musste, wie in der Höhle des Trophonios in Böotien [1]). Allein in dieser Construction ist nicht bloss die Beschreibung der einzelnen Phasen unrichtig; wir sahen bereits, dass das delphische Orakel durchaus nicht immer den griechischen Patriotismus stärkte; sondern es entziehen sich auch die griechischen Orakel jeder schematischen Behandlung.

Sowohl im privaten als im öffentlichen Leben räumten die Griechen der Mantik einen grossen Platz ein. Wie man zufällige Begegnungen, σύμβολοι ἐνόδιοι, im allgemeinen als Vorzeichen betrachtete, so sind uns aus der Geschichte mehrere Vorfälle überliefert, deren mantische Deutung auf den Lauf der Begebenheiten eingewirkt hat, wie der Meteorstein, der vor der Niederlage der Athener bei Aegos-Potamoi aus der Luft fiel, und die Mondfinsterniss, die Nikias bewog den Rückzug aus Sicilien aufzuschieben. In jedem einzelnen Staate waren Priester und Magistrate befugt, die Zeichen wahrzunehmen und zu deuten, die Eingeweide der Opferthiere zu untersuchen. So beobachteten die spartanischen Ephoren die Zeichen am Himmel, und warteten die Pythaisten zu Athen auf den Blitzstrahl um die heilige Theorie zu geleiten. Daneben standen die

[1]) So Ed. Doehler, Die Orakel (1872), ein Vortrag.

grossen Orakel, zu denen man von allen Seiten hinströmte. Apollo hatte, ausser zu Delphi, noch berühmte Orakelstätten bei Milet (das Branchidenorakel), zu Klaros bei Kolophon, zu Abae in Phokis; Zeus zu Dodona und als Zeus Amon in der bekannten Oase der libyschen Wüste. Die Traumorakel des Asklepios, namentlich das zu Epidauros, waren stark besucht von Kranken, die Heilung suchten. Herakles hatte ein Loosorakel (Kleromantie) zu Bura in Achaja; ferner gab es Orakel des Trophonius, des Amphiaraos und vieler Anderen.

Die griechische Religion hat die Mantik in nahen Zusammenhang mit der Verehrung der Götter gebracht. Die Seher erklärten die göttlichen Ordnungen und hiessen desshalb θεμίστων μάντεις. Es war eine tiefere, aber doch wesentlich griechische Fassung des Begriffs der Mantik, als Plato sie φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός nannte [1]). Die griechische Philosophie hat sich überhaupt mit der Erklärung der Mantik vielfach beschäftigt, während sie sich übrigens um den Cultus nicht kümmerte. Aristoteles nahm der Mantik gegenüber eine skeptische Stellung ein, indem er die äussere verwarf und die innere physiologisch erklärte. Auch die Epikureer und die Neoakademiker verhielten sich natürlich in dieser Hinsicht negativ. Die Stoa aber hat die Mantik philosophisch zu begründen gesucht, und der Neoplatonismus hat auch diese Seite der alten Religion in sein System aufgenommen. So haben alle Hauptrichtungen der griechischen Philosophie sich mit der Mantik auseinandergesetzt.

Viel weniger als die Mantik haben die Griechen die Zauberei, μαγεία, γοητεία, gepflegt. Sie betrachteten die Zauberei als eine exotische Pflanze, von persischer oder ägyptischer Herkunft, in mythischer Vorzeit durch fremde, unheimliche Frauen, wie Kirke und Medea, ausgeübt. Zu Athen kamen wiederholt gerichtliche Verfolgungen gegen Zauberer vor; die bekannteste, gegen die phrygische Priesterin Ninos im peloponnesischen Krieg, galt aber nicht bloss den Zauberkünsten, sondern meist den damit verbundenen Verbrechen. Aber der Zauberei selbst war man auch abhold. So verwarf Plato den Gedanken, man könne die Götter zum Dienst (ὑπηρετεῖν) der menschlichen Zwecke zwingen. Dennoch kam zu allen Zeiten Zauberei in Griechenland vor: ihre alte Heimath war Thessalien, ihre Schirmfrau die Göttin Hekate. Die Litteratur erwähnt allerlei Arten von Magie: Zaubersprüche, Besprechungen bei Krankheiten, Liebeszauber (φίλτρα u. a.), den populären Aberglauben

[1]) Symposion, 188 C.

des bösen Auges (βάσκανος ὀφθαλμός) [1]), die Meinung, dass Lorbeer, Kreuzdorn und Meerzwiebel vor dem Hause oder an den Thüren vor Schaden behüte. Sogar das Wettermachen, wie bei den Wilden, war den Griechen nicht fremd: zu Korinth gab es ἀνεμοκοῖται und zu Kleonae χαλαζοφύλακες.

Es bleibt uns noch eine sehr wichtige Seite des Cultus zu beleuchten übrig: die Feste. Auch diese waren nicht überall dieselben; selbst in den Monatsnamen waren die Griechen nicht einig, und den Anfang des Jahres setzten die Athener, wie überhaupt die Ionier, nach dem Sommersolstitium an, die Dorier wahrscheinlich nach der Herbstnachtgleiche, die Aeoler nach dem Wintersolstitium. Wir kennen wieder nur den athenischen Festcalender einigermaassen genau; von anderen Orten sind uns nur vereinzelte Feste bekannt. Gewiss waren die athenischen Feste die wichtigsten: nach Athen strömte zu den grossen Panathenäen und den Dionysien eine Schaar von Auswärtigen, und dann entfaltete die Stadt eine Pracht, deren Aufwand Leute wie Isokrates missbilligten. Zu Sparta gab es viel weniger Feste, und keine, deren Glanz mit dem der athenischen zu vergleichen war. Die griechischen Feste waren aber nicht bloss örtlich, sondern auch je nach dem Charakter des Gottes und dem Zweck der Feier sehr verschieden. Bald traten dabei die eigentlichen Culthandlungen, die grossen Opfer und feierlichen Aufzüge, bald die Sühnungsceremonien in den Vordergrund; über Wettkämpfe und Spiele haben wir bereits gehandelt; es gab mystische Weihen und orgiastische Feierlichkeiten; die Feste galten auch oft als Freude- und Ruhetage, an denen öffentliche und private Geschäfte, Gerichte und politische Versammlungen eingestellt waren. Plato fand gerade hierin den Zweck der Feste: die Götter verliehen den Menschen Ruhe von der Arbeit, damit sie sich freuten mit den Musen, Apollo und Dionysos [2]).

Die Feste waren überaus zahlreich; es fielen wohl mehrere auf denselben Tag zusammen. Ihre Veranlassung fanden die meisten in dem Naturleben, dem Wechsel der Jahreszeiten, der Vegetation, dem Acker- und Weinbau. Dazu kamen dann die Beziehungen zu den Göttersagen, auf welche manche Festbräuche sich bezogen oder die man nachahmend abbildete. Daneben gab es auch historische Gedenktage, wie zu Athen die Feier des Tages von Marathon. Die meisten Feste beging man zu Ehren der Hauptgötter, vor allen des

[1]) O. Jahn, Ueber den Aberglauben des bösen Blickes bei den Alten (Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1855).

[2]) Leges II, 1.

Zeus, der bei den olympischen Spielen den Vorrang hatte, der Athene, des Apollo, des Dionysos, der Demeter. Eine vollständige Uebersicht der uns bekannten Feste, selbst der attischen, geben wir nicht. Die attischen Monatsnamen waren fast alle den Hauptfesten entlehnt. Sie lauteten, mit Ende Juni beginnend: Hekatombaeon, Metageitnion, Boedromion, Pyanepsion, Maimakterion, Poseideon, Gamelion, Anthesterion, Elaphobelion, Munychion, Thargelion, Skirophorion.

Die Hauptgöttin Athens war Athene, der auf der Akropolis die zwei Haupttempel (das Erechtheion und das Parthenon) und die Säule der Athene πρόμαχος errichtet waren. Ihr galten die Synoikien, das Fest, bei welchem man die Vereinigung der attischen Ortschaften feierte. Diese Synoikien waren aber gleichsam nur die Vorbereitung zu den Panathenäen, die ebenfalls auf den Monat Hekatombaeon fielen. Schon der Name deutet den Charakter eines Bundesfestes an, wie man anderwärts Panionien, Panachäen, Pamböotien beging. Man feierte es jährlich, aber nach je 4 Jahren mit besonderem Glanz als grosse Panathenäen. Dabei fanden allerlei Wettspiele statt: gymnische, wobei der Sieger als Preis einen Krug Oel vom heiligen Oelbaum erhielt, musische, Wagenrennen u. a. Unter Pisistratus wurden an den Panathenäen die homerischen Gedichte vorgetragen. Eine Hauptrolle bei diesem Fest spielten die feierlichen Aufzüge: der grosse Fackelzug, der von der Bildsäule des Eros ausging, und, bei den grossen Panathenäen, die Procession mit dem Peplos, welche ein erhaltener Fries des Parthenon abbildet. Das Gewand, das athenische Bürgerinnen (Ergastinen) gewoben hatten, war von krokosgelber Farbe, auf welchem Grunde eine kunstvolle Stickerei irgend eine That Athene's, etwa ihren Triumph über die Giganten, darstellte. Den Anfang der Arbeit hatten, neun Monate zuvor am Tage der Athene Ergane, die Arrhephoren gemacht, vier Mädchen von 7 bis 11 Jahren, die ein Jahr lang der Göttin geweiht waren. Sie entlehnten ihren Namen Arrhephoren (Thauträgerinnen) einer Ceremonie bei den Skirophorien: dabei mussten sie eine Kiste, deren Inhalt verborgen blieb (ἀπόρρητα), zum Tempel der Aphrodite ἐν κηπῷ und eine andere wieder zum Athenetempel zurücktragen. Die Procession nun mit dem Peplos bei den Panathenäen bestand aus den ansehnlichsten Athenern, Mädchen mit Körben (Kanephoren), Metoeken, die allerlei Geräthe trugen, festlich geschmückten Opferthieren, den schönsten Greisen mit Oelzweigen in der Hand (Thallophoren), dem Peplos selbst, den man auf einem schiffartig mit Segeln versehenen Gestell rollte. Ausser den Panathenäen feierte man zu Athen noch mehrere andere Athenefeste. Auf den letzten Tag des Pyanepsion fiel das

Fest der Athene Ergane, gemeinschaftlich mit Hephaestos, wesshalb es χαλκεῖα hiess; über die Feier ist uns das Nähere nicht bekannt. Im Thargelion (Mai) beging man die Plynterien und Kallynterien, ursprünglich ein Fest der Aglauros, später der Athene. Man findet die Bedeutung dieses Festes meist in der Wiederkehr der Klarheit des Himmels; die Erklärung ist aber unsicher. Gewiss ist, dass man bei dieser Gelegenheit Heiligthum und Bild der Göttin reinigte, frisch schmückte und dem Bilde Feigen darbrachte. Endlich erwähnen wir noch die Skirophorien, beim Anfang der Sommerhitze, wobei man Reinigungsceremonien verrichtete. Bei der Procession schützte ein Schirm (σκίρον) die Priesterin der Athene gegen den Sonnenbrand.

Die Apollofeste waren in fast allen griechischen Landschaften besonders zahlreich: Daphnephorien, Processionen mit Lorbeerträgern, kamen häufig vor. Selbst zu Sparta, wo wir von Festen nicht viel erfahren, feierte man für Apollo die Hyakinthien und die Karneen. Zu Delphi stellte man seinen Zug nach den Hyperboreern (ἀποδημία) dar und feierte fröhlich seine Rückkehr. An dem Feste auf Delos nahmen auch die Athener alljährlich mit einer feierlichen Theorie Antheil, womit die Sage die glückliche Rückkehr des Theseus aus Kreta verknüpft hatte. Die Sitte, kein Todesurtheil zu vollstrecken, ehe das Schiff aus Delos zurückgekommen war, ist aus der Geschichte des Sokrates bekannt. Auch die kleinasiatischen Colonien blieben mit der Feier von Apollofesten nicht zurück. Zu Athen waren nicht weniger als fünf Monate nach Apollofesten benannt, während in allen Monaten je der erste und siebente Tag ihm geweiht waren. Die Hekatombäen galten dem Apollo als Gott des Sommers, die Metageitnien, als Gott der nachbarlichen Vereinigung, die Boedromien, als helfendem Gott. Bei den Pyanepsien brachte man ihm die Erstlinge dar: gekochte Hülsenfrüchte und die Eiresione, einen Olivenzweig mit Feigen, Kuchen, Oel, Honig, Wein enthaltenden Näpfchen, den ein Knabe in feierlicher Procession in den Tempel des Gottes als Weihgeschenk brachte. Im Munychion, bei der Eröffnung der Schifffahrt, beging man die Delphinien, für Apollo, der das durch Winterstürme aufgeregte Meer wieder beruhigt. Auch gedachten die Athener dabei des Zuges des Theseus nach Kreta, während andere Griechen sich der Fahrt der kretischen Schiffer nach Delphi unter Apollo's Geleit erinnerten. Das Hauptfest Apollo's zu Athen waren die Thargelien, die mit dem Fest auf Delos zeitlich zusammenfielen, im Mai. Man brachte dem Gott die Erstlinge dar, hielt Processionen und liess Chöre auftreten. Aber zugleich verrichtete man sühnende

Ceremonien, für den Gott, dessen Wirkung in der versengenden Sommerhitze und durch Seuchen verderblich werden konnte, wesshalb man einen Mann und ein Weib als Sündenböcke (φαρμακοί) herumführte und ins Meer stürzte.

Der Dionysosdienst, der in Attika ursprünglich von den Ortschaften Ikaria und Eleutherae ausging, trug einen ländlichen und volksthümlichen Charakter. In alter Zeit bestand er aus fröhlichen Processionen mit einem bekränzten Weinkrug, einem Bock, der den Korb mit Feigen trug, und einem Phallos, Symbol der Fruchtbarkeit. Zu Athen ist nun wohl der Dionysoscultus mit dem anderer Götter combinirt und mit grossem Luxus begangen worden, aber in den Volkslustbarkeiten, die damit verbunden waren, blickte der ursprüngliche Charakter noch durch. Der ausschweifende, orgiastische Zug der Dionysosreligion fehlte in Attika fast ganz: Maenaden und Bacchanten mit ihren rasenden, ungebundenen Geberden kamen zu Athen nicht vor. Die Dionysosfeste waren überaus zahlreich. Zuerst erwähnen wir die Oschophorien, ein Fest, das wohl nicht in allen seinen Bräuchen durchsichtig ist, wobei aber die Hauptsache war, dass man zur Zeit der Traubenreife die Gaben des Weingottes in den Tempel der Athene brachte. Im Winter, ungefähr im December, feierte man auf dem Lande die kleinen Dionysien, Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς [1]). Man freute sich des neugekelterten Weines, hielt Phallosaufzüge, spendete den Wein (θεοίνια) und opferte den Bock; aus den ernsten und fröhlichen Chören dieser Feier haben sich Tragödie und Komödie entwickelt. Auch allerlei Schwänke und Spiele kamen dabei vor: das Tanzen auf einem glatten Sack (Askoliasmos), das Schaukeln an den Bäumen, das Letztere in Erinnerung an ein trauriges Ereigniss, das sich im Demos Ikaria zugetragen hatte. Als der Gott daselbst dem Ikarios den Wein brachte, theilte dieser davon seinen Nachbarn mit, die ihn in ihrem Rausch erschlugen, worauf seine trauernde Tochter Erigone sich an einem Baum erhing. Auch in der Stadt feierte man ein Kelterfest, die Lenäen im Januar, mit stattlichen Processionen. Noch wichtiger waren die Anthesterien (im Februar), bei welchen verschiedene Gedanken und Culte miteinander verschmolzen waren. Man freute sich des nunmehr gezapften Weines, zugleich aber feierte man die Vegetation des neuen Frühlings und verrichtete endlich auch Ceremonien für die Verstorbenen, wesshalb die Tage dieses Festes auch als ἀποφράδες oder μιαραὶ ἡμέραι galten. Während der dreitägigen Dauer der Anthesterien waren die Tempel der himmlischen Götter verschlossen; Dionysos stand aber

[1]) cf. Aristophanes, Acharn. 243 ff.

mit Kore und mit dem chthonischen Hermes in Verbindung. Am ersten Tage (πιθοίγια) bekränzte man sich mit frischen Blumen, öffnete die Fässer und kostete den Wein. Am Kannentage (χόες) hielt man unter munteren Scherzen Trinkgelage, an welchen auch Sklaven theilnahmen; auch den Todten brachte man auf ihren Gräbern Spenden. Auf diesen zweiten Festtag fiel auch die bedeutsame Ceremonie, für welche der alte Dionysostempel (Lenaeon), der das ganze übrige Jahr verschlossen blieb, sich öffnete: die Vermählung der Basilissa (Gemahlin des Archon Basileus) mit dem Gotte, wobei 14 Matronen (γεραραί) sie begleiteten. Am dritten Tage (χύτροι) stellte man Töpfe mit gekochten Früchten für den chthonischen Hermes auf. Das grösste Fest war aber das der städtischen Dionysien, im März; da feierte man den Gott des Frühlings als Befreier ἐλευθερεύς, λύσιος. In der Blüthezeit Athens waren die grossen Dionysien der Glanzpunkt des ganzen Jahres; da war die Stadt mit Bundesgenossen und Fremden überfüllt, und verherrlichte man den Gott mit Dithyramben und neuen Theaterstücken. Viele Meisterwerke des griechischen Theaters sind für dieses Fest gedichtet worden.

Bei den Demeterfesten unterscheidet man eine dreifache Bedeutung des Cultus dieser Göttin. Zuerst feierte man, durch ganz Griechenland, wie in den attischen Demen und zu Athen, eine Anzahl von Landbaufesten: die προηρόσια im Herbst beim Umpflügen der Aecker, die ἁλῶα, das Tennen- oder Dreschfest, im Winter; häufig galten diese Feste neben der Demeter auch dem Dionysos. Ueber die mystischen Weihen zu Eleusis reden wir bald ausführlicher. Von diesem mystischen Cultus unterscheiden wir den Dienst der Demeter Thesmophoros zu Athen, obgleich diese beiden Culte mehrere Symbole miteinander gemein hatten und demnach von manchen Forschern combinirt werden. An den Thesmophorien im Monat Pyanepsion feierten die athenischen Frauen Demeter als die Göttin von Gesetz und Ordnung. Das Fest dauerte fünf Tage: zuerst versammelte man sich im Heiligthum der Demeter und Kore im Demos Halimos; an den folgenden Tagen gab es bei der Feier zu Athen selbst allerlei Scherz und Neckereien[1]).

Für Zeus hielt man an verschiedenen Orten Griechenlands Feste und Spiele, wie die zu Olympia, und wie der ἱερός γάμος, den man auf Samos, zu Platäa und anderwärts darstellte. Zu Athen standen seine Feste an Bedeutung denen anderer Hauptgötter wohl etwas

[1]) Allerlei Züge kann man der Komödie des Aristophanes, Die Thesmophoriazusen, entlehnen.

nach; dennoch gab es auch dort verschiedene Zeusfeste. Im Winter verrichtete man Reinigungs- und Sühnungsceremonien, mit Herumtragen des Dioskodion, für Zeus Maimaktes. Im Anthesterion feierte man für Zeus Meilichios die Diasien mit unblutigen Opfern. Im Skirophorion hielt man das Fest für Zeus Polieus, den Stadthort; man beging es bei seinem Altar auf der Burg, und es trug den Namen Diipolien oder Buphonien, nach dem Stieropfer, bei welchem derjenige, der das Thier geschlachtet hatte, die Flucht ergriff, und das Beil gerichtet wurde.

Es gab noch viele andere Feste, für Artemis, Poseidon und andere Götter. Bei den Kronien zu Athen herrschte ausgelassene Freude und durften sich auch die Sklaven frei bewegen, wesshalb man dieses Fest manchmal mit den römischen Saturnalien vergleicht.

Nachdem wir in den Hauptzügen die öffentliche Religion dargestellt haben, wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit den Privatculten zu. Auf der Grenze zwischen beiden stand der Cultus der Phratrien, dessen Kosten der Staat trug. Im Monat Pyanepsion feierten diese Geschlechter drei Tage lang die Apatorien; man brachte Opfer dar, schmauste zusammen, und die Väter führten ihre ehelichen Kinder in die Phratrie ein. Dem Cultus der Geschlechter ähnlich war der verschiedener Genossenschaften, ἔρανοι, θίασοι. Der eigentliche Privatcultus war aber der der Familie[1]). Im Hause standen Hermen und Altäre: noch auf der Strasse ein Hermes ὅδιος, an der Thüre ein Apollo ἀγυιεύς, beim Eingang zum Schutz gegen Diebe Hermes στροφαῖος, im Hofe der Hauptaltar für Zeus ἑρκεῖος. Ferner gab es Altäre für die θεοὶ κτήσιοι, vornehmlich Zeus, Hermes, Agathodämon, τύχη ἀγαθή, Ploutos, und für die θεοὶ πατρῷοι, vor allen Apollo. Anders als die Römer betrachteten also die Griechen die grossen Götter selbst als Schutzgenien des Hauses. Die Hauptgöttin des Hauses war aber Hestia: der häusliche Herd war ein Asyl, der Mittelpunkt mancher Ceremonien, und der Grieche rief seine Hestia bei jeder Gelegenheit an. Ausser den genannten Göttern diente man im Hause, je nach besonderen Veranlassungen, noch anderen: Handwerkerfamilien oft dem Hephästos oder Herakles, ansehnliche Familien häufig Göttern oder Heroen, mit denen ihre Geschlechter von alters her in Verbindung standen. Die häusliche Religion bestand aus Anrufungen und unblutigen Gaben; Thieropfer kamen nur ausnahmsweise vor. Petersen hat im Hausgottesdienst

[1]) C. Petersen, Der Hausgottesdienst der alten Griechen (1851), und Manches in Becker's Charikles.

eine mystische Seite entdeckt, nach unserer Meinung ohne genügenden Grund.

Geburt, Heirath und Tod bildeten natürlich auch in Griechenland die Hauptmomente des Lebens. Die religiösen Bräuche bei diesen Gelegenheiten sind denen anderer Völker vielfach ähnlich. Während der Schwangerschaft opferten die Frauen der Eileithyia und den Nymphen. Bei der Geburt eines Sohnes hing man einen Olivenkranz an die Thürpfosten, bei der einer Tochter ein Stückchen Wolle, sowohl wegen der guten Vorbedeutung, als um die Leute zu warnen, sich durch Betreten eines Hauses, in welchem eine Wöchnerin lag, nicht zu verunreinigen. Am fünften Tage trug man das Kind um den Hausherd; das Fest hiess demnach Amphidromien, und während der ersten sechs Wochen verrichtete man noch allerlei Ceremonien zur Reinigung sowohl des Kindes als der Mutter. Vor und bei der Hochzeit brachte man mehreren Göttern Gebete und Gaben dar: man wendete sich an Hera, Artemis, die Moiren, Uranos Ge, Aphrodite, Zeus teleios, die Nymphen; bei der Hochzeit selbst opferte man der Hera Gamelia ein Thier ohne Galle, damit alle Bitterkeit aus der Ehe fern bleibe. In Athen brachte man die Braut in den Tempel der Athene Polias; in Troezen widmete sie ihr Haar dem Hippolytos; in Sparta war der Raub der Braut noch in Gebrauch; an vielen Orten kam das Brautbad vor. Bei der Hochzeit holte der Bräutigam die Braut ab; die Fackeln zum feierlichen Aufzug wurden am Hausherd entzündet; Flötenspiel und das Singen von Hymenäen begleiteten den Zug. Den Hochzeitsschmaus gab gewöhnlich der Brautvater; an der Thüre des Hochzeitszimmers wurden den Vermählten Epithalamien gesungen. Nach einigen Tagen führte der junge Ehemann seine Frau mit einem Opfer in die Phratrie ein.

Wir behandeln hier nicht die Grabdenkmäler, und was sie über den Unsterblichkeitsglauben bekunden[1]); wir sprechen hier von den Pflichten den Todten gegenüber, welche den Griechen als besonders heilig galten. Das Verbrennen des Leichnams in alter Zeit, später das Begraben war eine erste Pflicht. Wer sie versäumte, erzürnte alle Götter; denn so empfingen die Götter der Unterwelt das ihnen Gebührende nicht, und die oberen Götter beleidigte, ja verunreinigte der Anblick des Todes. Denn die Griechen hielten den Tod durch-

---

[1]) Das Material ist gesammelt in dem grossen Werk von Stackelberg, Die Gräber der Griechen in Bildwerken und Vasengemälden (1836, 37). Eine Uebersicht gewährt F. Ravaisson, Les monuments funéraires des Grecs, RHR. 1880, II.

aus für unrein; desshalb begruben sie vor Sonnenaufgang, um die Sonne nicht zu beleidigen, und durfte auf dem heiligen Delos kein Grab sein. Zu Athen stellte man an die Thüre des Trauerhauses einen Krug mit Wasser, wusch und salbte den Leichnam und legte ihn bekränzt, in weisser Kleidung, den Obolos für Charon im Munde, auf die Bahre ins Vorhaus. Dann hielt man die Klage ab, seit Solon ohne leidenschaftlichen Lärm, am folgenden Tage geschah die ἐκφορά, an welcher auch Frauen sich betheiligten; der Leichenschmaus beschloss das Ganze. Die Geschichte erwähnt besondere Leichenfeierlichkeiten für die im Kriege Gefallenen: so das jährliche Fest der Platäer für die Helden von 479 und die berühmte Feier zu Athen, bei der Perikles die Leichenrede hielt[1]). Für die, welche im Meere oder in der Fremde ruhten, richtete man im Vaterlande noch häufig Kenotaphien auf. Die Anverwandten brachten die Gaben und Spenden für ihre Todten meist am 3., 9. und 30. Tag nach dem Begräbniss dar, auch am Jahrestage der Geburt oder des Todes. In Athen und anderwärts finden wir auch eine allgemeine Todtenfeier (die νεκύσια oder νεμέσεια am 5. Boedromion), um das zu sühnen, was man etwa gegen die Todten verschuldet oder versäumt hatte.

Es bleibt uns übrig von den fremden Culten noch ein Wort zu sagen. In Athen, beim grossen Verkehr und der unsteten Bevölkerung, namentlich im Piraeos, bürgerten sich deren mehrere ein, und auch Athener selbst betheiligten sich daran. Sofern diese fremden Culte der Privatreligion der Familien oder Genossenschaften angehörten, schritt der Staat dagegen nur ein, wenn die Diener der fremden Götter sich der öffentlichen Religion feindlich gegenüber stellten, oder, was häufig vorkam, wenn der fremde Cultus allerlei Verbrechen, etwa Giftmischung, zum Deckmantel diente. Die fremden Religionen gingen nur durch Beschluss der Volksversammlung und mit Genehmigung des delphischen Orakels in den öffentlichen Cultus über. Dies geschah aber mehrfach; namentlich thrakische und phrygische Gottheiten hatten zu Athen ihre Diener und Feste: so die thrakischen Göttinnen Kotytto und Bendis, für welche letztere man im Piraeos die Bendidien feierte, der phrygische Sabazius und die Göttermutter, deren Bettelpriester (Metragyrten) man zuerst verfolgt hatte. Auch Adonis, der semitische Geliebte der Aphrodite, hatte zu Athen einen Cultus. Diese fremden Culte wurden grösstentheils in den Kreis der mystischen Religion gezogen, genossen aber übrigens kein grosses Ansehen: die Komiker verspotteten sie als Culte abergläubischer Leute, Weiber und zusammengelaufenen Volkes.

[1]) Thukyd. II, 34 ff.

Eine ganz besondere Stellung hatte der Dienst des Zeus Amon, der nicht bloss in der Oase der libyschen Wüste ein von Griechen vielbesuchtes Orakel hatte, aber auch in Athen, in Sparta, in Arkadien, in Theben, wo Pindar in einem verlorenen Hymnus ihn verherrlichte, verehrt wurde. Der allgemeinen Meinung von dem ägyptischen Ursprung dieses widderköpfigen Gottes, die schon aus Herodot stammt, haben in letzter Zeit OVERBECK und DECHARME widersprochen und in Zeus Amon eine ursprünglich griechische Gottheit gefunden.

§ 102. Die Mysterien.

Litteratur. Auch hier bieten die einschlägigen Abschnitte der allgemeinen Werke (von MAURY, HERMANN, SCHOEMANN, PETERSEN, VAN OORDT, PRELLER, WELCKER, DECHARME) das Nöthige. Die älteren, zum Theil umfangreichen Bücher über die Mysterien (von WARBURTON, DE ST. CROIX u. A.) enthalten die abenteuerlichsten Ansichten und sind jetzt ganz werthlos; hierüber gibt VAN LIMBURG BROUWER, Hist. de la civil. mor. et rel. des Grecs, ch. XXVI, eine Uebersicht. Eine noch jetzt unentbehrliche Sammlung der Fragmente und Data enthält CHR. A. LOBECK, Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres (2 vol. 1829). Ueber die orphische Litteratur handeln TH. BERGK, Litteraturgeschichte II; O. GRUPPE, Die griech. Culte und Mythen I; P. SCHUSTER, De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine (1869); O. KERN, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae (1888); E. GERHARD, Orpheus und die Orphiker (Abh. kön. Ak. Berlin, 1861, mit reicher Quellenangabe). Ueber Bedeutung und Einfluss der mystischen Culte findet sich Manches bei L. PRELLER, Demeter und Persephone (1837), und in Pauly's R. E., ferner in J. GIRARD, Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle (2. éd. 1879).

Die Mysterien, obgleich sie grösstentheils zum Staatscultus gehörten, bildeten eine besondere Seite der griechischen Religion; darum betrachten wir sie hier für sich, ohne jedoch ihren Zusammenhang mit anderen Erscheinungen aus dem Auge zu verlieren.

Unsere Quellen für die Kenntniss der Mysterien fliessen nicht reichlich, und so warten noch allerlei Hauptfragen ihrer Lösung. Allerdings sind mehrere der früheren, allzu wohlfeilen Lösungsversuche jetzt durchaus veraltet. Niemand denkt mehr daran, irgend eine reine, etwa monotheistische Lehre oder die Unsterblichkeitslehre zum Inhalt der Mysterien zu machen. Ebensowenig finden die nüchternen Erklärungen von LOBECK und von LIMBURG-BROUWER noch Anklang, die in den mystischen Instituten nur Einrichtungen sahen, wo Geheimmittel und Sprüche ausgetheilt wurden, um die Eingeweihten vor Gefahren in diesem Leben oder vor den Schrecken des Jenseits zu schützen. Jedermann weiss jetzt, dass die Probleme, welche die Mysterien betreffen, viel complicirter sind, als diese alten Forscher meinten.

Der Begriff des Mystischen in der griechischen Religion wird

nach seinem Umfang verschieden bestimmt. Manche fassen ihn so weit, dass fast jede Beschränkung des öffentlichen Charakters des Cultus darunter fällt. Es gab viele Culte, zu denen nicht jeder Zutritt hatte, ja überhaupt war rituelle Reinheit Bedingung zur Theilnahme. Manche Heiligthümer durfte Niemand oder nur der Priester betreten, von anderen waren gewisse Personen, Sklaven, Fremde, ausgeschlossen. Allein es ist misslich, diese dem gewöhnlichen Rituell zugehörigen Vorschriften zum Kennzeichen der Mystik zu machen. Es ist aber durchaus nicht deutlich, welches andere Kriterium als das des Geheimnissvollen manche Gelehrten diesem Gegenstand anlegen. So nimmt SCHOEMANN an, dass jeder griechische Staat seine Mysterien hatte, und findet PETERSEN in fast allen Culten ein mystisches Element. So rechnet man die Feier des ἱερὸς γάμος bisweilen zu den Mysterien. Die vornehmsten mystischen Culte werden verschieden aufgezählt. PETERSEN rechnet dazu die der Hekate, die des Zeus mit den Kureten, Kybele mit den Korybanten, in welchen die kretischen und phrygischen Religionskreise zusammengeflossen waren, die der Kabiren auf Samothrake, die der Demeter, darunter auch die Thesmophorien, endlich die des Dionysos. LOBECK dagegen berührt wohl gelegentlich die Mysterien der Hekate und des Zeus, aber hat doch seine Untersuchung in drei Theilen durchgeführt: Eleusinia, Orphica, Samothracia.

Wir können, ausser dem Geheimnissvollen, einige Charakterzüge der Mystik scharf unterscheiden. Zuerst ist es nöthig, zu betonen, dass das mystische Element in der griechischen Religion ursprünglich und allgemein war. Es waltet hier ein trügerischer Schein, indem einerseits die Mystik dem Homer ganz fremd, oder wenigstens bei ihm nur in schwachen Spuren anwesend ist, anderseits die Ausbildung der mystischen Secten und Culte ziemlich jung ist. So datiren denn auch Viele die Mystik in Griechenland vom 6. Jahrhundert ab. Dem gegenüber hat MAURY sehr richtig hervorgehoben, dass Geheimdienste, Einweihungen, ausschweifende Culte schon bei Wilden häufig vorkommen, und dass die griechischen μυστήρια, τελεταί, ὄργια ursprünglich damit auf einer Linie standen, wie eigenthümlich sie sich später auch entwickelt haben mögen. Die Ueberlieferung, welche nach Thrakien als dem Vaterland des Dionysos wie des Orpheus hinweist, stempelt diese Culte als uralt; auch der kretische Zeus und vielleicht sogar die phrygische Mutter waren ursprünglich griechische Gestalten.

Ausser Hekate, den Kabiren und anderen Gottheiten zweiten Ranges waren die Hauptgötter der Mysterien Demeter mit Kore,

eine mystische Seite entdeckt, nach unserer Meinung ohne genügenden Grund.

Geburt, Heirath und Tod bildeten natürlich auch in Griechenland die Hauptmomente des Lebens. Die religiösen Bräuche bei diesen Gelegenheiten sind denen anderer Völker vielfach ähnlich. Während der Schwangerschaft opferten die Frauen der Eileithyia und den Nymphen. Bei der Geburt eines Sohnes hing man einen Olivenkranz an die Thürpfosten, bei der einer Tochter ein Stückchen Wolle, sowohl wegen der guten Vorbedeutung, als um die Leute zu warnen, sich durch Betreten eines Hauses, in welchem eine Wöchnerin lag, nicht zu verunreinigen. Am fünften Tage trug man das Kind um den Hausherd; das Fest hiess demnach Amphidromien, und während der ersten sechs Wochen verrichtete man noch allerlei Ceremonien zur Reinigung sowohl des Kindes als der Mutter. Vor und bei der Hochzeit brachte man mehreren Göttern Gebete und Gaben dar: man wendete sich an Hera, Artemis, die Moiren, Uranos Ge, Aphrodite, Zeus teleios, die Nymphen; bei der Hochzeit selbst opferte man der Hera Gamelia ein Thier ohne Galle, damit alle Bitterkeit aus der Ehe fern bleibe. In Athen brachte man die Braut in den Tempel der Athene Polias; in Troezen widmete sie ihr Haar dem Hippolytos; in Sparta war der Raub der Braut noch in Gebrauch; an vielen Orten kam das Brautbad vor. Bei der Hochzeit holte der Bräutigam die Braut ab; die Fackeln zum feierlichen Aufzug wurden am Hausherd entzündet; Flötenspiel und das Singen von Hymenäen begleiteten den Zug. Den Hochzeitsschmaus gab gewöhnlich der Brautvater; an der Thüre des Hochzeitszimmers wurden den Vermählten Epithalamien gesungen. Nach einigen Tagen führte der junge Ehemann seine Frau mit einem Opfer in die Phratrie ein.

Wir behandeln hier nicht die Grabdenkmäler, und was sie über den Unsterblichkeitsglauben bekunden[1]); wir sprechen hier von den Pflichten den Todten gegenüber, welche den Griechen als besonders heilig galten. Das Verbrennen des Leichnams in alter Zeit, später das Begraben war eine erste Pflicht. Wer sie versäumte, erzürnte alle Götter; denn so empfingen die Götter der Unterwelt das ihnen Gebührende nicht, und die oberen Götter beleidigte, ja verunreinigte der Anblick des Todes. Denn die Griechen hielten den Tod durch-

---

[1]) Das Material ist gesammelt in dem grossen Werk von Stackelberg, Die Gräber der Griechen in Bildwerken und Vasengemälden (1836, 37). Eine Uebersicht gewährt F. Ravaisson, Les monuments funéraires des Grecs, RHR. 1880, II.

aus für unrein; desshalb begruben sie vor Sonnenaufgang, um die Sonne nicht zu beleidigen, und durfte auf dem heiligen Delos kein Grab sein. Zu Athen stellte man an die Thüre des Trauerhauses einen Krug mit Wasser, wusch und salbte den Leichnam und legte ihn bekränzt, in weisser Kleidung, den Obolos für Charon im Munde, auf die Bahre ins Vorhaus. Dann hielt man die Klage ab, seit Solon ohne leidenschaftlichen Lärm, am folgenden Tage geschah die ἐκφορά, an welcher auch Frauen sich betheiligten; der Leichenschmaus beschloss das Ganze. Die Geschichte erwähnt besondere Leichenfeierlichkeiten für die im Kriege Gefallenen: so das jährliche Fest der Platäer für die Helden von 479 und die berühmte Feier zu Athen, bei der Perikles die Leichenrede hielt[1]). Für die, welche im Meere oder in der Fremde ruhten, richtete man im Vaterlande noch häufig Kenotaphien auf. Die Anverwandten brachten die Gaben und Spenden für ihre Todten meist am 3., 9. und 30. Tag nach dem Begräbniss dar, auch am Jahrestage der Geburt oder des Todes. In Athen und anderwärts finden wir auch eine allgemeine Todtenfeier (die νεκύσια oder νεμέσεια am 5. Boedromion), um das zu sühnen, was man etwa gegen die Todten verschuldet oder versäumt hatte.

Es bleibt uns übrig von den fremden Culten noch ein Wort zu sagen. In Athen, beim grossen Verkehr und der unsteten Bevölkerung, namentlich im Piraeos, bürgerten sich deren mehrere ein, und auch Athener selbst betheiligten sich daran. Sofern diese fremden Culte der Privatreligion der Familien oder Genossenschaften angehörten, schritt der Staat dagegen nur ein, wenn die Diener der fremden Götter sich der öffentlichen Religion feindlich gegenüber stellten, oder, was häufig vorkam, wenn der fremde Cultus allerlei Verbrechen, etwa Giftmischung, zum Deckmantel diente. Die fremden Religionen gingen nur durch Beschluss der Volksversammlung und mit Genehmigung des delphischen Orakels in den öffentlichen Cultus über. Dies geschah aber mehrfach; namentlich thrakische und phrygische Gottheiten hatten zu Athen ihre Diener und Feste: so die thrakischen Göttinnen Kotytto und Bendis, für welche letztere man im Piraeos die Bendidien feierte, der phrygische Sabazius und die Göttermutter, deren Bettelpriester (Metragyrten) man zuerst verfolgt hatte. Auch Adonis, der semitische Geliebte der Aphrodite, hatte zu Athen einen Cultus. Diese fremden Culte wurden grösstentheils in den Kreis der mystischen Religion gezogen, genossen aber übrigens kein grosses Ansehen: die Komiker verspotteten sie als Culte abergläubischer Leute, Weiber und zusammengelaufenen Volkes.

[1]) Thukyd. II, 34 ff.

Eine ganz besondere Stellung hatte der Dienst des Zeus Amon, der nicht bloss in der Oase der libyschen Wüste ein von Griechen vielbesuchtes Orakel hatte, aber auch in Athen, in Sparta, in Arkadien, in Theben, wo Pindar in einem verlorenen Hymnus ihn verherrlichte, verehrt wurde. Der allgemeinen Meinung von dem ägyptischen Ursprung dieses widderköpfigen Gottes, die schon aus Herodot stammt, haben in letzter Zeit OVERBECK und DECHARME widersprochen und in Zeus Amon eine ursprünglich griechische Gottheit gefunden.

§ 102. Die Mysterien.

Litteratur. Auch hier bieten die einschlägigen Abschnitte der allgemeinen Werke (von MAURY, HERMANN, SCHOEMANN, PETERSEN, VAN OORDT, PRELLER, WELCKER, DECHARME) das Nöthige. Die älteren, zum Theil umfangreichen Bücher über die Mysterien (von WARBURTON, DE ST. CROIX u. A.) enthalten die abenteuerlichsten Ansichten und sind jetzt ganz werthlos; hierüber gibt VAN LIMBURG BROUWER, Hist. de la civil. mor. et rel. des Grecs, ch. XXVI, eine Uebersicht. Eine noch jetzt unentbehrliche Sammlung der Fragmente und Data enthält CHR. A. LOBECK, Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres (2 vol. 1829). Ueber die orphische Litteratur handeln TH. BERGK, Litteraturgeschichte II; O. GRUPPE, Die griech. Culte und Mythen I; P. SCHUSTER, De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine (1869); O. KERN, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae (1888); E. GERHARD, Orpheus und die Orphiker (Abh. kön. Ak. Berlin, 1861, mit reicher Quellenangabe). Ueber Bedeutung und Einfluss der mystischen Culte findet sich Manches bei L. PRELLER, Demeter und Persephone (1837), und in Pauly's R. E., ferner in J. GIRARD, Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle (2. éd. 1879).

Die Mysterien, obgleich sie grösstentheils zum Staatscultus gehörten, bildeten eine besondere Seite der griechischen Religion; darum betrachten wir sie hier für sich, ohne jedoch ihren Zusammenhang mit anderen Erscheinungen aus dem Auge zu verlieren.

Unsere Quellen für die Kenntniss der Mysterien fliessen nicht reichlich, und so warten noch allerlei Hauptfragen ihrer Lösung. Allerdings sind mehrere der früheren, allzu wohlfeilen Lösungsversuche jetzt durchaus veraltet. Niemand denkt mehr daran, irgend eine reine, etwa monotheistische Lehre oder die Unsterblichkeitslehre zum Inhalt der Mysterien zu machen. Ebensowenig finden die nüchternen Erklärungen von LOBECK und von LIMBURG-BROUWER noch Anklang, die in den mystischen Instituten nur Einrichtungen sahen, wo Geheimmittel und Sprüche ausgetheilt wurden, um die Eingeweihten vor Gefahren in diesem Leben oder vor den Schrecken des Jenseits zu schützen. Jedermann weiss jetzt, dass die Probleme, welche die Mysterien betreffen, viel complicirter sind, als diese alten Forscher meinten.

Der Begriff des Mystischen in der griechischen Religion wird

nach seinem Umfang verschieden bestimmt. Manche fassen ihn so weit, dass fast jede Beschränkung des öffentlichen Charakters des Cultus darunter fällt. Es gab viele Culte, zu denen nicht jeder Zutritt hatte, ja überhaupt war rituelle Reinheit Bedingung zur Theilnahme. Manche Heiligthümer durfte Niemand oder nur der Priester betreten, von anderen waren gewisse Personen, Sklaven, Fremde, ausgeschlossen. Allein es ist misslich, diese dem gewöhnlichen Rituell zugehörigen Vorschriften zum Kennzeichen der Mystik zu machen. Es ist aber durchaus nicht deutlich, welches andere Kriterium als das des Geheimnissvollen manche Gelehrten diesem Gegenstand anlegen. So nimmt SCHOEMANN an, dass jeder griechische Staat seine Mysterien hatte, und findet PETERSEN in fast allen Culten ein mystisches Element. So rechnet man die Feier des ἱερὸς γάμος bisweilen zu den Mysterien. Die vornehmsten mystischen Culte werden verschieden aufgezählt. PETERSEN rechnet dazu die der Hekate, die des Zeus mit den Kureten, Kybele mit den Korybanten, in welchen die kretischen und phrygischen Religionskreise zusammengeflossen waren, die der Kabiren auf Samothrake, die der Demeter, darunter auch die Thesmophorien, endlich die des Dionysos. LOBECK dagegen berührt wohl gelegentlich die Mysterien der Hekate und des Zeus, aber hat doch seine Untersuchung in drei Theilen durchgeführt: Eleusinia, Orphica, Samothracia.

Wir können, ausser dem Geheimnissvollen, einige Charakterzüge der Mystik scharf unterscheiden. Zuerst ist es nöthig, zu betonen, dass das mystische Element in der griechischen Religion ursprünglich und allgemein war. Es waltet hier ein trügerischer Schein, indem einerseits die Mystik dem Homer ganz fremd, oder wenigstens bei ihm nur in schwachen Spuren anwesend ist, anderseits die Ausbildung der mystischen Secten und Culte ziemlich jung ist. So datiren denn auch Viele die Mystik in Griechenland vom 6. Jahrhundert ab. Dem gegenüber hat MAURY sehr richtig hervorgehoben, dass Geheimdienste, Einweihungen, ausschweifende Culte schon bei Wilden häufig vorkommen, und dass die griechischen μυστήρια, τελεταί, ὄργια ursprünglich damit auf einer Linie standen, wie eigenthümlich sie sich später auch entwickelt haben mögen. Die Ueberlieferung, welche nach Thrakien als dem Vaterland des Dionysos wie des Orpheus hinweist, stempelt diese Culte als uralt; auch der kretische Zeus und vielleicht sogar die phrygische Mutter waren ursprünglich griechische Gestalten.

Ausser Hekate, den Kabiren und anderen Gottheiten zweiten Ranges waren die Hauptgötter der Mysterien Demeter mit Kore,

Dionysos und Zeus von Kreta. Es waren, im Gegensatz zu den himmlischen Herrschern, die Götter, die den Kreislauf von Leben und Tod in sich selbst darstellten. Eigenthümlich ist die Anwesenheit des Zeus in diesem Kreis, zu welchem er nicht als olympischer König gehört, sondern als Lebensgeist der Welt, dessen Namen die Mystiker von ζῆν ableiteten. Dieser Zeus war besonders auf Kreta heimisch: dort erzählte man von seiner Geburt aus Rhea in der Höhle des idäischen Gebirges, von den bewaffneten Kureten, die seine Kindheit bewachten, dort zeigte man auch sein Grab. Wie und wann Rhea mit den Kureten beim kretischen Berg Ida mit der phrygischen Kybele und ihren Korybanten beim troischen Ida combinirt worden ist, wissen wir nicht. Sicher sind die kretischen Waffentänze und die wilden Aufzüge der sich entmannenden Kybelepriester schon früh mit einander verwechselt worden, und hat der Cultus gerade in dieser Combination sich verbreitet. Am wichtigsten aber war, dass der geborene und gestorbene Zeus, der sogar als Hades bezeichnet wurde, den Ausgangspunkt mancher mystischen Speculationen bildete.

Auch der Charakter der Frömmigkeit war bei der mystischen Religion anders als bei den öffentlichen und privaten Culten geartet. Zuerst ist es wichtig, zu bemerken, dass man sich den Weihen freiwillig unterzog. Während jeder, von selbst, durch seine Geburt, als Familienglied, Stammglied, Bürger des Staates, Recht und Pflicht hatte, sich an den Culten der betreffenden Kreise zu betheiligen, so führten individuelle Bedürfnisse die Leute den mystischen Religionen zu. Hier suchte man geistige Güter, die man anderwärts nicht fand. Während es bei der Religion, die wir bis jetzt beschrieben haben, mit rituellen Vorschriften und äusseren Ceremonien abgemacht war, schenkten die mystischen Culte eine innere Befriedigung und forderten eine innere Theilnahme. Asketische Uebungen führten die Eingeweihten auf eine höhere Stufe, ekstatische Zustände vermittelten ihnen ein Seligkeitsgefühl schon in diesem Leben. Der Mensch trat hier seinen Göttern näher, die Weihen versetzten ihn aus seiner natürlichen Sphäre in die der Götter und gaben ihm an deren Leben Theil. Das menschliche Leben ward dem göttlichen einverleibt; in der Passion und der Auferstehung der Götter sah der Mensch das Bild seines eigenen Daseins. Dieses neue Leben war aber der Sinnenwelt gegenüber ein jenseitiges; desshalb mussten besondere Reinigungen, Weihen, Uebungen den Uebergang vermitteln. Allerdings brauchen wir dies Alles nicht zu idealisiren: Aberglauben und sogar böse Leidenschaften mischten sich auch in diese Seite der Religion.

Unsere allgemeine Charakteristik der Mystik in Griechenland wird sich an der Darlegung des Orphismus und der eleusinischen Weihen bewähren.

Es hat eine umfangreiche orphische Litteratur gegeben, die uns aber leider nur durch gelegentliche Erwähnungen und Citate spärlich bekannt ist. Clemens Alexandrinus nennt mehrere Titel (χρησμοί, κρατήρ, εἰς ᾅδου κατάβασις, ἱερὸς λόγος, φυσικά), Suidas führt sogar 21 Werke an. Auch mehrere Namen von Verfassern sind uns überliefert worden: vor allen der des Onomakritos, χρησμολόγος, wie Herodot ihn nennt, der zu Athen unter den Pisistratiden wirkte und sowohl an der Homerrecension, als an der Begründung der orphischen Litteratur den Hauptantheil gehabt haben soll. Merkwürdigerweise kommen unter den Pflegern der orphischen Litteratur mehrere Pythagoräer vor, wie Kerkops, dem man den ἱερὸς λόγος oder Theogonie in 24 Rhapsodien zuschrieb, das orphische Hauptwerk, das Cicero als kanonische Autorität erwähnt. Die Zeitbestimmung dieser Schriften ist äusserst schwierig. Sie werden meist durch sehr späte Schriftsteller citirt: so haben die Neoplatoniker vornehmlich den ἱερὸς λόγος zum Text mystischer Speculationen gemacht. Auch in dem Inhalt meinen Viele deutlich die Spuren jüngerer Einflüsse zu entdecken: so soll namentlich die Lehre der vier Elemente immer den Beweis nach-stoischer Abfassung liefern. Solche Erwägungen haben Schuster u. a. bewogen, manche orphische Hauptschriften, vor allen die sog. rhapsodische Theogonie, bis in die christliche Zeit herabzudrücken. Dem gegenüber ist es wichtig, dass schon am Anfang der alexandrinischen Periode Epigenes eine eigene Schrift über die orphische Poesie verfasste, deren Urheber er zu ermitteln suchte. Es gab also damals schon eine grosse orphische Litteratur, und, obgleich die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit späterer Zusätze offen bleibt, können wir wohl mit Bergk die Abfassung der orphischen Hauptschriften zwischen Onomakritos und Aristoteles ansetzen. Manche Neuere, wie Gruppe, Kern, wollen, nach dem Vorgang Lobeck's, noch höher hinaufgehen. Allerdings muss es auch vor Onomakrit orphische Schriften gegeben haben; diejenigen, deren Fragmente auf uns gekommen sind, werden aber wohl nicht so weit, etwa bis in die Zeit des Heraklit, hinaufreichen.

Allein auch hier haben wir zwischen der Abfassung der Schriften und ihrem Inhalt zu unterscheiden. Für den letzteren nun ist ein viel höheres Alter wahrscheinlich. Zwischen den orphischen Lehren und Mythen einerseits und den Kosmogonien und Philosophemen von Pherekydes, Heraklitos, Empedokles, Pythagoras bestehen so wesent-

liche Berührungspunkte, dass wir sie wohl als Producte derselben Periode ansehen müssen. Nicht bloss die Orphiker dichteten theologische Epen, ertheilten mystische Weihen, schrieben asketische Lebensregeln vor; Aehnliches thaten Epimenides aus Kreta, der Sühner des ἄγος Κυλώνειον zu Athen, Empedokles, die Pythagoräer und manche Andere. Es ist ein entschiedener Fortschritt, dass die neuere Forschung diesen Beziehungen nachspürt. Dadurch wird einerseits klar, dass die ältere griechische Philosophie durch die religiösen Zeitströmungen angeregt wurde und davon abhängig war, anderseits, dass der Orphismus eine wichtige Rolle in der geistigen Entwickelung gespielt, und schon im 6. Jahrhundert die besten Geister beeinflusst hat.

Hier öffnet sich ein Ausblick auf ein entfernteres Gebiet, indem starke Vergleichungspunkte zwischen den kosmogonischen Principien der Orphiker und denen semitischer Kosmogonien sich nicht abläugnen lassen. Dieses Problem will GRUPPE gelöst haben, durch die Reconstruction eines orphischen theogonischen Gedichts, wovon die Διὸς ἀπάτη in Ilias XIV die „Travestie", und das selbst nur die Uebersetzung eines phönicischen Originals gewesen sein soll. Diese kühne Hypothese wird er wohl schwerlich zur allgemeinen Geltung bringen; allein fremde Elemente in den orphischen Anschauungen liegen so auf der Hand, dass selbst PETERSEN, der sich sonst gegen die Annahme fremder Einflüsse so spröde verhält, sie doch hier anerkennt; freilich sollen sie nicht von Phönicien, sondern von Aegypten und Phrygien ausgegangen sein. Wenn wir also auch an dem einheimischen und ursprünglichen Charakter des Orphismus festhalten, so stellen wir die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit semitischen Anschauungen, schon in alter Zeit, durchaus nicht in Abrede.

Vieles wirkt zusammen, um uns die rechte Erkenntnis des Orphismus zu erschweren; neben der späten Gestalt der Ueberlieferung, die Undeutlichkeit und Kürze der Erwähnungen in der älteren Litteratur. Plato spricht nur gelegentlich von Orpheus, und dann mit Achtung, während er doch die Orpheotelesten geringschätzt. Es ist eine schwierige Aufgabe, die durchaus noch nicht glücklich gelöst ist, im einzelnen den Spuren orphischer Gedanken und Beziehungen nachzugehen. Was diese Arbeit nicht erleichtert, ist, dass der Orphismus mit dem Pythagoräismus und den eleusinischen Mysterien so stark zusammengeschmolzen ist. Wir wollen es dennoch versuchen, einige Hauptpunkte des Orphismus klarzustellen.

Die Orphiker haben ihre Lehren grösstentheils in mythische Formen gehüllt. Dies gilt zuerst von ihren Kosmogonien. Wir reden

im Plural, denn Damaskios kennt drei orphische Kosmogonien, denen man noch eine vierte aus Apollonios Argonaut. I, 496 ff. hinzufügen kann. Als Grundprincipien, aus welchen Alles entstanden ist, nennen diese Kosmogonien bald Chronos (die Zeit, nicht Kronos), bald Okeanos, bald Nux; auch Chaos, Aether, Erebos kommen unter den Principien vor. Wie wir sehen, sind wir hier von den uns bereits bekannten Kosmogonien, sogar von Hesiod's Theogonie nicht so weit entfernt. Eigenthümlich ist die Vorstellung vom Weltenei, aus dessen Theilung Himmel und Erde hervorkamen, oder ein Wesen, das die Orphiker Phanes nannten, auch wohl Erikapaios, oder Metis, oder Eros, und das mit Flügeln, Schlangenleib und anderen Thierattributen, auch mann-weiblich gedacht wurde; schliesslich verschlang Zeus den Phanes. An dieser Gestalt hat man schon viel herumgedeutet: die Erklärung Zeller's, dass Phanes „die Keime aller Götter in sich enthalte", entfernt sich nicht weit von der des Neoplatonikers Proklos.

Die Orphiker haben aber nicht bloss selbständig philosophische Mythen gebildet, sondern auch ächte Mythen so verarbeitet, dass sie zu Allegorien ihrer Weltanschauung wurden. Namentlich thaten sie dies mit der Geschichte von Demeter und Kore, dem Mythus vom Raube der Kore. Demeter identificirten sie mit Rhea Kybele und machten sie zur Allmutter, Kore wurde bald die Frau des Dionysos (wie in Italien Liber und Libera), bald die Mutter des orphischen Hauptgottes Zagreus. Diesen Zagreus verschlangen die Titanen; aber Zeus rettete sein Herz, ass es selbst und zeugte dann mit Semele den Dionysos, der also Zagreus redivivus war. Die Titanen traf Zeus mit seinem Blitz und bildete aus ihrer Asche (oder ihrem Blut) die Menschen, die desswegen unrein von Natur sind, aber, da die Titanen Zagreus verschluckt hatten, auch etwas von dessen Wesen in sich haben: der Mensch ist titanisch und dionysisch zugleich. Den ganzen Mythus haben die Neoplatoniker meist so gedeutet, dass er das Entstehen des getheilten Seins aus dem ungetheilten darstellte.

Man hat, mit mehr oder weniger Recht, alle möglichen Lehrsätze im Orphismus gefunden. Monotheistisch klingende Verse sind aber wohl ebensowenig als reiner Monotheismus zu betrachten, wie die ähnlichen Aussagen bei Xenophanes. Vielmehr war der Gedanke, dass die Welt aus der Spaltung der göttlichen Principien hervorgegangen sei, von Anfang an pantheistisch, und hat dieser Pantheismus sich im Laufe der Zeit immer deutlicher entpuppt. Zeus war den Orphikern rein das Weltprincip, im Weltleben auf-

gehend[1]). Aehnlich verhält es sich mit Dionysos-Zagreus. Wie diese zwei, so wurden auch andere, ja sämmtliche Götter miteinander verwechselt, und entstand eine Theokrasie, die Zeus mit Dionysos, Zagreus, Hades, Phanes identificirte:

εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι.

Dieses eine göttliche Leben nun fassten die Orphiker zugleich als das der Welt, die also göttlichen Wesens theilhaftig ist und auch im Wechsel von Tod und Leben einen göttlichen Process durchmacht.

Dass die Orphiker die Seelenwanderung lehrten, ist gewiss; zweifelhaft aber, ob bei ihnen diese Lehre ursprünglich, oder von den Pythagoräern entlehnt war. Wir betonen hier die tiefe Kluft zwischen der Anschauung Homer's und der der Orphiker und Pythagoräer. Bei Homer war der Leib der eigentliche Mensch, hier war es die Seele, die nur zeitweise im Körper weilt. In dem grossen Kreislauf von Leben und Sterben war, nach orphischer Ansicht, das gegenwärtige Dasein nur eine kurze Spanne, daher der dem Inhalt nach gewiss orphische Spruch:

τίς οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται[2]).

Wo man also den Schwerpunkt ins Jenseits verlegte, war es natürlich, dass man sich auf das zukünftige Leben durch allerlei Uebungen und Reinigungen vorbereitete. Die besonderen Weihen und die allgemeinen Lebensregeln der Orphiker, wie Enthaltung von Fleisch und Bohnen, leinene Kleidung u. dgl., sollten die natürliche Unreinheit aufheben und auf das Loos der Seele günstig einwirken.

Trotz der schon wiederholt betonten Unsicherheit der Berichte können wir doch den Einfluss des Orphismus als tiefgehend und sich weit erstreckend betrachten. Er hat sowohl auf die Anschau-

---

[1]) Bezeichnend sind Verse wie diese:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος.
Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διός τε πάντα τέτυκται,
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος.
ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ.

Oder wie diese:

Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη.
Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή.
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη.

Lobeck, Aglaophamus, p. 521, 523.

[2]) Siehe Lobeck, Aglaoph. 795—806.

ung, als auf die Sitten befruchtend gewirkt, auch manchen Kunstdenkmälern, wie GERHARD dargethan hat, seinen Stempel aufgedrückt. Man betrachtet gewöhnlich das 6. Jahrhundert als die Blüthezeit des Orphismus, als seinen Hauptsitz Attika, wo Onomakritos wirkte, der Dionysoscult blühte, und die Weihen von Eleusis einen verwandten Charakter trugen. Auch mit der Tragödie hatte der Orphismus schon im Dionysoscult, aus welchem beide hervorgingen, ferner auch in den Gedanken von Schuld und Sühne, wie in der Betrachtung des Lebens wesentliche Berührungspunkte. Es nimmt uns daher nicht Wunder, dass man Aeschylos der Gottlosigkeit beschuldigte, als hätte er in seinen Tragödien Mysterien divulgirt, und dass bei Euripides, namentlich in den Fragmenten der Cretenses, aber auch anderwärts, so stark orphisch anklingende Gedanken und Anschauungen vorkommen.

Ein letztes Räthsel besteht darin, dass, während die orphischen Hauptgedanken so tief eingedrungen und zum geistigen Besitz der besten Geister der Nation geworden waren, die Orphiker selbst so wenig geachtet waren. Die Litteratur der Blüthezeit erwähnt sie fast nur geringschätzig als Betrüger, die mit allerlei Geheimmitteln herumzogen, den Abergläubischen Sühnungen und Weihen anboten und Heil im Jenseits versprachen[1]). Man stellte die Orpheotelesten mit den Sabaziusdienern und den Metragyrten der Göttermutter auf eine Linie. In der Rede gegen Aeschines, dessen Mutter Priesterin dieser Culte war, beschrieb Demosthen[2]) die nächtlichen Weihen, bei welchen man Rehfelle umhing, Trankopfer brachte, sich mit Thon und Kleie einrieb, und am Schluss der Gereinigte die Formel sprach: ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον. Bei den Processionen bei Tag schwang man Schlangen unter lautem Rufen von: Euoi Saboi oder: Hyes Attes, Attes Hyes.

An vielen Orten der griechischen Welt, in Arkadien, zu Phlius, in Messenien, in Sicilien, gab es Feste und Mysterien der Demeter und ihrer Tochter. Auch die Feier der Damia und Auxesia auf Aegina und in Argolis scheint nur eine Form des Cultus der Demeter und Kore gewesen zu sein. Viele dieser Culte waren Filialculte, von Eleusis aus gestiftet, nicht aber alle. Jedenfalls war zu Eleusis der Hauptsitz des Dienstes der beiden Göttinnen, die man auch ohne weitere Bezeichnung erkannte, wenn von τὼ θεώ die Rede war.

---

[1]) Aristophan, Ranae 159 (ὄνος ἄγων μυστήρια); Theophrast., Charakt. 16; Plato, Republ. II, p. 364 DE.

[2]) De Corona, § 259.

Sämmtliche mythischen Züge, die auf den eleusinischen Cult sich bezogen, der Raub der Kore, das Umherirren der Demeter, ihre Ankunft in Eleusis und die Stiftung ihres Dienstes, sind bereits im homerischen Hymnus enthalten; nur die Combination mit Dionysos (Iacchos, Bacchos) ist ihm noch fremd. Diese Mysterien wollten nicht, wie schon Aristoteles richtig bemerkt, irgend eine Lehre mittheilen, sondern gewisse Stimmungen hervorbringen. Dies geschah nun durch dramatische und mimische Darstellungen der Göttergeschichte (θεάματα), durch die sacramentalen Formeln (συνθήματα), durch das Vorzeigen gewisser Gegenstände, denen man symbolische Bedeutung beimass (σύμβολα), durch die Erfahrungen, welche man die Eingeweihten selbst machen liess vom Dunkel der Unterwelt, von mühsamen Irrwegen und von der Freude beim Anblick des Lichts.

Die Anzahl der Eingeweihten zu Eleusis war sehr gross: es wird ein Festzug von 30 000 Menschen erwähnt. Obgleich man sich durchaus freiwillig für diese Weihen anmeldete, gab es Zeiten, wo fast alle Bürger Athens eingeweiht waren, und auch von den anderen Griechen viele. Zu diesen Weihen hatten Männer und Frauen, sogar Kinder, bisweilen auch Sklaven Zutritt; ausgeschlossen waren Barbaren, mit Blutschuld Befleckte oder sonst mit Atimie Betroffene. Trotz der grossen Zahl der Mitwisser wachte man genau über die Geheimhaltung der Mysterien, wozu der Eingeweihte sich eidlich verpflichtete. Die Eumolpiden bildeten das Tribunal über die Profanation und straften mit dem Tode und der Confiscation der Güter diejenigen, welche die Riten mittheilten oder nachahmten. Der berühmteste dieser uns bekannten Processe ist der gegen Alkibiades und Andokides.

Der Archon Basileus Athens, mit Hilfe von vier ἐπιμεληταί, hatte die Leitung und Aufsicht der eleusinischen Mysterien; das fungirende Cultuspersonal, namentlich die höheren Priester, waren aber aus den alteleusinischen Familien der Eumolpiden, Keryken, Lykomiden. Die Beamten, die diesen Dienst versahen, bis zu den Sängern und Musikern herab, waren sehr zahlreich; die Hauptpersonen waren der Hierophant, der die geheimen Gegenstände vorzeigte und die liturgischen Gesänge anstimmte, der Herold, der Daduchos, der Altarist (ὁ ἐπὶ βωμῷ), auch das Kind beim Herde (ἀφ' ἑστίας μυηθείς). Der Einzuweihende bedurfte eines Pathen, μυσταγωγός, und wurde zuerst in die kleinen und nach einem halben Jahre in die grossen Mysterien aufgenommen.

Die kleinen Mysterien feierte man im Februar, kurz nach den

Anthesterien, in der Vorstadt Agra am Ilissos. Das Fest galt neben der Kore dem Dionysos-Iacchos, als ihrem Bruder oder Sohn, dessen Geburt man darstellte. Ferner fanden Reinigungen statt; im einzelnen sind uns die Riten aber unbekannt. Die hier Eingeweihten hiessen μύσται; Fremde, denen ein längerer Aufenthalt in Athen nicht möglich war, begnügten sich meist mit diesen kleineren Weihen.

Sieben Monate später, im Boedromion, hielt man die grossen Mysterien, die 10 Tage dauerten. Am ersten Tag fertigte der Archon Basileus sein Decret aus (πρόῤῥησις, προαγόρευσις), um Unwürdige fern zu halten. Die Mysten versammelten sich (ἀγυρμός), mit Myrten bekränzt und Krokosfäden um den rechten Arm und den linken Fuss. Am folgenden Tag erschallte der Ruf ἅλαδε μύσται, und begab man sich ans Meer, um unter Leitung des Hydranos die Reinigungen vorzunehmen. Wir sind nicht im Stande, eine vollständige Uebersicht zu geben über die Riten, die Opfer, die dramatischen und mimischen Darstellungen, welche in den folgenden Tagen, theils in Athen, theils in Eleusis, im Freien und im grossen unter Perikles neugebauten Telesterion stattfanden. Den Höhepunkt der Feier bildete die grosse Procession, unter Führung des Iacchagogos, um den Iacchos von Athen nach Eleusis zu bringen. Man machte bei allerlei Heiligthümern auf dem Wege Halt, oder an Stellen, daran sich ein Zug der heiligen Geschichte knüpfte: der Ort, wo Demeter dem Phytalos den Feigenbaum geschenkt hatte; die Brücke über den Kephisos, wo man einander mit allerlei Scherz neckte; die Stelle, wo Hades die Kore geraubt hatte; der Tempel des Triptolemos; die rarischen Felder, wo das erste Getreide gesäet worden war. Erst gegen Nacht kam man in Eleusis an und führte den Iacchos mit einem Fackelzug ein[1]). Jetzt folgten die nächtlichen Weihen (παννυχίδες) und Darstellungen der Göttergeschichte, namentlich des Raubes. Die Gegenstände, die der Hierophant vorzeigte (δεικνύναι τὰ ἱερά), waren vornehmlich ein Myrthenkranz, ein Rad, ein Hesperidenapfel, ein Phallos. Der Eingeweihte erhielt hier an den Erlebnissen der Götter selbst Antheil, er fastete mit Demeter, kostete von ihrem Mischtrank (Kykeon) und legte etwas (Speise?) aus einer Kiste in einen Korb und umgekehrt, nach einer noch nicht genügend erklärten Aussage bei Clemens Alexandrinus. Wenn die Kiste ein Sarg und der Korb ein Fruchtkorb war, so war auch hier der Wechsel von Tod und Leben veranschaulicht.

---

[1]) Siehe den Chor der Mysten, Aristoph. Ranae, 325.

Jedenfalls musste der Eingeweihte die Trauer und Schrecken des dunklen Todtenreichs und die ausgelassene Freude bei der Rückkehr ans Licht an sich selbst erfahren. Was nun zu den höchsten Weihen gehörte, die man erst im zweiten Jahre als ἐπόπτης empfing, lässt sich nicht mehr unterscheiden. Mit der noch unerklärten Formel Kongx Ompax ging die Menge auseinander und beschloss die Feier mit πλημοχόαι gen Osten und gen Westen.

Als Grund, wesshalb man die Weihen zu Eleusis begehrte, finden wir stets angegeben, dass sie die Hoffnung der Unsterblichkeit, ein besseres Vertrauen auf das Jenseits erweckten. Dafür sprechen viele Zeugnisse, wovon wir einige mittheilen, aus dem homerischen Demeterhymnus:

ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἔμμορος, οὔποθ' ὁμοίην
αἶσαν ἔχει.

und aus einem pindarischen Fragment:

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν'
εἶσιν ὑπὸ χθόνα κοίλαν
οἶδεν μὲν βιότου τελευτάν
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

Die sinnige Betrachtung der Natursymbole, der Saat, die in der Erde stirbt, ehe sie Frucht trägt, die Theilnahme an dem Geschicke der Götter, die eigenen Erfahrungen und Schicksale bei diesen Weihen brachten diese hoffnungsvolle Stimmung hervor. Theoretisch ausgeführt wurden diese Gedanken erst in den letzten Zeiten des Heidenthums. Bis spät blieben die Mysterien zu Eleusis bestehen, erst ein Decret des Theodosius machte ihnen 381 ein Ende, und die gothischen Horden Alarich's liessen vom Tempel keinen Stein auf dem andern.

Zu den besuchtesten Weihestätten gehörte auch die Insel Samothrake, wo vornehmlich Seefahrer an den Mysterien der Kabiren theilnahmen. Diese Kabiren bleiben, trotz allerlei gelehrten Forschungen, noch immer etwas im Dunkeln; die ithyphallischen Abbildungen von zweien unter ihnen machen es wahrscheinlich, dass wir es auch hier mit Göttern der Befruchtung zu thun haben. Ihre Namen hielt man in den Mysterien sehr geheim; zufällig kennen wir doch die der drei Kabiren Axieros, Axiokersos, Axiokersa und des vierten Kadmilos [1]. Im Tempel (Anaktoron) verrichtete der Priester (Koes) nach vorhergehender Beichte die Reinigungen und Weihen.

[1]) Scholiast zu Apollonios I, 913.

§ 103. Die Mythen bei den Griechen.

Eine Geschichte der griechischen Religion hat sich nicht mit der sog. Mythenerklärung zu befassen. Die Entstehung der Mythen gehört in eine vorhistorische Zeit. Wir haben hier nur zu untersuchen, welche religiöse Bedeutung die Griechen den Mythen beimassen. Merkwürdig genug betrachteten sie allgemein Homer und Hesiod, deren freie Stellung den Mythen gegenüber wir bereits kennen, als die ächten Repräsentanten und fast officiellen Zeugen des mythischen Zeitalters.

Die Mythen verdankten bei den Griechen ihre Bedeutung für das religiöse Leben am meisten ihrem Zusammenhang mit dem Cultus. Bald waren sie einfach aus dem Cultus entstanden, aetiologische Mythen zur Verherrlichung gewisser Cultusstätten oder Erklärung gewisser Bräuche; bald war der Zusammenhang zwischen Mythus und Ritus so ursprünglich, dass wir die Frage der Priorität nicht mehr beantworten können. Dieser Zusammenhang mit dem Cultus ist der Grund der Lebensfähigkeit mancher Mythen; wir sahen bereits, dass die Erzählungen vom Raub der Kore, vom ἱερὸς γάμος, von der ἀποδημία Apollo's den Inhalt entsprechender Ceremonien bildeten. In religiöser Hinsicht waltete ein grosser Unterschied ob, zwischen Mythen, die auf diese Weise mit dem Cultus verwachsen waren, und anderen, denen diese Beziehung fehlte, wie die Titanomachie, der Streit zwischen Apollo und Hermes, die Liebschaften der Götter. Während die meisten Mythologen entweder von der Naturbedeutung der Götter, wie die vergleichende Mythologie sie lehrt, oder von der homerischen Gestalt der Mythen ausgehen, sollte eine eigentlich griechische Mythologie gerade diese Beziehung auf den Cultus in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung rücken.

Ein zweiter Grund für die Lebensdauer der Mythen war der Gebrauch, den die bildende Kunst und die Poesie davon machten. Die Kunst nahm immer wieder die alten Gestalten und Geschichten zum Thema und erhielt sie dadurch beim Volk lebendig. Wir können von der bloss artistischen und decorativen Behandlung, wie sie auf den meisten Vasen vorkommt, diejenige unterscheiden, welche wirklich religiöse Bedeutung hatte, die Mythen zu Trägern religiöser Ideen machte. So hatte Phidias eine Reihe mythischer Scenen an dem Thronsessel des olympischen Zeus angebracht: die thebanische Sphinx, die Niobiden, die Thaten des Theseus und Herakles und manches Andere; über allen dargestellten Leiden und Thaten thronte der Gott in erhabener Herrlichkeit. So verfuhren die Tragiker, indem sie die alten Mythen

und Heldensagen in ihren Dramen neu begeisteten. Diese Behandlung der Mythen in der Blüthezeit der griechischen Kunst ist durchaus nicht allegorisch; die alten Formen wurden verherrlicht und neu belebt. So haben Kunst und Poesie den Griechen ihre alten Götter und Mythen, wenn auch vielfach in neuer Gestalt, bewahrt und vergegenwärtigt. Die Mythologie bildete keineswegs den Inhalt des Glaubens der Griechen; die mythische Tradition erlosch aber nicht, so lange manche der höchsten und besten Ideen im mythischen Gewande vorgetragen wurden.

Freilich musste dieselbe Ursache auch einen Conflict zwischen den neuen Ueberzeugungen oder Bedürfnissen und den alten Formen der Mythologie hervorrufen. Sobald man ethische Anforderungen an die Götter stellte, oder sobald der Geist der Aufklärung an den Ungereimtheiten der alten Mythen Anstoss nahm, suchte man dafür eine Erklärung und bekämpfte sie. Beides kam bei den Griechen schon sehr früh vor. Die interessante Geschichte der griechischen Ansichten über ihre eigene Mythologie haben am besten Petersen, und vornehmlich Grote skizzirt [1]). Der letztere begeht freilich den Irrthum, dass er die homerische Periode selbst für die mythenbildende hält und also in der Mythologie den lebendigen Glauben dieser Zeit findet; er hat aber dagegen mit feinem Verständniss die Nuancirungen in den Stimmungen der grössten Männer Griechenlands der Mythologie gegenüber verzeichnet und die Hauptrichtungen der Mythenerklärung beschrieben.

Da, wie wir in der Quellenübersicht sahen, der Verlust zahlreicher Schriften der Griechen selbst über ihre Religion zu bedauern ist, müssen wir die griechischen Ansichten über die Götter und Mythen meist aus Fragmenten und gelegentlichen Notizen in der Litteratur entnehmen. Die Ernte ist aber auch so noch gross genug. Eine Zeit, in welcher die Griechen ihren Mythen naiv Glauben schenkten und darin ihre Anschauungen über die Götter ausgedrückt fanden, kennen wir nicht. Die griechischen Denker und Dichter, von Homer und Hesiod an, standen alle der Mythologie kritisch gegenüber; entweder liessen sie die Mythen einfach bei Seite oder sie deuteten sie für ihre Zwecke um: das Letztere mehr als das Erstere, weil sie der mythischen Tradition doch noch genug Werth beilegten, um sich mit ihr auseinanderzusetzen.

---

[1]) Chapt. XVI seiner History of Greece, wo er u. a. sagt: „to accomodate the ancient mythes to an improved tone of sentiment and a newly created canon of credibility, was a function which even the wisest Greeks did not disdain, and which occupied no small proportion of the whole intellectual activity of the nation“.

Die Opposition gegen die Mythen war bei den Griechen viel älter, als die Zeit, welche wir gewöhnlich als die Periode der Aufklärung bezeichnen, die der Sophisten. Schon im 6. Jahrhundert und früher nahmen die Philosophen eine durchaus freie Stellung ein, und griff Xenophanes sowohl die anthropomorphische Gestalt der Götter, als die ethischen Fehler, welche Homer ihnen angedichtet hatte, lebhaft an. Schon vor Sokrates finden wir die Vorläufer fast aller Richtungen der späteren Mythenerklärung vor. Theagenes aus Rhegion setzte allegorisch die Götter in ethische Begriffe um: Athene Klugheit, Ares Unverstand, Aphrodite Begierde. Sokrates' Zeitgenosse Herodoros aus Heraklea scheint Erklärungen im Sinne des späteren Euemerismus vorgetragen zu haben: Herakles habe von Atlas physische Kenntnisse erlangt, Prometheus sei ein skytischer König gewesen, den seine Unterthanen gefesselt hatten. Die physische Mythenerklärung führt man vielfach auf Anaxagoras zurück, dessen Freund Metrodoros aus Lampsakos sie auch auf die Heldensage anwandte und lehrte, Agamemnon sei der Aether. Der Sophist Prodikos sah in der Mythologie die Vergötterung derjenigen Gegenstände, die den Menschen nützlich sind: Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, Feuer (Hephästos), Brod (Demeter), Wein (Dionysos), eine Richtung, welcher auch der Komiker Epicharm folgte:

ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.

Dass Sokrates die Erklärungen der Mythen verspottete, für welche man Bauernweisheit bedürfe (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ), und meinte, man solle lieber sich selbst ergründen, als die alten Mythen, wissen wir aus einer berühmten Stelle bei Plato [1]).

Merkwürdig ist die Stellung, welche die Dichter und Historiker des 5. Jahrhunderts zu den Mythen einnehmen. Es versteht sich von selbst, dass dieselben für sie alle, ohne Ausnahme, manches Anstössige enthielten; die einen verdeckten es aber so viel als möglich, die anderen hoben es hervor. Bald half eine kluge Auswahl das Schlechte verschweigen, bald deutete man es um, bald bekämpfte man es nachdrücklich. Die beiden ersteren, sanfteren Formen der Kritik übten Pindar, Aeschylos und Sophokles: wer sie liest, empfängt nicht den Eindruck, dass die griechische Mythologie so viel Unsittliches und Unvernünftiges enthält; die widrigen Züge sind ausgemerzt und die Geschichten durchweg verklärt. Dagegen versäumte

---

[1]) Plato, Phädros, 229. S. auch Xenophon, Memor. I, 3, 7.

Euripides nie, ein hässliches Licht auf die Götter fallen zu lassen und den Widerspruch zwischen den Mythen und seinen eigenen Ansichten zu betonen. Ganz eigenthümlich verfuhr Herodot mit den mythischen Erzählungen. Er war ein gläubiger, sogar oft ein leichtgläubiger Mann; allzu starken Zumuthungen an seinen Glauben wusste er sich aber zu entziehen. So gibt er zu verstehen, Herakles könne doch nicht ganz allein mehrere Tausend Menschen getödtet haben, und es war ihm willkommen, dass die Erzählung der thebanischen Priester von zwei Frauen, welche das dodonäische und das lybische Orakel gestiftet hätten, ihn von den unbequemen redenden Tauben der dodonäischen Legende befreiten. Viel weniger Interesse für die Mythologie bekundete Thukydides; wo er die Mythen berühren musste, schränkte er sie innerhalb der Grenzen des Wahrscheinlichen und Möglichen ein: den trojanischen Krieg betrachtete er als ein grosses politisches Ereigniss.

Im dritten Jahrhundert trat zum ersten Mal der Gegensatz zwischen der pragmatischen und der allegorischen Richtung scharf zu Tage, der hinfort die Mythenerklärung beherrscht hat. Die erstere war die des Euemeros, der entdeckt haben wollte, was Mehrere vor ihm, auch Theophrastos, nur nicht so systematisch, behauptet hatten, die Götter wären blosse Menschen gewesen. Die Stoa vertrat die allegorische Richtung: sie machte die Götter und Mythen zu Kräften und Vorgängen in der Natur oder zu ethischen Eigenschaften. So liess Kleanthes, in seinem bekannten Hymnus, Zeus für das Weltprincip nach stoischer Lehre eintreten, und ähnliche Erklärungen sollen Chrysipp's Bücher von den Göttern enthalten haben. Kronos verwechselte man mit Chronos, der Zeit; Athene hiess Tritogeneia, weil sie die dreifache Weisheit, die physische, ethische und logische, in sich vereinigte. Die ethischen Allegorien kamen bei den Stoikern in zweiter Linie, waren aber nicht weniger beliebt.

In einer einigermaassen vollständigen Geschichte der Mythenerklärung wären viel mehr Namen und Werke zu nennen, als die hier beispielsweise angeführten. Wir wollten bloss darthun, wie die Griechen sich ihre Mythen zurechtlegten und den Zwiespalt zwischen deren Inhalt und dem des Bewusstseins behandelten. Dabei war einerseits der rege wissenschaftliche Sinn dieses Volks thätig und suchte auch hier den Thatbestand zu erklären, anderseits war man noch häufig bestrebt, einen Wahrheitsgehalt als verborgenen Sinn der Mythen zu retten.

§ 104. Götter, Dämonen, Heroen.

Litteratur. Das Material ist zu finden in den betreffenden Abschnitten der allgemeinen Werke über griechische Religion und Mythologie, u. a. bei Maury, chap. VI (I, 396—598). Die zahlreichen Monographien über die einzelnen Götter führt Roscher's Lexicon an. Ueber die Vergeistigung der griechischen Göttergestalten: Welcker's Griechische Götterlehre und das § 15 genannte Buch von P. Asmus, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung (2 B. 1875—77). Eine interessante Abhandlung von E. Zeller, Die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen (Vortr. u. Abh. I). Von den Göttern handeln die drei ersten §§ von K. F. Nägelsbach, die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander (1857), ein Buch, das mit der „homerischen Theologie" den Fehler einer allzu schematischen Disposition theilt, aber doch manches Gute und Richtige enthält. Ueber das Zwölfgöttersystem, Aufsätze von Lehrs (Popul. Aufs.), Preller, Gerhard (Berl. Ak. 1840) und ein Buch von Chr. Petersen, Das Zwölfgöttersystem der Griechen (1853). Ueber die Dämonen: E. Gerhard, Ueber Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien (1852); J. A. Hild, Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs (1881).

Bei den Griechen gab es weder eine officielle Theologie noch eine Cultuseinheit, welche die verschiedenen ursprünglichen Beziehungen der Götter ausgewischt und die localen Verehrungen zurückgedrängt hätte. Die isolirten Elemente standen bis zum Ende ziemlich unvermittelt nebeneinander; im öffentlichen Cultus waren sie verschiedenartigst zusammengefügt. Neben den geistigen Göttern verehrten die Griechen noch Naturwesen, selbst Fetische. Die Ueberbleibsel niederer Culturstufen kommen in der griechischen Religion besonders deutlich zum Vorschein. So scheint es kaum zulässig, einen so disparaten Stoff zusammenfassend zu behandeln und im allgemeinen von den griechischen Göttern zu reden, wo wir im Gegentheil die Götter der Mythologie, die des Cultus, die des Volksglaubens, die der bildenden Kunst, die der Philosophie unterscheiden müssten. Dennoch wollen wir, nachdem wir früher die einzelnen Elemente dargestellt haben, hier eine allgemeine Beschreibung der griechischen Götter versuchen. Der Charakter selbst der griechischen Anschauungen gebietet uns dies. Neben der Vielheit gab es auch Einflüsse, die auf die Einheit hin wirkten, wie die Poesie von Homer und Hesiod und das delphische Orakel. Es ist wahr, dass die vielen Functionen desselben Gottes so unabhängig von einander waren, dass ein Eid bei Zeus ἱκέσιος, καθάρσιος und ἐξακεστήριος als bei drei Göttern geleistet galt, und dass es zum Vorwurf gereichte, wenn man dem Zeus σωτήρ und βασιλεύς opferte, ohne des Zeus μειλίχιος zu gedenken [1]). Dennoch stellten sich die Griechen Zeus als eine individuelle Gestalt, als eine Person vor. Auch standen die einzelnen

[1]) Xenophon, Anabasis, VII, 8, 4.

Götter nicht nebeneinander, sondern bildeten Gruppen, eine Familie, einen Staat. Endlich haben die Griechen versucht, die Idee des Göttlichen im allgemeinen zu erfassen, wie z. B. Herodot, freilich unbeholfen, die Götter als Ordner erklärte [1]). Dieser Sachverhalt nun zwingt uns, die einzelnen Göttergestalten, die Göttergruppen und die Idee des göttlichen Wesens etwas näher zu betrachten.

Zeus kam in vielen localen und allgemeinen Culten vor, manche Mythen erzählten von seinen Kämpfen und Liebschaften, er hatte eine grosse Anzahl von Functionen, sowohl für das menschliche Leben als auf dem Gebiete der Natur, wo er Regen verlieh und Donner schickte. Dass Zeus ursprünglich der Himmelsgott war, ist allgemein anerkannt. Den Griechen aber war er vor Allem der Vater der Menschen und Götter, der als König über beide herrscht, ὕπατος κρειόντων, βασιλεύς. Auf Erden beschützte er den Staat und schuf Recht und Ordnung im öffentlichen Leben, aber er war auch der Schirmherr des Hauses und der Familie, des Gastes und des Bittenden. Merkwürdig ist, dass Functionen, die anderen Göttern mehr eigneten, wie das Verleihen von Offenbarungen (Orakel) und das Bewirken der Sühnung dem Zeus ebenfalls zugeschrieben wurden. Ueberhaupt war er den Griechen der Gott schlechthin, derjenige, in dem die Idee des Göttlichen sich am vollkommensten realisirte, der Weltherrscher, von dem man sich am tiefsten abhängig fühlte. Diese Gedanken haben ihren vollkommensten Ausdruck im Zeusbild des Phidias zu Olympia gefunden. Den Griechen, die dieses Bild sahen, war es mitunter als hätten sie Gott geschaut [2]). Die chryselephantine Statue, die wir leider nur durch eine Münze und durch die ausführliche Beschreibung des Pausanias kennen, war für den Tempel, in welchem sie stand, fast zu gross, sie machte aber durch ihr Ebenmaass doch nicht den Eindruck des Ungeheuren. Hinter dem Gott, auf der Lehne seines Thrones, standen die Horen und Chariten, die ihn als den Ordner des Zeitlaufs und den Geber des lieblichen Frühlings bezeichneten, in der Hand eine ihm zugekehrte Nike, auf dem Thronsessel und dem Postament allerlei mythologische Scenen, die des Gottes tödtende und belebende Kraft andeuteten. Er sass, nicht ruhend, sondern voll Würde, als ein Richter oder König, als der Lenker der Geschicke, mit dem Scepter der Herrschaft. So machte er den Eindruck zu sein εἰρηνικὸς καὶ πανταχοῦ πρᾶος, οἷος

---

[1]) Herod. II, 52, θεοί von τιθέναι, θεῖναι.

[2]) U. a. lautet ein Epigramm der Anthol. Graec.:

ἢ θεὸς ἦλθ' ἐπὶ γῆν ἐξ οὐρανοῦ εἰκόνα δείξων,
φειδία, ἢ σύ γ' ἔβης τὸν θεὸν ὀψόμενος.

ἀστασιάστου καὶ ὁμονοούσης τῆς Ἑλλάδος ἐπίσκοπος (Dio Chrysost.). Die Züge seines Antlitzes zeigten Strenge und Milde, das Auge Tiefe und Klarheit, die Stirn Weisheit und festen Willen, die Brauen eine so grosse Beweglichkeit, dass man dadurch unwillkürlich an die homerische Beschreibung erinnert wurde.

Hera, Zeus' Gemahlin, wie Polykleitos sie für die Argiver gebildet hatte, war ebenfalls eine fürstliche Gestalt. Manche, wie WELCKER und zum Theil GERHARD, haben sie als Erdgöttin betrachtet, aber ihr Wesen lässt sich doch viel besser als das einer Himmelsgöttin erklären. Es waren ausser der Geschichte von der Werbung des Zeus als Kukuk und vom ἱερὸς γάμος nicht viele Mythen von ihr in Umlauf, aber in manchen Mythen spielte sie eine Nebenrolle als die nicht ohne Grund eifersüchtige Gemahlin des Zeus, die auf Rache gegen ihre Nebenbuhlerinnen und deren Kinder sann. Ihr Dienst war vornehmlich im Peloponnes heimisch, zu Argos, zu Korinth (als Hera ἀκραία), in Arkadien, aber auch auf Samos hatte sie einen Haupttempel und zu Platäa war sie die Hauptgöttin. Hera war durchweg eine erhabene Gestalt, majestätisch, in strenger Schönheit; ihrer zu begehren galt als der Gipfel des Uebermuths und des Wahnsinns (Ixion). Dass man sie sich aber nicht als schrecklich dachte, beweist, dass die liebliche Hebe ihre Tochter war, ihr ähnlich, nur in jugendlicher Frische. Unter Hera's Functionen trat der Schutz des weiblichen Geschlechts, der Ehe und der Fruchtbarkeit in den Vordergrund: sie war ζυγία, τελεία, γαμήλιος.

Poseidon war ein mächtiger Herrscher, dem Zeus ähnlich (er hiess sogar Zeus ἐνάλιος), aber rauher, mehr die physische Kraft als die Majestät repräsentirend. Er war der Gott des Meeres und überhaupt des Wassers; mit seinem Dreizack, τρίαινα, bewog er das Meer und liess Quellen hervorsprudeln; man fürchtete die gewaltigen Erschütterungen und Erdbeben, die er bewirkte. Hingegen war er als Gott der Quellen und Flüsse φυτάλμιος, Gott der Fruchtbarkeit, der sich mit Nymphen, und in Arkadien mit Demeter vereinigte. Wesshalb das Pferd ihm besonders geweiht war, ist, trotz vieler Vermuthungen, nicht deutlich. Sein Dienst war weit verbreitet, in Thessalien, Böotien, bei den Ioniern war er namentlich in alter Zeit der Hauptcultus, später hatte er an manchen Stellen anderen Culten den Platz geräumt, wie zu Athen dem der Athene. Im Peloponnes blieb Poseidon aber ein Hauptgott, namentlich in Korinth, auf dem Isthmos, auf der Insel Kalauria.

Ueber die Naturbedeutung der Athene wird viel gestritten; jedenfalls war sie bei den Griechen in historischer Zeit ganz ver-

gessen. Athene war Zeus' Tochter; wie sie, nachdem Zeus Metis verschlungen hatte, ganz bewaffnet aus des Vaters Haupt hervorkam, soll zuerst Stesichoros beschrieben haben. Ihr eigenthümliches Verhältniss zu Zeus hat MAURY passend verglichen mit dem der indischen Göttinnen zu den Göttern, deren Sakti, Kraft, Offenbarung, sie sind: so war Athene gleichsam der Gedanke, die Geisteskraft des Zeus. Man verehrte diese Göttin vielfach und an vielen Orten; ihr Verhältniss zu den Palladien und ihre Identification mit Pallas ist nicht ganz durchsichtig, namentlich ist es unsicher ob der Name Pallas ursprünglich ein Epitheton der Athene war, oder eine Göttin für sich bezeichnete, mit welcher Athene zusammenschmolz. Wie dem auch sei, der Hauptsitz des Athenecultus war Athen, wo wir ihre Feste schon beschrieben haben. Die Athener dachten sich die Göttin hauptsächlich nach vier Richtungen hin wirksam. Zuerst war sie die Burggöttin, πολιάς, den Staat und alle seine Ordnungen beschützend, daher βουλαία, ἀγοραία. Dann war sie kriegerisch, mit Lanze und Aegis bewaffnet, den Helden im Kampf Verstand und Muth verleihend. Als Athene ἐργάνη war sie die Göttin der weiblichen Arbeit und allerlei Kunstfertigkeit. Endlich trat sie sogar in den Kreis der agrarischen Gottheiten, indem der Oelbaum ihr geweiht war, dem sie Gedeihen schenkte. Dies waren ihre Hauptfunctionen, wobei wir andere nicht ausschliessen. Auf der athenischen Akropolis hatte sie zwei grosse Tempel: das Erechtheion und das unter Perikles gebaute Parthenon, für welches letztere Heiligthum Phidias seine grosse chryselephantine Parthenos bildete: die Göttin stehend, bewaffnet, die Nike auf der Hand. Noch eine andere Statue des Phidias stand auf der Akropolis, die kolossale, eherne Athene πρόμαχος, das Denkmal des Sieges über die Perser.

Mit dem attischen Athenecult war häufig der des Hephästos verbunden. Er war der Sohn von Zeus und Hera oder von Hera allein. Lemnos, wohin man seine Schmiede versetzte, Attika und Gross-Griechenland mit Sicilien waren die Hauptstätten seines Cultus, das letztere wohl zum Theil wegen der vulkanischen Wirksamkeit des Aetna. Er war der kunstreiche Waffenschmied, zugleich aber der Schalk, wie aus den Geschichten vom Netz, in welchem er Ares und Aphrodite fing, und vom Thron mit Fesseln für Hera zur Genüge hervorgeht. Die Kunst bildete ihn hinkend ab; bisweilen als komische Figur, z. B. in der Scene, wo Dionysos ihn trunken zum Olymp führt.

Apollo war, mit Zeus, der Gott, dessen Dienst am weitesten verbreitet, und dessen Gestalt am vielseitigsten entwickelt war. So-

wohl die Dorier als die Ionier verehrten Apollo als Hauptgott; Mittelpunkt seines Cultus waren Lykien, Delos, Delphi. Die Grundidee seines Wesens findet man meist in der Vorstellung von Licht und Klarheit, sowohl in der Natur als in der geistigen Sphäre: daher hiess der Gott auch Phoibos, der Strahlende. Die drei Hauptmythen, von seiner Geburt auf Delos, seinem Sieg über Pytho und der Stiftung des delphischen Orakels, seines Zugs nach den Hyperboreern (ἀποδημία) haben wir, wie auch manche seiner Feste, schon erwähnt. Obgleich Apollo vorwiegend segnete und wohl that, so fürchtete man doch seine tödtlichen Pfeile. Man betrachtete ihn sogar als Todesgott, und im Cultus wandte man das von ihm gefürchtete Verderben durch Sühnungsbräuche ab. In den meisten seiner Functionen war er aber heilbringend. So war er der Gott der Genesung, der Vater des Asklepios, und auch der Gott der geistigen Heilung, der Sühnung. Man verehrte ihn im Hause, im Gymnasium, in der Palästra; er überwachte die Erziehung der männlichen Jugend, sowohl die gymnischen als die musischen Uebungen, wie er denn Musaget war. Stark trat sein Charakter als Prophet, Gott der Offenbarung und Mantik hervor. Merkwürdige Gegensätze waren in Apollo vereinigt: er bewirkte sowohl Enthusiasmus, Ekstase, als geistige Harmonie, Gesetz, Ordnung.

Artemis' Verbindung mit Apollo, als Schwester und Bruder, war wohl nicht ursprünglich; wir müssen sie als eine Gestalt für sich betrachten. Die Griechen stellten sich Artemis vor in strenger, jungfräulicher Schönheit. Man meint in ihr eine Mondgöttin zu erkennen, dies ist aber unsicher. Sie war die Göttin der uncultivirten frischen, ländlichen Natur; ihr Revier waren Berg und Wald, wo sie sich mit ihren Nymphen tummelte und der Jagd erfreute: Artemis ἀγροτέρα. Zugleich aber galt sie als Erzieherin der weiblichen Jugend, die sie von der ersten Kindheit an bis zum Ehestand beschützte und leitete. Die Gestalt der Artemis hat einerseits Züge von der Apollo's herübergenommen, und anderseits ist die griechische Göttin mit anderen, taurischen, thrakischen, kretischen, kleinasiatischen Göttinnen, die zum Theil ihr sehr unähnlich waren, zusammengeschmolzen.

Zu den ältesten griechischen Gottheiten gehört ohne Zweifel Demeter, die agrarische Göttin, welche den Boden fruchtbar macht, das Getreide und die Baumfrucht wachsen und reifen lässt. Diese ihre Bedeutung ist vollkommen klar; freilich harrt auch bei dieser Göttin noch Manches der Erklärung, namentlich die Combination Demeter-Erinys. Demeter war im weitesten Sinne die

Göttin der Ernte, sowohl der Fruchtbarkeit des Bodens als des Ackerbaues, darin sie ihre Lieblinge belehrte. Hierauf bezogen sich die Geschichten des Iasios, mit dem sie auf Kreta den Ploutos zeugte, und des Triptolemos, des Heros von Eleusis, der später die Gaben der Göttin und ihren Dienst überall verbreitete. Dass die Göttin des Ackerbaues auch θεσμοφόρος war, Göttin der Ordnung in der Familie (daher γαμήλιος) und in dem öffentlichen Leben (daher πυλαία) ist leicht verständlich. Wir rechnen diese Seite des Demetercultus also nicht, mit Petersen und Decharme, zur mystischen Religion. Die mystische Religion hing freilich auch mit agrarischen Gedanken, deren sie sich als Symbole bediente, zusammen. Die Athener nannten die Todten Δημήτρειοι, die, ähnlich wie die Saat, die δημήτρια σπέρματα, der Erde anvertraut waren. Auch der Mythus von Kore's κάθοδος und ἄνοδος wurde zu Eleusis zum Bilde des κάθοδος und ἄνοδος der Seelen.

Ares trat in der Poesie mehr hervor als im Cultus. Aus Homer kennen wir ihn bereits als furchtbaren Kriegsgott. Aber sein Cultus war nicht sehr verbreitet, auf den Inseln und in Klein-Asien fehlte er fast ganz. Ares ist in Thrakien zu Hause, auch im Peloponnes wurde er verehrt; seine Ehe mit Aphrodite, aus welcher Harmonia sprosste, weist auf Theben hin.

Viel allgemeiner war der Dienst der Aphrodite. Die Mannigfaltigkeit ihrer Attribute erklärt sich am besten daraus, dass die griechische Tochter von Zeus und Dione mit der asiatischen Astarte oder Anath combinirt worden ist. Der Mythus ihrer Geburt aus dem Meere als Aphrodite ἀναδυομένη, den schon Hesiod erzählt, wäre an sich nicht genügend um ihre Beziehung zum Meere zu erklären: die Aphrodite ποντία, πελαγία, die Venus marina war die seefahrende Göttin der Sidonier. Ebenso war die bewaffnete Aphrodite wohl eher eine asiatische als eine griechische Göttin. Bei den Griechen war Aphrodite Göttin der Fruchtbarkeit, der Liebe, der weiblichen Anmuth. Als solche förderte sie sowohl die Ehe als die ungebundene Liebe: zu Korinth und in dem Tempel auf dem Eryx in Sicilien waren Hetären ihre Dienerinnen. Die Aphrodite πάνδημος zu Athen scheint ursprünglich die Eintracht zwischen den verschiedenen Demen bezeichnet zu haben, später dachte man dabei an die Ausschweifungen der Liebe, und stellte die Venus vulgivaga, wie die Römer Aphrodite Pandemos übersetzten, der Aphrodite Urania, der himmlischen Göttin, gegenüber. Von den vielen Statuen der Göttin war wohl die berühmteste die, welche Praxiteles für die Knidier gemacht hatte, und welche sie ganz nackt darstellte.

Von den griechischen Göttergestalten scheint keine schwerer zu erfassen als Hermes. Schon über seine Naturbedeutung ist es nicht möglich, sich zu verständigen, jedenfalls war sie in historischer Zeit verschollen. In seinen vielen Functionen lässt sich eine gemeinschaftliche Grundidee nicht ausfindig machen. Er war in Arkadien geboren, Sohn des Zeus und der Maja; sein Dienst war meist in Attika und auf den Inseln verbreitet. Er theilte sehr viele Functionen mit Apollo: im Hause, in der Palaestra, als Gott der Herden, der Musik, sogar der Mantik fallen ihre Wirkungskreise zusammen. Hermes war aber weniger erhaben als Apollo, ein mehr populärer Gott, der den Menschen helfend nahe trat. Er war der behende, listige, nächtliche Gott der Diebe, der Kaufleute, der Reisenden: im allgemeinen der Geleiter, auch ins Todtenreich. Die Kunst bildete ihn auf mancherlei Arten ab: als Bote mit den Insignien des Heroldes; mit der Leier; mit dem Dionysoskinde, das er den Nymphen zur Erziehung bringt; als Hirte mit dem Widder. Dieser letztere Hermes κριοφόρος hat den Typus für die christlichen Abbildungen des guten Hirten abgegeben.

Neben Hermes stellt man häufig Hestia, sei es, weil diese zwei Gottheiten im häuslichen Cultus verbunden waren, sei es, weil Hermes, der Opferbote, Hierokeryx, οἰνοχόος der Götter, und Hestia, das Opferfeuer, zusammengehörten. Die Mythologie, die Poesie, die bildende Kunst haben Hestia etwas vernachlässigt; Homer personificirt sie noch nicht; erst Hesiod kennt sie als die älteste Tochter von Kronos und Rhea. Im Cultus aber trat sie stark in den Vordergrund; sowohl bei häuslichen als bei öffentlichen Cultusacten hatte Hestia den ersten Platz; daher das Sprichwort ἀφ' ἑστίας ἄρχεσθαι. Der Hausherd, der öffentliche Staatsherd im Prytaneum, die κοινὴ Ἑστία τῆς Ἑλλάδος oder πυθόμαντις Ἑστία zu Delphi empfingen eifrig Spenden und Opfer. Die Combination von Hestia mit der Erde war wohl erst ein Product späterer Speculation oder orphischer Theokrasie.

Dionysos war einer der Hauptgötter der Griechen, wenn auch Homer ihn noch nicht zu den Olympiern zählte. In Klein-Asien hatte er auf dem lydischen Tmolosgebirge seinen Hauptsitz; auf den Inseln spielten die Mythen ab von seiner Verbindung mit Ariadne und seinem Sieg über die tyrrhenischen Seeräuber. In Thrakien und zu Theben erzählte man von seinen Gegnern Lykurgos und Pentheus, welche durch die Wuth der Dienerinnen des Gottes ein schreckliches Ende nahmen. Theben war auch die Heimath der Semele, durch Zeus Mutter des Gottes geworden, der aber zuletzt noch in die

Seite des Vaters eingenäht ward. Die Ortschaft Nysa, welche man in verschiedenen Gegenden zu finden meint, existirte wahrscheinlich gar nicht, sondern war aus einer phantastischen Etymologie des Namens Dionysos entstanden. An verschiedenen Stellen, vornehmlich in Attika, hatte der Dionysosdienst sich aus einem bäuerischen Cult entwickelt. Dionysos war der Gott des Weinbaues, aber auch der Fruchtbarkeit überhaupt; er schenkte die ὑγρὰ τροφή, wie Demeter die ξηρὰ τροφή. Man feierte ihn mit phallischen Aufzügen in oft ungebundener Freude, sang, um ihn zu ehren, ernste Dithyramben und führte fröhliche Possen auf: wir sahen bereits, dass sich hieraus Tragödie, Komödie und Satyrspiel entwickelt haben. So war der Dienst des Dionysos vielseitig: er hatte einen ländlichen, bäuerischen Charakter, war vielfach orgiastisch und erlangte im Orphismus und durch die Combination mit dem Cultus von Eleusis eine mystische Bedeutung. In manchen Zügen war Dionysos den anderen griechischen Göttern sehr unähnlich. Der Gott mit dem Thyrsosstab und den Stierhörnern, Dionysos-Bacchos, der brausende (Bromios), der mann-weibliche mit den weichen Formen und den wilden, ausschweifenden Zügen, der der Freude vorstand, aber auch Wuth und Raserei entfachte, der des Maasses spottete und alle Schranken niederwarf, dieser Gott war wohl zu Athen, zu Argos, zu Theben, zu Delphi und anderwärts einer der Hauptgötter, aber doch fühlte der Grieche, dass manche Elemente seines Cultus dem griechischen Volkscharakter fremd waren, wie Euripides in den Bacchen ihn als einen auswärtigen aufführt.

Ganz andere Gedanken verkörperte die Gestalt des Herakles. Dass seine Geschichte mehr den Charakter der Göttermythe als der Heldensage hat, ist deutlich. Die Griechen dachten sich ihn als Heros, der durch die Apotheose zum Olympier geworden war; auch sein Cultus vereinigte Elemente der Heroenverehrung und des Götterdienstes. Seine Verehrung war sehr allgemein, in Athen, in Olympia, wo er als Stifter der Spiele galt, und an vielen Orten, wo man die Schauplätze seiner Siege und Thaten suchte. Sein Mythenkreis war reicher und ansprechender als der irgend eines anderen Gottes; man erzählte ausführlich von seiner Geburt, seiner Dienstbarkeit, seinen Arbeiten und Kämpfen, seiner Höllenfahrt, seiner Aufnahme in den Olympos. Ueberhaupt war Herakles wohl die vielseitigste Gestalt in der ganzen griechischen Mythologie. Im populären Glauben war er der starke Geselle, von dem man allerlei wunderbare Stückchen erzählte, und der nebenbei auch als Schalk und Zecher, sogar im Gefolge des Dionysos, vorkam. Dass er als Gott

der Körperübungen in Gymnasien und Palästren seinen Platz hatte, versteht sich von selbst. Da er aus allen Kämpfen siegreich hervorging, war er Kallinikos (Hercules Victor), auch Alexikakos, und man rief ihn in allerlei grösseren und kleineren Nöthen, auch im täglichen Leben, als Retter an. Da er das Land von Ungeheuern befreit hatte, war er ein Culturheros, der die Hindernisse, welche einem geordneten Leben in den Weg traten, fortschaffte. Endlich ward Herakles' Person typisch, als die des Mannes, der sich in schweren Prüfungen bewährt und die Siegeskrone selbst verdient hatte, der nach der Arbeit ruhen durfte (Herakles ἀναπαυόμενος), und durch Leiden zur Herrlichkeit gelangt war. So wurde er zum sittlichen Idealbild, in welchem der Zusammenhang von Tugend und Glück sich ausprägte. Seine Tüchtigkeit hatte ihren Lohn erlangt. Er war sogar zur Hölle niedergestiegen und hatte den Kerberos gefesselt, aber er war zum Olympos erhoben worden, wo Hebe seine Gattin wurde.

Neben diesen Göttern wären noch manche andere zu nennen, die in Culten und Mythen mehr oder weniger hervortraten, es ist aber nicht möglich, ein vollständiges Verzeichniss der Götter, Göttinnen, Flüsse, Nymphen, Heroen zu geben, die man in den verschiedenen Gauen Griechenlands verehrte. Diese überaus grosse Zahl göttlicher Wesen hat man nun verschiedentlich gruppirt. Wir können diese Gruppirungen gelten lassen, mit der Bemerkung, dass keine Eintheilung alle localen Culte umfasst, und dass kein einziges dieser Systeme bei den Griechen selbst allgemeine Geltung beansprucht hat. Oefters unterschied man, nach den drei Gebieten, wo sie wohnten und wirkten, die Gottheiten des Himmels, des Wassers und der Erde. Aber die Hauptbeziehungen und Functionen der Götter hatten mit dem Naturgebiet nichts zu thun: die Götter waren Beschützer des Staates, oder des Landes (ἐγχώριοι), oder der öffentlichen Ordnungen, oder Sühner und Reiniger, oder Lenker der Geschicke, Herren des Lebens und des Todes. Zur Noth kann man aber die obige Dreitheilung bei einer Behandlung der griechischen Mythologie befolgen. Innerhalb dieser Gruppen nun unterscheidet man die Hauptgötter von den Nebenfiguren, die ihr Gefolge bildeten. Als ein tief bedeutsamer Unterschied gilt auch der zwischen den himmlischen (ὕπατοι) und den irdischen (χθόνιοι) Gottheiten. Unter den letzteren versteht man dann nicht die agrarischen Götter als solche, oder die Nymphen und Flüsse, sondern diejenigen Wesen, welche den Zusammenhang der Erde mit der Unterwelt, die Ge als Behausung der Todten repräsentirten. Die Unterscheidung zwischen

χθόνιοι und ὑποχθόνιοι gehörte einer späteren Periode an und war der Blüthezeit der griechischen Cultur fremd. Unter die chthonischen Gottheiten kann man Gaia selbst rechnen, ferner den unterirdischen Zeus, Hades und Kore Persephone, auch Hermes als Geleiter der Todten. Wenn man nun mit diesem Gesichtspunkt die mystische Seite der Religion in Zusammenhang bringt und die chthonische Götterwelt, als die der Mysterien, der olympischen gegenüberstellt, wie oft geschieht, vergisst man, dass manche chthonische Götter (wie z. B. Hades, Hermes) mit den Mysterien nichts oder wenig zu schaffen hatten, und dass manche Hauptgötter der Mysterien (Demeter, Dionysos, auch die Kabiren) nicht zu den chthonischen gehörten.

Von den Göttern der himmlischen Sphäre haben wir schon etliche behandelt: Zeus, Hera, Athene, Apollo, Artemis, Hermes, Hestia, Hephästos, Ares, Aphrodite. Es gab aber noch viele anderen: die vergötterten, himmlischen Erscheinungen, Helios, Selene, Eos, manche Sterne, Winde und Wolken. Dann die Diener und Boten der Götter: Iris, Hebe, Ganymedes. Auch die einzelnen Gottheiten hatten ihre Umgebung: Hera die Chariten, Apollo die Musen, Aphrodite eine ganze Schaar: Eros, Himeros, Pothos, Peitho und viele anderen. Mit Zeus verbunden waren die Wesen, welche der Weltregierung und dem Zeitenlauf vorstanden: Themis, Mnemosyne, Dike, Nemesis, Nike, die Horen. Ueber Geburt und Heilung wachten Eileithyia, Asklepios, und das menschliche Schicksal regelten die Moiren, Ate, Tyche. Das Meer und überhaupt das Wasser hatte eine Unmasse von Gottheiten, Nymphen, Ungeheuern. Neben Poseidon stand seine Gattin Amphitrite, die aber nie den Rang einer grossen Göttin erlangt hat; ferner Nereus und die Nereiden, Triton und die Tritonen, Atlas, Proteus, Glaukos; die Nymphen der Quellen, die Stromgötter. Unter den Gottheiten der Erde waltete die grösste Verschiedenheit. Die Erde dachte man sich als Mutter: Gaia oder Rhea Kybele; die vielen Beziehungen von Dionysos, Demeter und Kore lernten wir bereits kennen, als agrarische, ländliche, bäuerische Gottheiten. Zur letzten Klasse gehörten auch Pan und Priapos, die mitunter im Gefolge des Dionysos, dem θίασος von Satyren, Silenen, Nymphen vorkamen. Tod und Unterwelt repräsentirten Thanatos, Hades, Persephone, auch die Erinyen.

Es liegt auf der Hand, dass diese Götter in mancher Hinsicht auf sehr verschiedenen Stufen standen. Neben den grossen Cultusgöttern gab es viele, welche kaum einen Cultus hatten oder gar keinen und nur der Theogonie oder der Poesie ihre Existenz verdankten. Es gab völlig personificirte Götter, andere waren nicht

mehr als gestaltlose Abstractionen. Die persönlichen Götter dachte sich der Grieche als eine geordnete Gesellschaft oder Familie, durch Verwandtschaft, Heirath und Abstammung vielfach unter einander verbunden. Einen Ausschuss bildeten die sogen. Zwölfgötter, über deren Ursprung und Bedeutung man noch nicht völlig orientirt ist; die Beziehung zu den Zeichen des Thierkreises war dem späteren Alterthum geläufig, scheint aber nicht ursprünglich zu sein.

Man hat häufig dieser Gruppe eine zu grosse Bedeutung beigemessen: es ist verkehrt, mit Gerhard das Zwölfgöttersystem für eine Grundanschauung der griechischen Religion zu halten, und sehr unsicher, dass es allen Griechen, wie Preller meint, gemeinsam war. Nur selten kommt die Gruppe der zwölf Götter vor: sie fungirten als Richter in dem Streit zwischen Athene und Poseidon und auch in der Sache des Orestes. Auf dem sogen. borghesischen Altar, und in etwas anderer Reihenfolge bei einem Scholiasten zu Apollonios Rhodius finden wir die zwölf Götter: Zeus und Hera, Poseidon und Demeter, Apollo und Artemis, Hephästos und Athene, Ares und Aphrodite, Hermes und Hestia. Aber nicht überall waren es dieselben. Zu Olympia fehlten unter den zwölf Göttern von den obengenannten: Demeter, Ares, Aphrodite, Hermes, Hestia, und nahmen Kronos, Rhea, Dionysos, der Stromgott Alpheios und die Chariten ihre Stelle ein. Zu Athen hatten die zwölf Götter einen Altar auf dem Markt und einen eigenen Priester. Auch anderwärts ist ihr Dienst bezeugt. Die Meinung Petersen's, dass dieser Cultus besonders auf Märkten und in Häfen häufig war, ist schon von Welcker angefochten worden.

Es hält schwer, sich über das Wesen der griechischen Götter, über die Idee des Göttlichen zu verständigen. Aeltere und jüngere Bestandtheile blieben unvermittelt neben einander bestehen, die widrigen Vorstellungen der Mythologie und die sittlichen Anforderungen, welche man an die Götter stellte, konnte man nicht mit einander vereinigen, an dem vorhandenen Stoff arbeiteten Dichter und Künstler ganz nach Willkür, keine officielle Lehre prägte die Göttergestalten aus. Ueber den Widerspruch, den Plutarch in einer bekannten Aussage hervorhob, kam die griechische Religion nie hinaus: ὅτι τῷ ϑεῷ καλὰς μὲν ἐπικλήσεις καὶ φιλανϑρώπους ἀεὶ, ἄγρια δ' ἔργα καὶ βάρβαρα καὶ γαλατικὰ προστίϑησιν [1]). Darum hat es keinen Werth, darüber zu streiten, ob man die griechische Religion monotheistisch, henotheistisch, pandämonistisch, pantheistisch oder einfach polytheistisch

[1]) Plutarch, Advers. Stoicos, 32.

nennen soll. Alle diese Bezeichnungen sind in Vorschlag gebracht worden. Von einem griechischen Monotheismus meint man reden zu dürfen wegen der monarchischen Stellung des Zeus in der Götterwelt und mancher monotheistischen Aussagen von Philosophen. Wer aber dem Worte Monotheismus wirklich seinen Inhalt lässt, wird es nicht auf die griechische Religion anwenden, da hier das Göttliche doch immer als im Weltlichen aufgehend, und zertheilt gedacht wurde. Die griechischen Götter, obgleich sie „vergeistigt“ und keine Naturwesen mehr waren, blieben doch innerweltlich, mit dem weltlichen Leben verwachsen. Sie repräsentirten die Kraft, den Glanz, die Herrlichkeit, die Harmonie, die Ordnung und die Satzungen der Welt, und in diesem Sinne war auch ihre Weltregierung gefasst. Ueber den Menschen waren sie erhaben durch grössere Macht, Seligkeit und Unsterblichkeit, sonst aber durchaus den Menschen ähnlich, namentlich sittlich ihnen ebenbürtig, trotz aller Versuche, die Götter zu sittlichen Idealbildern zu machen.

Zu den Hauptfactoren der Bildung der griechischen Göttergestalten gehörte in erster Linie die plastische Kunst. Die Bedeutung der griechischen Plastik für die Religion lag nicht darin, dass sie überhaupt sichtbare Götter schuf, denn dem Bedürfniss nach der göttlichen Gegenwart genügen rohe Idole ebensogut, wie kunstreiche Statuen. Bei der griechischen Plastik war es aber die Art der Anschauung, welche auf die Religion einwirkte. Das Göttliche erschien hier in rein natürlichen, menschlichen Formen, aber doch so, dass man sich weit über das Menschliche erhoben fühlte: es war hier nicht so sehr eine Vermenschlichung des Göttlichen, als eine Vergötterung des Menschlichen zu Stande gekommen. Diese Statuen stellten in lebendiger Anschauung eine Synthese verschiedener Eigenschaften dar: Majestät und Milde, Anmuth und Würde; diese Einheit im Mannichfaltigen machte sie zu Idealbildern, den zufälligen Trübungen und Beschränkungen des Irdischen entzogen. „Den griechischen Künstlern ist es gelungen, das Ideal selbst zu einem Individuum zu machen“ (W. VON HUMBOLDT). So hat die Plastik den höchsten Ausdruck für die griechische Götteridee gefunden. Die Götter der Mythologie standen auf einer niederen Stufe. Dem Cultus, der die Beziehungen der Götter zur Natur und zum menschlichen Leben hervorhob, lag keine einheitliche Gottesidee zu Grunde. Die Philosophie und die Litteratur, welche meist auf dem Wege der Analyse würdige Vorstellungen erstrebten, blieben in Widersprüchen befangen. Nur die Plastik gab eine lebendige und würdige Vorstellung des Göttlichen, eine wirkliche Theophanie

Allerdings blieb auch diese erhabenste Erscheinung ein Idol und konnte die Fülle des göttlichen Wesens nicht ausdrücken. Man will, dass die Griechen davon selbst etwas gefühlt und in den Statuen angedeutet hätten. „Wohl stehen diese Götter in seliger Ruhe da mit dem Gefühle voller Befriedigung und Bedürfnisslosigkeit; aber wir fühlen einen Anklang der Sehnsucht, der auch uns mitten in diesem Vollgenusse des Lebens befällt, der Sehnsucht nach etwas Höherm. Und gerade dieser Zug geheimer Klage gewährt diesen Werken eine höhere Weihe, ohne welche ihre anmuthigen Formen bloss den Charakter schmeichlerischer Sinnlichkeit tragen würden [1])."

Das Wort Dämon kam bei den Griechen in einer grossen Schattirung von Bedeutungen vor: dass Homer es als synonym von ϑεός und Hesiod es für eine besondere Klasse von Geistern gebrauchte, haben wir bereits gesagt. Die ursprüngliche Bedeutung des Worts ist unsicher; manche leiten es ab von δαίω, theilen, Plato erklärte es durch δαήμων, klug. An vielen Stellen in der griechischen Litteratur kann man keinen Unterschied zwischen ϑεός und δαίμων finden. Dass man bei der Bezeichnung Dämon vorwiegend an die Wirkung des Göttlichen, abstrahirt von den göttlichen Personen, zu denken habe, bewährt sich doch nicht immer, wenn auch in diesem Sinne z. B. Sokrates von seinem Dämon, als von einem göttlichen Einfluss, redete. Wohl dachte man bei dem Wort Dämon oft an die Macht, welche das menschliche Loos bestimmt, ähnlich wie Tyche: εὐδαίμων und κακοδαίμων waren synonym mit εὐτυχής und δυστυχής. Ferner gebrauchte man das Wort Dämon häufig für die untergeordneten Götter, das Gefolge der grossen Gottheiten oder die abstracten göttlichen Wesen: Sterne, Satyrn, Αἰδώς, Φιλία, Ἔλεος u. a., die zu Athen und anderwärts Altäre hatten. Der Glaube an persönliche Schutzdämonen stammte aus späterer Zeit, wurde wenigstens erst dann allgemein, denn schon ein Vers von Theognis scheint darauf hinzuweisen [2]). Ganz jung war die Fassung der Dämonen als Mittler zwischen Göttern und Menschen, an der Natur beider Theil habend. Diese Lehre musste bei Plutarch u. A. für die Reinheit der Gottesidee eintreten, indem man allerlei der Gottheit unwürdige Vorstellungen aus dem Volksglauben auf die Dämonen bezog.

Neben den Göttern und Dämonen kannte schon Hesiod die Heroen als eine Klasse für sich, es waren die Helden der thebanischen und trojanischen Kriege, die aber auf die menschlichen Geschicke

[1]) Schnaase bei Carrière, Die Kunst, II.
[2]) Theognis, 161.

keinen Einfluss übten und daher keinen Cultus hatten. Bei Homer war natürlich von einem Heroencult noch gar keine Rede: seine Personen waren selbst die Helden; Heros war bei ihm ein ehrendes Epitheton, das nicht allein Fürsten, sondern auch Andere, z. B. Demodokos, empfingen. In der historischen Zeit war der Heroendienst in Griechenland sehr verbreitet. Die Heroen betrachtete man als vergötterte Menschen, wenn es auch unserem Blick nicht entgeht, dass in den Heldensagen manche ursprüngliche Göttermythen sich vorfinden. Herakles war der Heros, dessen Dienst am weitesten verbreitet war; die meisten anderen waren mehr ἥρωες ἐγχώριοι: so Theseus, Triptolemos, Harmodios und Aristogiton in Attika, die Aeakiden auf Aegina, Neoptolemos in Delphi, Menelaos und Lykurgos in Sparta. Unter den Heroen gab es sowohl ganz mythische als halb historische Personen, ja sogar Personen aus völlig historischer Zeit sind heroisirt worden. Städte, Stämme, ja Künste hatten ihre eigenen Heroen als ἀρχηγέται, κτίσται, ἐπώνυμοι, wie Orpheus, Homer u. a. Zum Theil blieb diese Heroisirung theoretisch; die wichtigsten unter den Heroengestalten hatten aber ihren eigenen Cultus. So liess Kimon zu Athen das grosse Theseion bauen, und feierte man ein Fest der Theseen. Auch anderwärts brachte man den Heroen Spenden oder hielt Agonen zu ihrem Andenken. Die Schmeichelei, welche in der Diadochenzeit lebende Fürsten vergöttern liess, war dem Geist der griechischen Religion fremd. Der Heroencult war bei den Griechen ein sublimirter Todtencult; man bezeichnete die Todten oft schlechthin als Heroen und auf manchem Grabstein stand die Inschrift: ἥρως χρηστὲ χαῖρε.

§ 105. Pindar, Aeschylos, Sophokles.

Litteratur. Auch diese Schriftsteller sind in den allgemeinen Werken mehr oder weniger ausführlich und ausserdem noch oft monographisch behandelt worden. Aus der grossen Menge erwähnen wir bloss: L. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung (1862); E. Buchholz, Die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Aeschylos (1869); Fr. Lübker, Sophokleische Theologie und Ethik (I, 1851; II, 1855).

Nachdem wir den Cultus der Griechen und ihre Gottheiten betrachtet haben, wollen wir die Entwickelung der religiösen Ideen beleuchten, wie sie sich in der Litteratur abspiegelt. Die Blüthezeit dieser Litteratur fängt mit den Perserkriegen an; im fünften Jahrhundert blieben die grossen Schriftsteller durchaus dem öffentlichen Leben zugewandt; aus ihren Werken kennen wir die geistigen Strömungen und Stimmungen des Volks. Der Freiheitskrieg hatte die Thatkraft und das nationale Bewusstsein gestärkt und den Glauben

an eine sittliche Weltordnung belebt. Die unmittelbar darauf folgende Blüthezeit Athens, welche im perikleischen Zeitalter ihren Höhepunkt erreichte, ermöglichte die Pflege aller Künste in einem früher ungekannten Maasse und rief die Freude am Schönen hervor. Freilich zeigten sich mitten in der Blüthe schon Spuren eines herannahenden Verfalls, politisch in der, auch während des Freiheitskrieges fortdauernden Eifersucht der griechischen Staaten untereinander und im Hader der Parteien, geistig in der auflösenden Richtung der Sophistik. Unsere kurze Uebersicht über diese so oft ausführlich behandelten und dennoch im einzelnen so verschieden beurtheilten Bewegungen wird die religiösen Momente, die sich freilich von den culturhistorischen nicht trennen lassen, besonders hervorheben.

Unter den Dichtern der vorigen Periode gehört noch halb zu dieser Simonides von Keos (556—468). Er hat in seinem Alter die griechischen Siege erlebt, und von ihm besitzen wir mehrere Epigramme, die er als Aufschriften auf Weihgaben zur Feier der Siege über die Perser dichtete. Ungleich bedeutender war sein jüngerer Zeitgenosse Pindar (522—448), der unter den lyrischen Dichtern aller Zeiten eine hervorragende Stelle einnimmt. Pindar lebte in seinem Mannesalter wohl ganz in der Zeit der Freiheitskriege, seine Verhältnisse verursachten aber, dass er kein begeisterter Anhänger der nationalen Bewegung war, sondern von der gehobenen Stimmung nur später berührt wurde. Pindar gehörte der thebanischen Aristokratie an, welche bekanntlich den Persern zugethan war. Als in Folge der Siege die nationale demokratische Partei auch zu Theben die Oberhand gewonnen hatte, scheint Pindar eine vermittelnde Rolle gespielt zu haben und namentlich dem innern Bürgerzwist entgegengetreten zu sein. Aber sein Gesichtskreis blieb keineswegs auf Theben beschränkt. Im Gegentheil repräsentirt er mehr als irgend ein anderer Dichter die griechische Einheit. Er stammte aus dem Geschlecht der Aegiden und hatte dadurch nahe Beziehungen zu Sparta; auch mit Aegina unterhielt er einen regen Verkehr; er sang das Lob Athens und war mit den Fürsten von Syrakus, Agrigent, Kyrene befreundet. Seine Reisen führten ihn in alle Theile der griechischen Welt. Seine Verbindung mit der delphischen Priesterschaft betonte er gern. Von seinen Gedichten sind nur die Epinikien, Loblieder auf die Sieger bei den olympischen, pythischen, isthmischen, nemeischen Spielen auf uns gekommen. Von seinen andern Werken, worunter auch Hymnen und andere religiösen Lieder, besitzen wir nur kurze Fragmente. Die grosse Mehrzahl der Epinikien lässt sich chronologisch ordnen, wodurch sie einen Blick in den Entwickelungs-

gang der Dichters gewähren; dies hat L. Schmidt überzeugend und mustergiltig gezeigt.

Die Meisterschaft Pindar's in den Epinikien zeigt sich vornehmlich in der vollkommenen Weise, auf welche er die besondere Veranlassung des Gedichts in das Licht allgemeiner Ideen stellte. Der Dichter markirt den religiös-sittlichen Hintergrund nicht durch einzelne eingestreute Bemerkungen und Betrachtungen, sondern durch die ganze Anlage der Oden. Das Individuelle ist so völlig von einem allgemeinen Gesichtspunkt aus betrachtet, dass Manche nur dieses Allgemeine bemerken und meinen den Inhalt der einzelnen Oden in abstracten Formeln wiedergeben zu können, wobei sie aber doch das Kunstwerk verstümmeln und übersehen, dass die locale Färbung und die besonderen Umstände jedem Gedicht ein eigenthümliches Gepräge geben. Der Dichter feierte den Sieg, verkündete das Lob des Siegers und seiner Vorfahren wie seiner Vaterstadt, und erweiterte dann seinen Rahmen, um die Mythen einzufügen, welche sich auf das Geschlecht oder die Stadt des Siegers bezogen. Diese Mythen galten ihm aber nicht als eine fremde Zuthat, sie standen mit dem Plan des Gedichts in wesentlichem Zusammenhang. Im Geiste des Dichters war die heroische Vorzeit die verklärte Abspiegelung der Gegenwart, die Tugend der Ahnen lebte in ihren Nachkommen fort. So wandte Pindar die Mythologie zur Idealisirung seiner eigenen Zeit an.

Den Mythen legte Pindar einen sittlichen Maassstab an. Von den Göttern soll man nur Edles aussagen[1]), desshalb hat Pindar Manches aus der mythischen Ueberlieferung verschwiegen oder sogar geändert: er erklärt ausdrücklich, er berichte ἀντία προτέρων. Wohl erzählt auch er einige Mythen, in welchen die Götter leidenschaftlich aufflammen[2]), aber sie fügen sich wieder rasch in die sittliche Ordnung, „die in ihnen noch vorhandene Anlage zur Verfehlung überschreitet das Stadium der Versuchung nicht“ (L. Schmidt). Eine erhabene Schilderung Apollo's gibt aber Pyth. V: Apollo ist der Gott der Heilung, des Gesangs und der Musik, des Friedens und des Rechts, der Weissagung; auch soll man ihm Opfer und Weihgeschenke darbringen. Bei Pindar herrscht durchaus eine fromme Gesinnung: er verehrt die Götter mehr als Lenker der menschlichen Geschicke, als er bei ihren mythischen Abenteuern still steht. So ist der anthropomorphische Charakter der Götter bei ihm etwas verwischt, wenigstens sind die niederen Züge abgestreift. Es ist also von vornherein un-

[1]) u. a. Ol. I, 56; IX, 55.

[2]) Isthm. VII, Pyth. IX.

wahrscheinlich, dass Pindar den Göttern die niedere Leidenschaft des Neides zugeschrieben habe. Wohl ist auch bei ihm häufig von φθόνος τῶν θεῶν die Rede, aber hierbei muss man, mit Buchholz und Hoekstra, an die göttliche Gerechtigkeit denken, welche den Menschen innerhalb seiner Grenzen hält und seine ὕβρις bestraft. Bei einer solchen Auffassung ist es natürlich, dass bei Pindar die individuellen Götter etwas zurücktreten, während sehr oft die Rede ist von der göttlichen Regierung, von der Bestimmung, dem Loos, welche allerdings von den Göttern, oder von Zeus, entschieden werden, und von welchen der Mensch sich tief abhängig fühlt. Daneben kommen Moire (oder die Moiren), Tyche, Chronos, Aion, πότμος, αἶσα, auch der Geschlechtsdämon, δαίμων γενέθλιος, vor. Diese göttlichen Mächte leiten und bestimmen Alles: alle Ordnungen des Lebens, Ehe und Familie, Staat und Recht stehen unter ihrem Schutz.

Merkwürdig ist bei Pindar die Betrachtung der zwei Seiten des menschlichen Lebens und die damit verbundene doppelte Stimmung. Der Mensch fühlt sich zugleich den Göttern verwandt und durch eine tiefe Kluft von ihnen getrennt. Durch seinen Hochsinn ragt er bis an die Götter hinan, aber anderseits führt er eine ephemere, jeden Augenblick unsichere Existenz. Er ist nur der Traum eines Schattens, σκιᾶς ὄναρ, und doch bestrahlt ihn göttlicher Glanz, αἴγλα διόσδοτος[1]). Darum sei sich der Mensch dieser Vergänglichkeit und Abhängigkeit tief bewusst und strebe nicht übers Maass: Pindar warnt sehr nachdrücklich vor der ὕβρις. Der Mensch fällt dem Tode anheim, ist jedem Wechsel unterworfen, er wandelt als ein Blinder, unkundig der Zukunft, er vermag nicht zum Himmel empor zu dringen, noch den Pfad zu finden zum seligen Volk der Hyperboreer[2]); so lerne er denn sich bescheiden, pflege die Hoffnung und verwerfe den Genuss nicht, wo dieser sich darbietet.

In einer kräftigen Zeit, in welcher die nationale Stimmung durch den Triumph über die Perser so sehr gehoben war, und bei einem Dichter, der die Siege im Wettkampf verherrlichte, haben diese düsteren Ansichten, diese resignirte, maassvolle Stimmung etwas Auffallendes. Auch im Lob, das Pindar den Siegern spendet, klingt sie durch. Wohl preist er die persönliche Tüchtigheit, die Tugend und Tapferkeit seiner Helden; aber diese Vorzüge kommen doch nur in zweiter Linie in Betracht. Sehr oft gilt sein Lob dem Glück, ja sogar dem Reichthum der Sieger. Nicht weil er, in niederer

[1]) Nem. VI, 1—14; Pyth. VIII, 141—146.
[2]) Pyth. X, 49—56.

Gesinnung, den Erfolg über die sittlichen Eigenschaften stellte, sondern weil er im Glück, im Reichthum, im Sieg die Zeichen der Gottgefälligkeit schaute: sie sind die Siegel, welche die Götter ihren Lieblingen aufdrücken, die Gaben, die sie ihnen spenden. Dazu kommt nun noch, dass der Aristokrat Pindar die Tugend für etwas Ererbtes und Angeborenes hielt. Freilich sind nicht alle Nachkommen eines edlen Geschlechts tugendhaft, aber doch liegt in der Abstammung ein πότμος συγγενής, eine Bestimmung für den Charakter, eine sittliche Prädisposition. Die Tugend hat auch erst da ihren vollen Werth, wo sie auf diesem Grund ererbter Anlage, φυᾷ, entsprossen und dann persönlich bethätigt ist; als bloss anerzogen steht sie viel niedriger angeschrieben.

Ueber den Zustand nach dem Tode hegte Pindar viel bestimmtere Vorstellungen als Homer. Zum Theil waren es wohl dieselben, vom Hades und den elyseischen Gefilden, aber im ganzen war Pindar viel mehr dem Glauben zugethan, den wir als den orphischen kennen lernten. Nicht der Leib war ihm der eigentliche Mensch, sondern die Seele, das αἰῶνος εἴδωλον, das allein von den Göttern stammt, und das sich schon hier beim Ruhen des Körpers in vorbedeutsamen Träumen thätig erweist [1]). So glaubte Pindar fest an die Unsterblichkeit, ja sogar an die Seelenwanderung. Dieser Glaube gab seiner Moral einen Rückhalt, indem er die Strafen der Bösen und den Lohn der Guten in das jenseitige Leben versetzte [2]). Die Seelen der Gottlosen irren unstet umher, die der Frommen sind im Himmel, wo sie den seligen Gott mit Hymnen preisen. Mit der Moral, welche durch diese Aussichten eingeschärft wird, können wir uns des Näheren nicht befassen. Nur so viel heben wir hervor, dass sie nicht bloss am Unsterblichkeitsglauben ihr Motiv, sondern auch in der Frömmigkeit, εὐσέβεια, ihr Princip hatte, aus welchem die einzelnen Tugenden sich entwickeln.

An Gesinnung war der erste der grossen Tragiker, Aeschylos (525—456), dem Pindar verwandt. Aber seine Kunstgattung wie seine Umgebung waren ganz andere. Die Tragödie förderte Probleme an den Tag, welche den Epinikien fremd waren. Und der athenische Dichter nahm denn noch ganz anders Antheil an der nationalen Bewegung, als der thebanische: hatte er doch selber zu Marathon, Salamis, Platäa mitgekämpft. Die Tragödie athmete den Geist der Freiheitskriege, der den Pindar nur indirect berührte. Eine gross-

[1]) Fragm. 108.

[2]) Die classische Stelle Ol. II, 105—142, und mehrere Fragmente: 106, 109, 110.

artige Auffassung, wie die Aeschyl's, für den der Sieg seines Volks ein Beweis der göttlichen Gerechtigkeit war, und der die Anerkennung der menschlichen Persönlichkeit mit der der sittlichen Weltordnung zu verbinden wusste, konnte nur auf dem Boden einer grossen nationalen Erhebung entstehen. Die andere Voraussetzung der Tragödie war der Dionysoscult. Das Band, das beide vereinigte, war nicht ein bloss äusserliches, sondern die Tragödie nährte sich von dem Geist der mystischen Religion, deren Hauptgegensätze, Schuld und Sühne, Leben und Tod, sie anschaulich machte. Zugleich machte sie die Mythen zu Trägern sittlich-religiöser Gedanken, die Heroen zu Typen von Menschen in ihrem Leiden und Sterben. So erweckte die Tragödie, nach Aristoteles' Definition, die Affecte des ἔλεος und φόβος und bewirkte eine κάθαρσις τῶν παθημάτων.

Wie fast alle griechischen Dichter betont Aeschyl das Vergängliche des menschlichen Lebens, nur eine καπνοῦ σκιά (fragm.), wesshalb man nicht auf Menschliches baue: γίγνωσκε τἀνθρώπεια μὴ σέβειν ἄγαν. Der Tod ist unerbittlich, er nimmt keine Gaben oder Opfer, Peitho wendet sich von ihm ab. Dennoch kann er auch als erlösender Genius erscheinen, und bleibt dem Menschen der Trost der Hoffnung unbenommen. Aeschyl stellt das Leiden als eine lehrhafte Zucht vor; Zeus hat beide verbunden: πάθει μάθος. Die Betrachtung des menschlichen Leidens ist verklärt durch den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit, die allerdings hart straft und Manche sogar verführt und in Verblendung verstrickt, aber doch nur die Schuldigen. Dies Letztere hat NÄGELSBACH geläugnet, indem er einige Aussagen des Dichters [1]) so deutet, als lehrten sie, dass die Gottheit aus blosser Willkür oder aus Neid auch die Unschuldigen ins Verderben stürze. Es ist hier wieder derselbe Fall, wie bei Pindar, und die wahre Meinung des Tragikers ist der des Lyrikers sehr ähnlich. Allerdings verdirbt der Gott die Menschen vielfach auf grausame Weise, aber nicht ohne ihr eigenes Zuthun. Der Gott straft nicht bloss den Frevler, sondern verblendet ihn mit ἀπάτη δικαία, fängt ihn in seiner Schuld wie in einem Netz [2]). Dies ist die Bedeutung des ἀλάστωρ, συλλήπτωρ ἀλάστωρ oder κακὸς δαίμων, der sich des Menschen bemächtigt, seine Strafe bisweilen verzieht, bis das Maass seiner Schuld voll ist, aber nur, um ihn desto sicherer zu verderben. Das deutlichste Beispiel dieser Wahrheit ist Xerxes,

---

[1]) u. a. θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ (fragm. Niobe).

[2]) φιλεῖ δὲ τῷ κάμνοντι συσπεύδειν θεός (fragm.), ὕβρις ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν ἄτης (Pers. 820).

der sich im Uebermuth vermass, den heiligen Hellespont zu überbrücken und Poseidon selbst herauszufordern, und den die göttliche Rache traf und verblendete, so dass er die Schlacht bei Salamis wagte. Dieser Rachegeist ist auch als δαίμων γέννας in ganzen Geschlechtern wirksam. So verwüstete die πρώταρχος ἄτη, die ἀρά, die Erinys das Haus Agamemnon's; ergreifend ist die tragische Wirkung, als Klytämnestra sich selbst als blosses Werkzeug dieses Geschlechtsfluches erkennt und vergeblich ihm ein Halt ein! zuruft. Merkwürdig ist, wie, sowohl hier als bei den feindlichen Brüdern Eteokles, und Polynikes, die objective Macht des Fluches und die persönliche Schuld ineinandergreifen. Die letztere denkt sich Aeschyl als Folge des ersteren: in den Geschlechtern, welche der Erinys anheimgefallen sind, pflanzt der Fluch sich fort als eine erbliche Depravation; die Nachkommen des Verfluchten sind selbst der Tugend, namentlich des Sinnes für die heiligen Ordnungen der Gesellschaft und für die Bande der Familie bar. Es ist ganz verfehlt, wenn man die objective Macht der göttlichen Strafe, die Erinys, verflüchtigt zu einer Personification des strafenden Gewissens: eine moderne, freilich schon euripideische Auffassung, die dem Aeschyl ganz fremd ist.

Dieser schrecklichen Macht ist nun eine andere, versöhnende, übergeordnet. So lautet die erhebende Predigt der Orestie. Die Erinyen haben Recht und Macht über Orest, der seine Mutter erschlug; aber der mit Blut Befleckte sucht die Sühne bei Apoll und Athene. Diese Götter wahren nun wohl das Recht der Erinyen, wissen sie aber zu Eumeniden umzustimmen und so den Schuldigen zu entsühnen. Die patriotische Bezugnahme auf den Areopag ist ein mitwirkendes Motiv.

In dieser Trilogie tritt der, freilich nicht unlösbare, Gegensatz an den Tag zwischen dem alten Göttergeschlecht, dem die Erinyen, und dem neuen, dem Apollo und Athene angehören. Aehnlich steht Zeus dem Titan Prometheus gegenüber, der den anfänglich ganz culturlosen Menschen das Feuer und damit die Bedingung einer höheren Existenz mitgetheilt hatte. Beim ersten Eindruck ist unsere Sympathie für den Titanen, der auch in den Fesseln seine Persönlichkeit zu handhaben wagt gegenüber dem tyrannischen Zeus, der keine besseren Diener hat, als Kratos und Bia. Aber die Absicht des Dichters mit der Trilogie, von der wir nur ein Stück besitzen, war eine andere: das Ende zeigte nicht bloss die Befreiung des Prometheus, sondern die Rechtmässigkeit der Herrschaft des Zeus, der sich mit Themis verbindet.

Der Geist der aeschyleischen Poesie ist durch und durch religiös.

Alle gesellschaftlichen und sittlichen Ordnungen tragen bei diesem Dichter einen religiösen Charakter: das δίκαιον ist das ὅσιον, der Frevel ein θεοβλαβεῖν. Manche finden in einigen Aussagen, wie im berühmten Chor des Agamemnon, monotheistische Ansätze. So viel ist davon wahr, dass die Tragödie, wie Aeschyl sie auffasste, die Götter von ihrer Beschränktheit und den willkürlichen Zügen des Persönlichen entkleidete und sie zu Repräsentanten der Weltregierung machte. Dass Aeschyl aber im allgemeinen auf dem Boden der griechischen Religion, namentlich ihrer mystischen Seite, stand, geht aus der ganzen Anlage seiner Stücke hervor, kein Dichter scheint die mythischen Stoffe so völlig beherrscht, als er, und sie so natürlich zu Trägern seiner hohen Gedanken gemacht zu haben. Dabei trat er dem Volksglauben nicht entgegen: von der Mantik, den Träumen, Erscheinungen, Ahnungen machte er vielfach Gebrauch.

Sophokles war dreissig Jahre jünger, als Aeschylos, und erreichte ein höheres Alter (496—406); so gehörte er wesentlich einer anderen Zeit und Umgebung an, als sein Vorgänger. In Aeschyl athmete das Griechenland der Perserkriege; in den darauffolgenden Zuständen fühlte er sich nicht mehr heimisch, er verliess Athen und starb in Sicilien. Sophokles genoss die Blüthe der perikleischen Zeit und war noch Zeuge der raschen Auflösung aller Verhältnisse und des Verfalls seiner Vaterstadt. Allein die Stimmungen dieser letzteren Zeit spiegeln sich in den uns erhaltenen Stücken nicht ab. Mehr als irgend ein Anderer ist Sophokles der Dichter der Blüthezeit Athens, der griechischen Cultur auf ihrem Höhepunkt. Dies zeigt sich nicht bloss in seiner vollendeten Kunstform, sondern auch in seinem religiösen Standpunkt.

Der Schwerpunkt des Interesses liegt bei Aeschyl im Conflict der göttlichen Mächte, die das menschliche Loos bestimmen, bei Sophokles im Innern des Menschen, in den Motiven seiner Handlungen, im Leben seines Gemüths. Sophokles hat aber dabei die Objectivität der göttlichen Mächte weder geläugnet, noch in den Hintergrund geschoben. Im Gegentheil: er erkennt die göttlichen Ordnungen an, die ewig bestehen, und die der Mensch ehren muss, will er nicht durch sie zu Grunde gehen. Der Thron der Dike steht neben dem des Zeus selbst [1]). Die Frömmigkeit, als ehrfurchtsvolle Scheu vor dem Willen der Götter, ist die Bedingung des wahrhaft menschlichen Lebens: charakteristisch ist das Lied auf die ἁγνεία [2]).

[1]) Dike ist sowohl ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις (Od. kol. 1375), als ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν (Antig. 451).

[1]) Der Chor Oed. Tyr. 863 ff.

Wenn also das Menschliche bei Sophokles mehr zu seinem Recht kommt, als bei Aeschyl, so ist es doch nicht auf sich selbst gestellt, es bleibt an die höheren, göttlichen Mächte gebunden. Wiederholt betont Sophokles, dass Alles nach dem Willen des Zeus oder des Schicksals geschieht. Auch den Orakeln misst er grosse Bedeutung bei. In Philoktetes, Ajax, Trachiniae ist es ein Hauptpunkt, dass das Verhängniss durch göttliche Orakel vorherverkündet war. Nirgends tritt dies stärker hervor, als in Oedip. Tyr. Sowohl Oedipus' Eltern als er selbst suchten dem Verhängniss zu entgehen, aber gerade diese Versuche bewirkten die Erfüllung der Weissagungen. Es ist eine grossartige Tragödie: der König sucht das Licht über die verschleierte Vergangenheit aufgehen zu lassen, und mit unerbittlicher Deutlichkeit muss er erfahren, was ihn selbst völlig zu Grunde richtet. Nirgends ist der Gegensatz schärfer zwischen der Unsicherheit des menschlichen Geschicks [1]) und der Festigkeit und Unabänderlichkeit der göttlichen Bestimmung. Wohl lehnt der König, trotzig und verblendet, sich eine Zeit lang wider die letztere auf, aber dass sie siegt und siegen muss, ist dem Dichter keinen Augenblick zweifelhaft.

Was im Oed. Tyr. noch unvermittelt ist, erscheint versöhnt im Oed. auf Kolonos. Während bei Aeschyl das Problem von Schuld und Vergeltung so behandelt ist, dass die Sühne dabei doch etwas Aeusserliches bleibt, vollzieht sich bei Sophokles die Versöhnung im Innern, namentlich im Tode. Als das Ende des Dulders Oedipus herannaht, bringt ihn der Dichter in den Hain der Eumeniden: da liegen die Mühen und die Schuld des Lebens hinter ihm, vergeblich versucht man ihn wieder in das Treiben des Lebens zurückzuführen, die Ruhe des Todes ist schon über ihm. Dieser Tod nun ist ein geweihter: Oedipus wird zum schützenden Genius für den Gau, wo die Freundschaft des Theseus ihm die ruhige Stätte zum Sterben bereitet hatte; wie der Fluch um sich griff, so verbreitet sich auch der Segen der Versöhnung [2]).

Auch Sophokles hat also die ewigen Gesetze nicht zu psychologischen Thatsachen verflüchtigt, sie bewähren sich ihm aber im Innern des Menschen, reissen den Menschen nicht äusserlich fort, sondern bestimmen sein Gemüthsleben. So ist die Blutrache in Elektra auch nicht eine äusserliche Ausgleichung, sondern die innere, sittliche Theilnahme ist dabei in Anschlag gebracht. Selbst in An-

[1]) Man sehe den Chor, v. 1186 ff.

[2]) ἀρκεῖν γὰρ οἶμαι κἀντὶ μυρίων μίαν
ψυχὴν τάδ' ἐκτίνουσαν, ἣν εὔνους παρῇ (498 ff.).

tigone ist der Conflict zwischen dem Gehorsam zu den Staatsgesetzen und der Scheu vor den ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα nicht abstract gefasst; der Dichter hat die Stimmungen und Charaktere der Personen fein gezeichnet: Antigone, ὠμὸς ἐξ ὠμοῦ πατρός, unbeugsam sowohl Kreon als ihrer Schwester Ismene gegenüber, aber doch das schmerzliche Gefühl äussernd, dass sie ihr junges Leben einbüssen muss; Kreon, der zu spät erkennt, dass er allzu rücksichtslos die Staatsgesetze handhabte.

So hält Sophokles die Mitte zwischen Aeschylos, der die höheren Principien und göttlichen Mächte ausschliesslich ins Auge fasst, und Euripides, der nur die menschlichen Zustände analysirt. Allerdings ist seine Lösung der Probleme nicht mehr so unbedingt befriedigend als die des Aeschylos; aber doch predigt er entschieden einen religiösen Glauben, indem, bei der Darstellung der göttlichen Regierung und des menschlichen Verhaltens, die erstere ihm durchweg als feststehend, aller Ehrfurcht würdig gilt. Alle sittlichen Ordnungen und Bande behandelt er mit religiöser Scheu: vor Allem stehen die Pflichten gegen die Todten bei ihm hoch angeschrieben. Sophokles ist in der griechischen Litteratur der edelste und zugleich der letzte Repräsentant einer wahrhaft harmonischen Lebensbetrachtung.

§ 106. Der Beginn der Auflösung.

Litteratur. Auch hier kommen mehrere Abschnitte von NÄGELSBACH's nachhomerischer Theologie in Betracht, der eine Anzahl von Monographien anführt. Ueber Euripides schrieb interessant: K. KUIPER, Wijsbegeerte en godsdienst in het drama van Euripides (1888).

Wir fassen hier mehrere untereinander ziemlich verschiedene Erscheinungen unter einen Gesichtspunkt zusammen. Schon im perikleischen Zeitalter begann der Gegensatz zwischen Altem und Neuem das Bewusstsein zu beherrschen; wo die alten Normen nicht genügten, suchte man neue zu finden oder zu schaffen.

Unsere bisherige Darstellung macht es deutlich, in welchem Sinn von einer Auflösung des Glaubens die Rede sein kann. Wir haben gesehen, dass die griechische Religion nicht in einem religiösen Glauben, sondern in einem Cultus bestand. Die mythologischen Erzählungen waren nie Gegenstand eines lebendigen religiösen Glaubens gewesen; die Opposition gegen diese Mythen war fast so alt als die Philosophie, jedenfalls im 5. Jahrhundert nichts Neues. Vielmehr war die gläubige Welt- und Lebensanschauung eines Pindar, Aeschyl, Sophokles das Neue. Es gab also keine tief gewurzelten Ueberzeugungen, oder keine priesterliche Tradition als feste Burg des Glaubens, welche die Aufklärung hätte bestürmen müssen. Aber es

waren neue geistige Bedürfnisse erwacht, und jetzt fand man, dass der alte Besitz nicht genügte, um sie zu befriedigen. Dies kam nicht bloss zum Vorschein in isolirten Fällen von Gottlosigkeit, wie Diagoras der Melier wegen der Herrschaft des Unrechts in der Welt die Götter läugnete und sogar die Mysterien schmähte, sondern ein allgemeiner Geist der Negation hatte sich der öffentlichen Meinung bemächtigt und übte auch auf die Gläubigen seinen Einfluss aus.

Die Hauptrepräsentanten dieser Richtung waren die Sophisten. Es ist schwer, ihnen gerecht zu werden: wir kennen sie ausschliesslich durch ihre Gegner; entweder stimmen wir also deren gehässigen Berichten bei, und halten die Sophisten für Leute, die ohne allen Wahrheitssinn bloss dem Schein folgten, oder, aus Reaction gegen diese Herabwürdigung, rehabilitiren wir sie fast ganz, wie manche Neueren nach dem Vorgang Hegel's und Grote's gethan haben. Die Sophisten lehrten durchaus nicht alle dasselbe: zwischen Protagoras und Gorgias war kein geringer Unterschied. Dies aber hatten alle gemein, dass sie von der Bildung einen Beruf machten und für Geld lehrten, was in den Augen Vieler eine bedenkliche Neuerung war. Sie waren Meister in der Kunst der Rede und lehrten die Jugend über Alles räsonniren, allen Dingen den Maassstab des subjectiven Urtheils anlegen. Die Philosophie erkannte also in der Sophistik zum ersten Mal das Recht der Individualität an. Sie verfiel aber sogleich in den Subjectivismus, indem der Nutzen, das Wohlgefallen des Subjects als Kriterium galt. Dies musste nothwendig zu einer Lockerung aller Bande und zu einer Umkehrung der ganzen Anschauung führen. Die sophistische Erziehung verursachte, dass in öffentlichen wie in privaten Angelegenheiten, bei Staatsverhandlungen und bei den so überaus zahlreichen Processen die Gewandtheit der Rede über die Wahrheit und über den sittlichen Ernst ging. Auch dem Götterglauben wurde diese dialektische Methode gefährlich. Schon die Sophistik hat die beiden Hauptformen der Skepsis, die zurückhaltende und die doktrinäre, begründet. Die erstere ist die des Protagoras, der nichts Bestimmtes von den Göttern aussagen zu können meint, weder dass sie seien, noch dass sie nicht seien; sowohl die Unsicherheit des Gegenstandes, als die Kürze des menschlichen Lebens machen diese Kenntniss unmöglich. Dagegen lehrt Gorgias ganz bestimmt, es sei überhaupt nichts, wenn aber etwas wäre, so könnte man es nicht erkennen, und jedenfalls diese Erkenntniss nicht mittheilen. Wieder anders, aber ebenso negativ, lautet der Satz des Kritias, die Götter seien Erfindungen kluger Staatsmänner. Noch wirksamer aber als diese Meinungen

über die Götter erweist sich die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Conventionellen, φύσις und νόμος, welche der Sophist Hippias in die Ethik und überhaupt in die Philosophie einführte. In einer Gesellschaft, die ganz auf dem Herkommen beruhte und das Positive, den νόμος ἀρχαῖος, als die einzige feste Norm für den Staat, das Leben, die Religion erkannte, gab es keine gefährlichere Lehre als die, welche dieses Herkommen als willkürlich und veränderlich hinstellte. Dabei war aber die Hauptfrage, ob die neue Norm, für welche man die alte beseitigte, genügte. Diese war die φύσις. Es gelang aber der Sophistik nicht, diese Natur über die individuelle Begierde und Stimmung zu erheben. Spätere Denker, Plato, die Stoiker, haben diesem Natürlichen einen festeren, edleren Inhalt zu geben versucht. Es blieb aber das Verdienst der Sophisten, das fruchtbare aber gefährliche Problem des Gegensatzes zwischen Natur und Gesetz, dem Wesentlichen und dem Herkömmlichen, Positiven, zuerst angeregt zu haben. Allerdings wirkte diese Erkenntniss zunächst nur auflösend.

Wenn man von dem den Glauben anfechtenden Einfluss der Sophistik redet, so denkt man gewiss nicht in erster Linie an den Vater der Geschichtschreibung, Herodot von Halikarnass (484—406). Er war ein gläubiger Mann, der in der Geschichte die Spuren göttlicher Leitung und Gerechtigkeit erkannte, der eine beträchtliche Anzahl von Orakelsprüchen mittheilte, an deren Wahrheit er festhielt. Dennoch klopfte auch bei ihm die Reflexion leise an; seine Kritik der Mythen mag höchst bescheiden sein, dann und wann legte er ihnen doch den Maassstab des Denkbaren und Möglichen an. Den Ursprung der meisten griechischen Götter fand er in Aegypten, Homer und Hesiod nannte er die Urheber der Theogonie. Hierin lag nun wohl nichts, das den Glauben geradezu antastete; aber schon die Thatsache, dass er dem Ursprung der Götter nachforschte, ist bezeichnend. Dazu kommt, dass Herodot einen weiten historischen Blick besass, die Sitten vieler Völker kannte, und dadurch zu der Einsicht der Verschiedenheit der menschlichen Gesetze kam [1]. Als Zeichen eines Zeitalters, in welchem der Glaube wankt, kommt aber besonders seine Lehre vom Neid der Götter in Betracht. An verschiedenen Stellen, mit directer Anwendung auf besondere Fälle, lehrt er: τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες [2]). NÄGELSBACH und Viele mit ihm finden diese Vorstellung bei mehreren, auch älteren griechischen Autoren und halten sie für ein Element des griechischen

[1]) III, 38.
[2]) u. a. I, 32; III, 40; VII, 10, 46, 56.

Volksglaubens. Dem gegenüber hat Hoekstra [1]) klar auseinandergesetzt, dass der φθόνος der Götter, der durch die ὕβρις der Menschen veranlasst sei und eigentlich mit der νέμεσις zusammenfalle, sich scharf unterscheide von dem φθόνος ἐπὶ τῇ εὐτυχίᾳ τῶν χρηστῶν. Allerdings kann übermässiges Glück Sättigung, κόρος, und diese ὕβρις verursachen; aber die Vorstellung, dass schon das Glück an sich ohne Verschuldung den Neid der Götter hervorrufe, dass die Gottheit Alles was sich zu hoch erhebe mit ihrem Blitz treffe, dass also auch der Gute nicht bloss die sittlichen Gefahren des Glücks, sondern das Glück selbst fürchten müsse, diese Gedanken sind dem Herodot eigenthümlich.

Thukydid, obgleich nur wenige Jahre jünger als Herodot — er lebte 472—396 — gehört einer anderen Zeit an und ist von einem lebendigen Glauben viel weiter entfernt. Er stellte die menschlichen Geschicke rein auf sich selbst, spürte deren Ursachen und Zusammenhang nach, ohne göttliche Einflüsse dabei in Anschlag zu bringen. Sogar die Orakel (χρησμοί) waren in seinen Augen oft trügerisch und nur zufällig trafen ihre Sprüche ein [2]). Dennoch wollte er, dass man den göttlichen Dingen Achtung erweise; er rügte es, dass man sich an ἱερά und ὅσια vergriff, er schilderte mit Abscheu, wie in Folge der Pest zu Athen alle sittlichen Bande rissen, und man selbst das Recht der Todten missachtete, er bedauerte die zerrütteten Verhältnisse des Bürgerkrieges, da man selbst den Eid nicht mehr achtete [3]).

Der eigentliche Repräsentant der Zeit, die unter sophistischem Einfluss die Probleme des Lebens tief fühlte, aber nicht zu lösen vermochte, war Euripides (480—406). Es ist nicht leicht, diesem Dichter gerecht zu werden: unwillkürlich vergleicht man ihn mit seinen beiden Vorgängern, denen er entschieden nachsteht, auch entschlägt man sich nicht ganz des Eindrucks der Schmähungen, mit welchen Aristophanes ihn überhäuft hat. Ein billiges Urtheil muss aber immerhin in Euripides noch einen grossen Dichter erkennen, dessen Stücke den geistigen Strömungen seiner Zeit einen poetischen Ausdruck gaben. Euripides war ein vielseitig gebildeter Mann, mit der Litteratur seines Volkes vertraut, Schüler des Anaxagoras, Freund des Sokrates, sowohl von der Mystik als von der Sophistik beeinflusst. Er hat aber keine philosophische Weltanschau-

---

[1]) S. Hoekstra Bz., De wangunst der goden op het geluk ook der rechtvaardigen (kon. Ak. Amst. 1883).

[2]) Thukyd. V, 26 u. ö.

[3]) u. a. II, 52 f.; III, 82 f.

ung vorgetragen: ihn beschäftigten die Probleme des Lebens, die Räthsel der menschlichen Geschicke, die er aber vergeblich zu lösen versuchte. Die Theodicee, wie Aeschyl und Sophokles sie lieferten, war dem Euripides abhanden gekommen, sein Glaube war gescheitert, oder besser, er suchte vergeblich, sich eine befriedigende Anschauung zu erobern. Von diesem Suchen bildete aber doch noch Glaube den Hintergrund. Man halte Euripides nicht für einen gemeinen Aufklärer oder vulgären Rationalisten, er hatte „denjenigen Unglauben, welcher der verzweifelnde Glaube ist" (Mommsen). Die Tragödien des Euripides sind voll von Vorwürfen und Klagen gegen die Götter; diese Götter spielen darin häufig eine schändliche Rolle. Aphrodite verdirbt unbarmherzig den frommen Jüngling Hippolyt, den Artemis nicht retten kann; Hera verstrickt Herakles in Wahnsinn, so dass er die eigenen Kinder mordet; Apollo verlässt feige die Kreusa und ihr Kind Ion; nur aus Rache duldet Apollo, dass bei seinem eigenen Altar zu Delphi Neoptolemos, der dort in frommer Gesinnung Schutz suchte, erschlagen wird (in Andromache). Das Auffallende in diesen und ähnlichen Beispielen ist nicht, dass den Göttern Unwürdiges aufgebürdet wird, was schon Homer that, auch nicht dass man daran Anstoss nahm, was gang und gebe war, sondern dass der Dichter seine Angriffe so leidenschaftlich äusserte. Dieser Pathos findet seine Erklärung also durchaus nicht in der Kraft der gegnerischen Ansicht, sondern nur in dem lebendigen Bedürfniss eines neuen Glaubens. Euripides fordert, dass es eine göttliche Vorsehung gebe, die die menschlichen Geschicke lenke, und eine göttliche Gerechtigkeit, die sie erkläre: in der Welt sieht er aber vielmehr das Gegentheil. Darum richtet er seine scharfen Pfeile gegen die Götter, die selbst Schändliches verüben, die wie schlechte Menschen unbarmherzig und rachedürstend ihre Gegner verderben, die es geschehen lassen, dass Unschuldige leiden, und dass das Unglück sich über einzelnen Häuptern anhäufe. Statt vieler Citate stehe hier allein die Invective aus einem Fragment des Bellerophon: in der Welt herrscht allein Gewalt und nützt die Frömmigkeit nichts, der alte Glaube an Götter ist zur Thorheit geworden:

φησίν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς;
οὐκ εἰσίν, οὐκ εἴσ'.

Euripides greift also nicht bloss die unwürdigen Vorstellungen von den Göttern an, er wird an ihrem Weltregiment überhaupt irre. An der Kraft seiner Negation messen wir die Tiefe seiner geistigen Bedürfnisse. Allerdings vermochte er den Grund zu einem neuen Aufbau nicht zu legen. Sogar an der Mantik zweifelte er bisweilen:

er schalt die Träume trügerisch, und meinte, die besten Wahrsager wären die, welche am scharfsinnigsten die Zukunft errathen könnten.

Es ist bloss ein Schein, dass Euripides statt der alten neue Götter eingeführt hätte, wie schon Aristophanes ihm vorwarf [1]). Namentlich wäre der Aether Euripides' Gottheit gewesen; und auch Neuere haben sich bemüht, diesen Aether, im Zusammenhang mit dem νοῦς des Anaxagoras, zu einem philosophischen Gottesbegriff aufzuputzen. Auch in Begriffen, wie Chronos, Nomos, Moiren, Ananke, Dike, findet man Anhaltspunkte zu einer mehr positiven religiösen Ansicht. Freilich hat Euripides sich dieser Begriffe, die er der Philosophie oder dem Volksglauben entlehnte, bedient, aber es ist gewiss, dass er ebensowenig darin, als in den herrschenden Vorstellungen von den persönlichen Göttern, eine befriedigende Lösung der Probleme, eine wirkliche Theodicee gefunden hat. Das letzte Wort von Euripides' Theologie stimmt wohl zu dem, was Protagoras, nach der Ueberlieferung im eigenen Hause des Dichters, über die Götter lehrte, dass wir von den Göttern nichts Sicheres wissen und nichts Wahres sagen können. Daher bei Euripides das wiederholte ὅστις ὁ θεός, das Nebeneinanderstellen verschiedener Bezeichnungen: Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν [2]), die häufig vorkommenden Seufzer, dass das Göttliche sich unseren Blicken entziehe.

Dieser Unsicherheit der göttlichen Dinge entspricht es, dass auch für die menschlichen der feste Maassstab fehlt. Euripides vermag nicht im menschlichen Unglück die göttliche Gerechtigkeit und göttliche Rettung aus demselben darzustellen; es bleibt der Mensch mit seinem Jammer auf sich selbst gestellt, daher der pathetische Charakter seiner Tragödie. Auch hat er zuerst unter den Tragikern sophistisch den Maassstab des Sittlichen in die Meinung verlegt [3]), und die Macht der Leidenschaft fast als ein Recht dargestellt. Dennoch hat er die Leidenschaft nicht unbedingt verherrlicht: in Phaedra, Medea u. a. sind ihre verheerenden Folgen ergreifend geschildert, und die Unwahrheit, die verderblichen Wirkungen der „Sophistik der Leidenschaft" (NÄGELSBACH) hat Niemand tiefer gefühlt. Der Dichter wollte durchaus nicht das Schlechte gut heissen. Seneca erzählt, dass bei einer maasslosen Verherrlichung des Goldes in Bellerophon das Volk sich entrüstet gegen den Dichter und den Schauspieler erhoben habe, Euripides habe aber darauf geantwortet, man solle abwarten, wie er den Lobredner des Goldes enden lasse.

1) Ranae, 880.
2) Troades, 887.
3) τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ (fragm.).

Diese Anekdote warnt uns davor, dass wir nicht, wie Aristophanes und Viele nach ihm, den Euripides für allerlei unsittliche Maximen verantwortlich machen, die er seinen Personen in den Mund legt. Höchstens darf man es für die Zeit wie für den Dichter bezeichnend finden, dass er auch auf diese Weise mit dem Feuer spielte.

Das Positive liegt bei Euripides besonders in der Anerkennung der mystischen Religion. In mehreren Stücken hat er die Weihen mit Ehrfurcht genannt oder dichterisch gefeiert: so in den uns erhaltenen Fragmenten der Cretenses, wo der Zeuspriester die Weihen der Göttermutter Kybele beschreibt, in einem Chor der Helena, nach Manchen auch im Hippolytos. Wir finden bei unserem Dichter sowohl die orphische Theokrasie — er identificirt Demeter mit Rhea-Kybele, Gaia mit Hestia, Helios mit Apollo, — als den mystischen Gedanken vom Kreislauf des Lebens und Todes. Die Aeusserung in einem Fragment: τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν, τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί; mit welcher Aristophanes seinen wohlfeilen Spott treibt, kommt nicht nur gelegentlich vor, sondern drückt wohl die tiefsten Gedanken des Dichters aus. Allein auch im Orphismus hat er keine befriedigende Lösung, keinen stärkenden Glauben gefunden. Das letzte Wort seiner Muse war das der Resignation, in der ergreifenden Tragödie der Bacchen. Im Pentheus schildert der Dichter die Beschränktheit des Rationalismus, und dem gegenüber die Alles niederwerfende Macht des Gottes. Man hat in dieser Tragödie eine Palinodie gesehen, in welcher der Dichter seine früheren Ansichten zurückgenommen hätte; allein, wir bemerkten bereits, dass er nie ein gemeiner Rationalist gewesen ist. Nirgends aber wird die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft schärfer und unbarmherziger gegeisselt als hier. Der Glanz der Poesie, den der Dichter über die Schilderung des Treibens der Maenaden auf dem Kithäron ausgebreitet hat, darf uns über seine wahre Meinung nicht täuschen. Der Gott, dessen Macht er hier darstellt, Dionysos, weiss zu siegen, aber nicht zu heilen; sein Triumph bringt Elend und Verderben nicht bloss über seinen Feind Pentheus, sondern auch über seine Diener und die Werkzeuge seiner Macht, Agaue und Kadmos. Man muss sich vor der göttlichen Macht beugen; sie bewundern und lieben kann man nicht. Das letzte Wort des Euripides ist trauriger und verzweifelter als die scheinbar verzweifelten Fragen und Klagen seiner Skepsis.

In Aristophanes (444—388) fand der alte Glaube einen Vertheidiger, der eifrig gegen alle Neuerer, Kleon, Sokrates, Euripides, Krieg führte. Allerdings war der athenische Komödiendichter für

die Religion ein sehr eigenthümlicher Anwalt. Die schonungslose Art, auf welche er die Götter auf die Bühne brachte, überbot bei weitem Alles, was man an Euripides aussetzen konnte. Nicht bloss ausländische Gottheiten, wie der Triballergott, der nicht ordentlich griechisch redete (in den Vögeln), machte er lächerlich; die griechischen Götter kamen noch schlimmer weg. Wir erinnern an Hermes (in Eirene), an Dionysos, der als ganz liederlicher Bursche auftrat, wobei dennoch seine Gottheit betont wurde (in den Fröschen), an sämmtliche Götter, die in Folge des Baues der Vogelstadt ihrer Opfer verlustig gingen und aus Hunger bereit waren, für einen Leckerbissen das Weltregiment abzutreten (in den Vögeln). Trotz alledem war Aristophanes ein Lobredner alter Zucht und Sitte. Er war sich bewusst, sie nicht zurückbringen zu können, es war aber seine ernsthafte Ueberzeugung, dass die neuere demagogische Entwickelung der Gesellschaft, dass die Sophistik und der Atheismus, die er in seinen Gegnern bekämpfte, den Staat zum Untergang führten. Bei aller Tollheit seiner Spässe herrschte bei Aristophanes eine ernste, ja düstere Gesinnung. Der Unglaube seiner Zeit hatte ihn selbst angefressen. Die Tugend und Kraft des älteren Geschlechts lobte er mit Ueberzeugung, zwischen den Zeilen lesen wir aber, dass er sie doch etwas altmodisch fand. Die Schwäche seines eigenen Glaubens kommt nirgends deutlicher zum Vorschein, als in den Wolken. Indem er Sokrates des Atheismus beschuldigt, weiss er selbst keinen besseren Grund, den Glauben an die Götter beizubehalten, als die Erwägung, dass die Gesellschaft ihrer bedürfe. Der Dichter erschrickt beim Gedanken an die Folgen, welche die Läugnung der Götter nach sich führt und will den Glauben darum festhalten. So fand dieser Anwalt der Religion nur die letzte Ausflucht der Rathlosigkeit.

§ 107. Religion und Philosophie.

Von Sokrates ist eine Bewegung ausgegangen, die noch heute dauert, und deren Tragweite der Geschichtschreiber der geistigen Entwickelung der Menschheit kaum überschätzen kann. Die Zeitgenossen haben ihre Bedeutung verkannt, indem sie Sokrates für einen Sophisten hielten, einen Neuerer, der der Entsittlichung und Auflösung der Zustände in die Hand arbeitete, und ihn schliesslich zum Tode verurtheilten, weil er die Götter des Staates nicht ehrte, *καινὰ δαιμόνια* einführte und die Jugend verdürbe. Der Richterspruch, den man jedenfalls im Zusammenhang mit den politischen Strömungen der Zeit der demokratischen Restauration beurtheilen

muss, scheint uns höchst ungerecht: Sokrates hatte als Bürger und Soldat seine Pflichten gegen den Staat gewissenhaft erfüllt, und seine Lehren waren ihrem Wesen nach doch nicht subversiv. Eigentlich berührten sie die Religion nicht unmittelbar. Sokrates scheint weder gegen die Gottesideen seiner Landsleute polemisirt, noch den Cultus angetastet zu haben. Mit einer Erklärung der Welt wollte er sich nicht befassen: er lenkte die Aufmerksamkeit auf das Innere des Menschen und bekämpfte auf diesem Gebiet Unkenntniss und Wahn. So begründete er die ethische praktische Philosophie, indem er von der Einheit von σοφία und σωφροσύνη ausging [1]). Er erkannte aber auch in seinem eigenen Inneren ein über die bewusste Einsicht hinausgehendes unmittelbares Element; dieses galt ihm als eine göttliche Stimme, und er nannte es sein δαιμόνιον [2]). Dasselbe verhielt sich durchweg abmahnend, nicht antreibend, und bezog sich vorwiegend auf den zu erwartenden Erfolg der Handlung. Wenn man δαιμόνιον durch Gewissen übersetzt, vergisst man, dass es bei Sokrates nicht auf den ganzen inneren Zustand, sondern nur auf die einzelnen Handlungen sich bezog; von der anderen Seite ist es aber abschwächend, es bloss als praktischen Tact zu erklären, denn Sokrates vernahm darin entschieden die Stimme der Gottheit.

Von Sokrates gingen mehrere Schulen aus: die von Megara und Elis, die kynische und kyrenaische. Ihre Bedeutung wird aber in den Schatten gestellt durch Plato (428—347), der die ethischen Probleme vom Zusammenhang zwischen Einsicht, Tugend, Glück, weiter führte, indem er sich dabei freilich oft von Sokrates entfernte, namentlich dadurch, dass er dessen Hauptsatz von der Lehrbarkeit der Tugend preisgab. Wir können hier nicht daran denken, auch nur eine flüchtige Uebersicht des so vielerlei umfassenden Systems Plato's zu geben. Die Fragen nach der Einheit dieses Systems, der Entwickelung von Plato's Denken, der Aechtheit und Reihenfolge seiner Dialoge, bleiben noch offen [3]). In Plato liegen bis jetzt noch unversöhnte Gegensätze, die verschiedensten Strömungen des Denkens und Empfindens neben einander vor. Sokrates hatte ihn mächtig angeregt; aber auch die Speculation der Vorsokratiker, Pythagoras', Heraklit's, der Eleaten, finden wir bei ihm wieder.

---

[1]) Xenoph. Memor. III, 9, 4.

[2]) Ueber das δαιμόνιον, Xenoph. Memor. IV, 3, 12; 8, 5 u. 6; I, 4, 15. Plato, Apol. 31 D.

[3]) Die Litteratur über Plato bei Ueberweg. Wir heben besonders daraus hervor das wegen der eingehenden Behandlung der einzelnen Dialoge so nützliche Buch von G. Grote, Plato and other companions of Sokrates (3 vol.; 3. ed. 1875).

Niemand hat wie Plato eine so scharfe, vernichtende Kritik mit einer so kühnen Speculation verbunden. Von ihm sind sowohl die skeptischen Neoakademiker, als die mystischen Neoplatoniker ausgegangen. In seinen Schriften finden sowohl der Dualismus als der Pantheismus ihre Texte.

Zu den landläufigen religiösen Vorstellungen hat Plato vornehmlich in den Büchern II, III und X der Republik Stellung genommen. Homer wollte er aus seinem Idealstaate verbannen, wegen der unwürdigen Erzählungen über die Götter und die Helden, und wegen der erschlaffenden Gefühle, die er erweckte. Plato's heftige Opposition richtete sich hauptsächlich gegen die Lehren, die den Göttern Schlechtes andichteten. Die Gottheit sei nie δύσνους ἀνϑρώποις, der Neid stehe ausser dem Chor der Götter, Gott sei stets ἀγαϑός, ἀληϑής, ἁπλοῦς, thue nur Gerechtes und Gutes, bewirke die Uebel nur als Strafe, d. h., so dass sie etwas Gutes bezwecken. Da aber in dieser Welt das Schlechte sehr stark überwiegt, war Plato sich vollkommen bewusst, dass diese Normen die Wirksamkeit der Götter bedeutend einschränkten. Trotz dieser Opposition gegen manche wesentlichen Bestandtheile des Volksglaubens hat Plato doch das Bestehende geschont, sogar wollte er, dass man in seinem Idealstaat das delphische Orakel über die Cultuseinrichtungen befragte. Er erklärt selbst im Timaeos, vielleicht ironisch, sich der herrschenden Tradition über die Götter fügen zu wollen; jedenfalls hat er dort die kosmischen oder sichtbaren Götter (Erde und Sterne) und die unsichtbaren der Theogonie anerkannt und ihnen ein ewiges Leben zugeschrieben, freilich in untergeordneter Stellung und Wirksamkeit.

Plato's eigene Gottesidee lässt sich durchaus nicht definiren. Er stellte das Göttliche durchweg als transcendent, ausserhalb der Sinnenwelt liegend, vor (u. a. im Theätet). Die höchste der Ideen, die Idee des Guten, vertritt in der intelligibeln Welt dieselbe Stelle, als die Sonne in der Welt der Erscheinungen: mit solchen bildlichen Aussagen müssen wir uns begnügen. Es ist höchst bemerkenswerth, dass Plato in der Republik wohl das unbedingt Nothwendige einer Kenntniss von der Idee des Guten betont, diese aber selbst nicht mittheilt. Die Idee des Guten gilt ihm als die Quelle alles Daseins, das παράδειγμα alles Guten in der Welt; sie liegt aber auch jenseits des Erkennens und steht der Sinnenwelt fern. Der Abstand zwischen der nooumenalen und der phänomenalen Welt gehört zu den Hauptgedanken des Platonismus. Es besteht wohl ein Band zwischen beiden: die sichtbaren Wesen sind nach dem Muster der Ideen gebildet, daran sie Theil haben (μέϑεξις), aber auf der anderen Seite

bleibt doch die Idee selbst undefinirt, unerkennbar: Plato wandelt schon entschieden auf dem Weg der Mystik. In der physischen Kosmogonie des Timäos hat er die Welt speculativ aufgebaut. Er lehrte hier, dass diese Welt durch einen Demiurg nach den ewigen Ideen gebildet sei; gebildet, nicht geschaffen, denn die demiurgische Wirksamkeit habe nur aus dem vorhandenen rohen Stoff eine geordnete Welt, aus dem Chaos einen Kosmos gemacht. Diesen Rohstoff nannte Plato Ananke und dachte dabei nicht an etwas Festes, Bestimmtes, sondern im Gegentheil an etwas Zufälliges, Vernunftloses. Daraus sei die Welt selbst, als ein Beseeltes, αὐτοζῶον, hervorgegangen. Der Demiurg selbst schuf nur die erste Klasse von Wesen, die Götter, und diese, ihm nachahmend, die Menschen und die anderen Wesen. Diese Construction ist namentlich dadurch wichtig, dass sie zwischen den Ideen und den sichtbaren Wesen allerlei Zwischenstufen einfügt.

Nicht weniger als Plato's Gottesidee hat seine Unsterblichkeitslehre Religion und Theologie beeinflusst. Bei ihm hat die pythagoräische und mystische Lehre, dass die Seele der eigentliche Mensch, der Körper nur ein Kerker oder eine zufällige Behausung sei, ihren classischen Ausdruck gefunden. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, welche Phädo und Phädros, im einzelnen nicht immer übereinstimmend, bringen, haben alle zusammen nicht so grossen Werth, als das glänzende Beispiel, an welches Plato seine Lehre knüpfte: der Tod des Sokrates. Dieser Tod des Sokrates ist für die Menschheit zum typischen Ereigniss geworden, in welchem sie schaut, wie die Kraft und Unabhängigkeit der Seele, die sich im Tode bewährt, die Fortdauer ihrer Existenz verbürgt. Durch Plato ist die Lehre, dass die Seele eine ewige Substanz sei, ihrem Wesen nach unsterblich, in den Besitz der Menschheit übergegangen. Auch wo man vor manchen Consequenzen (Präexistenz der Seele, Seelenwanderung, Unsterblichkeit der Thierseele) zurückscheut, macht sie noch ihren Einfluss geltend; im Christenthum ist sie mit Gedanken ganz anderer Herkunft verbunden worden, aber nicht untergegangen.

Mit Aristoteles (384—322) trat die Welt der Objecte wieder in den Vordergrund. Zum ersten Male Empirie mit Speculation verbindend, fasste Aristoteles das ganze Wissen seiner Zeit auf allen Gebieten zusammen und wurde der Vater der wissenschaftlichen Encyklopädie. Seine logischen Denkformen haben im Mittelalter die arabische Philosophie und die christliche Scholastik beherrscht und sind zum Theil noch gültig. Man kann Aristoteles als den ersten betrachten, der wissenschaftlich einen theistischen

Gottesbegriff begründet und durch Anwendung der Gedanken einer wirkenden, bewegenden Ursache und einer immanenten Zweckmässigkeit die sog. kosmologischen und teleologischen Beweise für das Dasein Gottes vorbereitet hat. Aristoteles unterschied das Wesen oder die Form, welche als ἐντελέχεια, ἐνέργεια, actus, den Stoff oder das Substrat vollendet und bildet, schied beide aber nicht von einander, wie Plato seine zwei Principien. Indem er Gott als die reine Actualität oder Energie fasste, wahrte er einerseits die reine Geistigkeit Gottes, anderseits sein Verhältniss zur Welt.

Aristoteles lebte unter Alexander d. Gr.; im Anfang der Diadochenzeit gründeten zu Athen Zeno und Epikur die stoische und die epikureische Schule. Diese zwei Schulen stimmen in mehreren Punkten miteinander überein: beide bieten eine materialistische Welterklärung, beide wenden sich entschieden den ethischen Problemen zu, beide betrachten den Menschen viel mehr als Individuum, als in seinem Verhältniss zum Staat. Uebrigens sind sie in mancher Hinsicht Gegenfüssler und haben für die Religion eine entgegengesetzte Bedeutung gehabt.

Die Stoa, deren drei erste Lehrer Zeno von Kypros, Kleanthes und Chrysippos waren, erklärte die Welt aus der Mischung der vier Elemente: zwei active (drastische, τὸ ποιοῦν, Feuer und Luft) und zwei passive (pathetische, τὸ πάσχον, Erde und Wasser). Die Weltanschauung war hier eine monistische, indem die Stoa Alles stofflich, aber zugleich logisch erklärte[1]): der Logos, der Ordnung und Harmonie wirkt und alle Wesen bildet und durchdringt, ist mit dem materiellen Feuer identisch. Dieser feuerige Logos ist das Leben und der Same aller Wesen, Weltprincip, Weltvernunft, Weltgesetz: er vertritt zugleich die Stelle der Gottesidee und des ethischen Princips. Mitunter feiern die Stoiker dieses Weltprincip noch unter dem Namen des Zeus, wie in der bekannten Hymne des Kleanthes. Da nun der Logos nach dieser Lehre Alles in der Welt, ohne Ausnahme, zusammenfügt und ordnet, so muss man nothwendig das Uebel läugnen oder es so erklären, dass es sich als vernunftmässig herausstellt. Bei dieser Theodicee nun beruft sich die Stoa auf die Vollkommenheit des Ganzen, von welchem man die einzelnen Theile nicht isoliren dürfe: wie der Schatten das Licht begleite, ohne die Harmonie zu stören, so betrachte man auch das Uebel; man unterscheide die allgemeinen Zwecke, προηγούμενα, von den begleitenden Umständen, ἑπόμενα. Im ganzen erwies sich die stoische Lehre als

[1]) Sehr fruchtbar ist diese Lehre dargestellt worden von M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872).

eine Stütze für die Religion durch ihren sittlichen Ernst, ihre Einschärfung des Pflichtgefühls, noch mehr aber durch ihre apologetischen Bestrebungen, indem sie die Hauptgedanken der Religion, namentlich die Mantik, philosophisch zu begründen suchte.

Einen ganz anderen Charakter trug die epikureische Philosophie, welche die Welt aus der Bewegung von Atomen im Raum erklärte, ohne dabei die Ideen von Zweck oder Vernunft anzuwenden. Die Götter lebten als ewige und selige Wesen in den Intermundien, dem Raum zwischen den Welten, sie kümmerten sich aber nicht um die weltlichen Angelegenheiten. Durch diese Lehre trat die Schule der bestehenden Religion feindlich entgegen. Epikur lebte in einem Kreis von Schülern, still, mässig und genügsam, und war bestrebt, durch ein anspruchsloses, durch die Freundschaft verklärtes Leben das Glück zu verwirklichen.

Die praktische Tragweite des Stoicismus und des Epikureismus kommt in der römischen Gesellschaft am Ende der Republik und unter den Kaisern an den Tag. Dort werden wir die beiden Schulen wiederfinden.

§ 108. Religion und Moral.

Es liegt uns nicht ob, zu erörtern, wie die Griechen die Güter und Pflichten aufgefasst, die Tugend bestimmt, die sittlichen Verhältnisse geordnet haben. Schon gelegentlich berührten wir manche ethische Ideen, wie die Litteratur sie uns vorführt. Hier müssen wir bloss noch Einiges nachholen über den Zusammenhang zwischen Religion und Moral. Unsere Kenntniss davon ist nur beschränkt; denn im einzelnen den Einfluss der Religion auf die Ideen, Gefühle und Handlungen der Griechen zu bestimmen, sind wir nicht im Stande. Nur wissen wir, dass auch hier keine religiöse Autorität, kein Kanon die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens zu einer gewissen Einheit gebracht hatte. Die verschiedenen Perioden, Gegenden und Kreise gingen in den sittlichen Anschauungen weit auseinander. Das heroische Zeitalter hatte andere Ideale, als die Blüthezeit der Cultur zu Athen. Es machte einen grossen Unterschied, ob man mit Homer den Schwerpunkt des Menschen im Körper, oder mit Plato in der Seele suchte. Dennoch können wir, trotz aller dieser Differenzen, in allgemeinen Zügen eine Charakteristik entwerfen, da die Griechen, durch die Grenzen ihrer Anlage bestimmt, sich doch in einer gewissen Richtung entwickelten und auch ihrer Sittlichkeit einen bestimmten Typus einprägten.

Die Griechen versuchten wohl die Sittlichkeit auf die Religion zu gründen, aber diese genügte den sittlichen Bedürfnissen nicht,

und so stiessen beide oft zusammen. Die Normen der Sittlichkeit waren Herkommen, ἔθος, und Gesetz, νόμος; und diese hatten eine religiöse Sanction. Wir erwähnten bereits die grundlegende Bedeutung des Eides. Die Ordnungen in der Familie, in der Gesellschaft, im Staate standen unter göttlicher Obhut: das solonische θεοὺς τίμα, γονέας αἰδοῦ gehört zusammen. Der Grieche empfand die Schranken, welche das gesetzliche, gesittete Leben dem Individuum stellt, als göttliche Ordnungen, die der Einzelne mit Ehrfurcht und Scheu wahren muss. Die Frömmigkeit fasste er daher nicht bloss als Vollbringen der Cultuspflicht, wobei die Götter ihre Gebühr empfingen, als rituelle Reinheit beim Cultus, sondern als ein gerechtes Verhalten, das im ganzen Leben auf den göttlichen Willen Rücksicht nahm. Daher gehörten ὅσιος und δίκαιος zusammen und hatte εὐσεβής die Doppelbedeutung von frommer Gesinnung, die sich im ganzen Leben, und die sich besonders durch Opfer und Gebet bethätigte. Der fromme und gerechte Wandel bestand nun wesentlich im Wahren der geordneten Verhältnisse, schloss aber auch die Barmherzigkeit gegen Fremde und Schutzflehende als eine eminent religiöse Pflicht ein. Die griechische Sittlichkeit war aber nicht absolut an die bestehenden Ordnungen gebunden, sondern erkannte auch an, was darüber hinausging. Dies sehen wir aus der Ehrfurcht, mit der sie bisweilen den positiven Gesetzen die νόμοι ἄγραπτοι als höhere gegenüberstellte. Nicht bloss Sophokles' Antigone, auch mehrere andere griechische Autoren predigen [1]), dass es neben, ja über den Geboten des Staates allgemein gültige göttliche Gesetze gebe, denen man mehr als jenen gehorchen müsse. Ein Mittel zur Erkenntniss dieser höheren Norm und einen Maassstab, um den Zusammenhang zwischen diesem ungeschriebenen Recht und den bestehenden Ordnungen zu beurtheilen, weist aber diese Litteratur nicht auf.

Die Stütze, welche die Moral in den religiösen Vorstellungen fand, war sehr unzulänglich. Die Hauptforderung der Moral an die Religion ist eine Gottesidee, welche dem Gedanken einer gerechten Weltregierung Ausdruck gibt. Gerade diese fehlte aber den Griechen. Zwischen den Gestalten der Mythologie und den Hütern der sittlichen Gesetze in der Welt bestand kein anderer Zusammenhang, als dass sie dieselben Namen trugen, und diese Gleichheit der Benennung gereichte Vielen zum Aergerniss. Göttern, welche ihren Privatinteressen nachgehen, unter einander uneinig sind und allerlei Schändliches verüben, kann man als Regierern der Welt kein Zutrauen schenken, und doch schrieb man dem Zeus und den Göttern

[1]) u. a. Thukyd. II, 37.

diese Weltregierung zu. Wo man diesen Widerspruch empfand, wählte man unbestimmte, unpersönliche Redensarten, um die Weltregierung zu bezeichnen: Moira, Dike, Themis, einer der Götter, wer er auch sei. Aber nicht bloss die Subjecte der Weltleitung, auch ihr Inhalt, ihre Richtung blieben grösstentheils in Nebel gehüllt. Die Griechen kannten keine bösen Götter, die ihrem Wesen nach und immer den Guten feindlich gegenüberstanden, aber sie schrieben ihren Göttern selbst neben willkürlichen auch verderbliche Thaten zu. Dies führte einerseits zur scharf zugespitzten Lehre Herodot's vom Neid der Götter, anderseits zur Opposition Plato's, der nur das Gute von den Göttern herleitete, damit aber die Welt und das Leben grösstentheils auf sich selbst stellte. So haben die Griechen den religiösen Gedanken der Vorsehung nicht zu fassen vermocht.

Die Götter, welche dem Bedürfniss einer gerechten Weltleitung nicht entsprachen, taugten ebensowenig als ethische Vorbilder. Wir sahen bereits, wie viel Anstoss die unsittlichen Geschichten der Mythologie erregten. Die Götter waren wohl zu Idealbildern verklärt, aber bloss von einem ästhetischen, nicht von einem ethischen Standpunkt aus. Nur die Geschichte des Herakles brachte ethische Gedanken zum Ausdruck. Hiermit hängt es wesentlich zusammen, dass die Griechen sich mit ihren Göttern so wenig innig verbunden fühlten. Bezeichnend ist der Spruch: ἄτοπον ἂν εἴη εἰ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία [1]). Die Götter konnten keine anziehende Kraft, keinen läuternden Einfluss ausüben. Wohl stellten die Pythagoräer und Plato die ὁμοίωσις θεοῦ dem Leben als Ziel; diese Gottähnlichkeit hatte aber nur einen mageren Inhalt.

Man könnte versucht sein, den Einfluss, den der Gedanke des Jenseits in den Mysterien auf das Leben übte, für eine befriedigende religiöse Begründung der Moral zu halten. Dagegen gilt aber, dass die Kraft der mystischen Weihen doch zu äusserlich und zu magisch aufgefasst wurde, um das Leben wirklich ethisch zu gestalten. Dabei war der mystische Cultus zu sehr etwas für sich, das neben dem Leben einherging, ohne es zu durchdringen. Was man zu Eleusis schaute und erfuhr, hatte eine grosse Bedeutung für zukünftiges Glück oder Unglück, es weckte keine moralische Gesinnung und trieb nicht zu Handlungen oder Tugendübungen an.

So haben die Griechen die Orientirung des sittlichen Lebens in der Religion gesucht, aber nicht gefunden. Ihre Haupttugenden σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη bezogen sich nur indirect auf die Götter. Die Sünde war dem hochstrebenden Volke mit seinem un-

[1]) Aristotel. Eth. II, 11.

gebundenen Freiheitssinn hauptsächlich das Nichtachten der Schranken, die Ueberhebung, ὕβρις. Allerdings unterschätzt man die Ethik der Griechen, wenn man übersieht, dass sie feine ethische Probleme gefasst und unter religiöse Gesichtspunkte gebracht hat, wie z. B. aus der eingehenden Beschäftigung mit der Theodicee hervorgeht. Kein Volk des Alterthums hat sich in ethischer Hinsicht so hohe Ziele gesteckt und hat seine Mängel so tief gefühlt. Die Griechen haben die εὐδαιμονία in einem harmonischen Dasein erstrebt, wie sie sich ihre Götter als Selige, μάκαρες, dachten. Die Bedingungen dieses Glücks haben sie aber nicht gefunden und die Hindernisse nicht erklärt.

§ 109. Die hellenistische Periode.

Die Periode, welche mit Alexander d. Gr. anhebt und in Droysen ihren Geschichtschreiber gefunden hat, bezeichnet man allgemein mit dem Namen der hellenistischen. Die griechische Cultur, ihrer nationalen Basis beraubt, wurde über die Welt verbreitet und mit orientalischen Elementen versetzt: ein Doppelzweck, den schon Alexander selbstbewusst ins Auge fasste. Alexander opferte den griechischen Göttern, sandte seine erste Kriegsbeute der Pallas Athene nach Athen, errichtete am äussersten Punkt seiner Züge am Hyphasis Altäre für die zwölf olympischen Götter und liess dabei Kampfspiele nach griechischer Weise abhalten. In seiner neuen Stadt Alexandrien hatte Poseidon einen Haupttempel, Demeter, aber auch Isis ihre Culte. In verschiedenen Ländern ehrte Alexander die Landesgötter: Melkart zu Tyros, Jahve im Tempel zu Jerusalem, Baal zu Babylon, Zeus Amon, dessen Orakel er in der libyschen Wüste befrug. So stellte er die verschiedenen Religionen als gleichberechtigt nebeneinander, und diese Theokrasie wurde für die ganze hellenistische Periode vorbildlich.

Der griechische Geist, dem ein so weites Gebiet erschlossen, und der auf fremden Boden verpflanzt wurde, verlor aber dadurch manche seiner Eigenthümlichkeiten. Die Welt wurde nunmehr griechisch, und die Cultur hatte ihre Hauptsitze neben Athen zu Pergamum, Rhodos, Alexandrien. An die Stelle des nationalen trat das kosmopolitische, an die des öffentlichen, das private Leben. Das Hochgefühl und der Freiheitssinn, von welchen die griechische Litteratur sich genährt hatte, und die in Demosthenes ihren letzten Repräsentanten gehabt hatten, waren erstorben. Den neuen Zuständen entsprechend, entstanden neue Kunstgattungen: Menander's neue Komödie, der Roman [1]), beide individuelle Erlebnisse, Abenteuer, Liebesgeschichten behandelnd, die Idylle, den verwöhnten Grossstädtern

[1]) E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer (1876).

die Einfachheit des Landlebens preisend, oder auch Genrebilder aus dem wirklichen Leben malend. Wie wir bereits sahen, suchte auch die Philosophie die sittliche Bildung und das Glück der Individuen zu fördern und hatte sich von den politischen Speculationen, die noch bei Plato die Krone des Systems bildeten, abgewandt. Als Schulgelehrsamkeit erhielt sie sich noch Jahrhunderte lang, namentlich in Athen, wo eine Reihenfolge von Schulhäuptern, die meist in sehr geehrter Stellung einander nachfolgten, die Tradition der einzelnen Doctrinen fortpflanzte. Die eigentliche Hauptstadt der Gelehrsamkeit war aber in dieser Periode Alexandrien. Die Ptolemäer erwiesen sich als grosse Gönner der Wissenschaft und Kunst und stifteten zu Alexandrien die Bibliothek und die Gelehrtenschule des Museums. Die Bildung trug hier einen vorwiegend gelehrten Charakter und bestand hauptsächlich im Sammeln, Erklären und Nachahmen der Litteraturschätze des Alterthums. Als alexandrinisch bezeichnet man die Richtung in der Litteratur, die durch sorgfältig gefeilte und künstlich gearbeitete Form den Mangel an Begeisterung verdeckt und nur talentvolles Machwerk zu Stande bringt. Talent kann man den Dichtern aus dem ersten Jahrhundert der Ptolemäerzeit nicht abläugnen. Die Elegien und Hymnen des Kallimachos, das Epos des Apollonios von Rhodos, vor Allem die Idyllen Theokrit's, um von der astronomischen Poesie eines Aratos gar nicht zu reden, gehören immerhin zu den achtungswerthen Producten einer Litteratur, die ihre Blüthezeit hinter sich hat[1]). Für die Religionsgeschichte hat diese Poesie hauptsächlich Werth durch den älteren Stoff, den sie enthält. Nur Theokrit's Beschreibungen etwa einer liebeskranken Frau mit ihren Zaubermitteln, oder eines grossen religiösen Festes zu Alexandrien, gestatten uns einen Blick in das Treiben seiner eigenen Zeit.

In der Religion blieb die hellenistische Welt im allgemeinen den alten Culten und Bräuchen getreu. Allein mit der Unabhängigkeit der griechischen Kleinstaaten war nach der politischen Seite die Macht des Herkommens und Gesetzes zusammengebrochen, und hatten die Götter selbst einen Theil ihres Wirkungskreises eingebüsst. Dagegen beging man ihren Dienst jetzt zu Alexandrien und anderwärts mit grossem Pomp. Die Opposition gegen blutige Opfer, die bei den Griechen schon alt war (Pythagoras, Empedokles, Heraklitos), fand in Aristoteles' Nachfolger Theophrast einen beredten Anwalt[2]).

[1]) A. Couat, La poésie alexandrine sous les trois premiers Ptolémées, 324—222 av. J. Chr. (1882).

[2]) Von seiner Schrift περὶ εὐσεβείας hat Porphyr Fragmente erhalten, siehe J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (1866). ...ser

In der hellenistischen Welt regte sich ein lebendiges Interesse für das Besitzthum und den Thatbestand der Vorzeit, nicht bloss der Griechen, sondern auch der anderen Völker. Die griechische Sprache vermittelte die Kenntniss der früher von einander getrennten Civilisationen. Im dritten Jahrhundert schrieben Berosos über das altbabylonische, Manetho über das ägyptische Alterthum, und übersetzten die LXX das Alte Testament ins Griechische. So lernte man die verschiedenen Religionen kennen und mischte sie untereinander. Die Ptolemäer ehrten sowohl altägyptische als griechische Gottheiten und liessen der zahlreichen Judenbevölkerung ihrer Hauptstadt ihren Schutz angedeihen. Dass der Seleukide Antiochus Epiphanes den Juden in Palästina nicht eine ähnliche Toleranz erwies, müssen wir wohl zum Theil aus der politischen Lage der Juden selbst und ihrer verschiedenen Parteien erklären.

Unter den Gottheiten, die in dieser Periode besonders in den Vordergrund traten, nennen wir die alte syrische Göttin zu Hierapolis (siehe § 35), den Helios der Rhodier, den Serapis, den man aus Sinope in Pontos nach Alexandrien brachte (siehe § 47). Durch Alexander's Zug bis nach Indien, wo man in einer Ortschaft Nysa die Heimath des Dionysos zu finden vermeinte, nahm auch der Cult dieses Gottes einen neuen Aufschwung: Alexander selbst wurde mit ihm identificirt. Besonders grell zeigte sich in dieser Zeit die, den Griechen nicht absolut fremde, aber doch im servilen Orient viel heimischere Vergötterung der Herrscher. Mit grossem Pomp und prachtvollen Processionen fand zu Alexandrien die Apotheose des Ptolemaeos Lagi statt, man errichtete ihm einen Tempel und brachte ihm einen regelmässigen Cultus dar. An schmeichlerischer Niedrigkeit überbot die Verehrung des Demetrios Poliorketes zu Athen alles bisher Dagewesene. An der Stelle, wo er das attische Land betreten hatte, errichtete man ihm als *καταιβάτης* einen Altar, man räumte ihm einen Tempel ein, in dem er sogar seine Trinkgelage hielt, man opferte ihm und befragte ihn als einen Orakelgott. Solche Fälle bildeten keine Ausnahmen; aus den verschiedenen hellenistischen Reichen könnten wir Aehnliches anführen. Wichtig sind diese Apotheosen auch als Vorstufe für den späteren römischen Kaisercultus.

Wie die Römer nach der Eroberung Korinths und der hellenistischen Reiche das Erbe der griechischen Cultur antraten, werden wir später erörtern.

Die Römer.

Litteratur. Mehrere allgemeine Werke über das classische Alterthum oben bei § 92. Die römische Geschichte ist zuerst kritisch behandelt worden durch B. G. NIEBUHR (1. Aufl. 1811, nicht weiter als bis zum zweiten punischen Kriege). Von A. SCHWEGLER ist namentlich der erste Band (Römische Geschichte im Zeitalter der Könige, 1853) wichtig, das ganze Werk (3 B.) läuft nur bis 380 v. Chr. W. IHNE, Römische Geschichte (bis jetzt 6 B., 1868—86). Das berühmte Werk von TH. MOMMSEN, Römische Geschichte (seit 1854, aber es gibt mehrere neue Auflagen, bisher erschienen B. I, II, III, V), wird wohl lange das Hauptwerk bleiben; es gibt bei jeder Periode auch Uebersichten der religiösen Entwickelung. Nach MOMMSEN kann allein noch der 2. Band von L. VON RANKE's Weltgeschichte genannt werden. Mit Abbildungen versehen ist das Buch von G. F. HERTZBERG (in Oncken); wegen der sehr reichen und schönen Illustration besonders zu empfehlen V. DURUY, Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des Barbares (7 vol. 1879 bis 1885).

Die römische Litteratur ist von Mehreren verdienstvoll behandelt worden, so von BERNHARDY, MUNK; alle anderen Werke stehen aber zurück hinter W. S. TEUFFEL, Geschichte der römischen Literatur (wovon seit 1870 mehrfach erweiterte Ausgaben erschienen), wo man die lateinische Litteratur vollständig (mit Einschluss der christlichen der ersten Jahrhunderte) verzeichnet findet.

Das Hauptwerk über römische Alterthümer ist das Handbuch der römischen Alterthümer, zuerst von BECKER und MARQUARDT, in den neueren Auflagen von MARQUARDT und MOMMSEN, 7 B., das Sacralwesen (von MARQUARDT, 2. Aufl. 1885 durch WISSOWA besorgt) ist B. VI behandelt. Auch A. BOUCHÉ-LECLERCQ, Manuel des institutions romaines (1886), hat die Religion ziemlich ausführlich behandelt.

Ueber die Religion kann man noch mit Nutzen das ältere Werk von J. A. HARTUNG, Die Religion der Römer, 2 B. (1836) und den Vortrag von C. G. ZUMPT, Die Religion der Römer (1845) zu Rathe ziehen. Das reichste Material bietet auch hier L. PRELLER, Römische Mythologie (zu gebrauchen in der 3. Aufl. durch H. JORDAN, 2 B., 1881—83).

§ 110. Vorbemerkungen.

Wer die römische Religion historisch zu skizziren versucht, findet sich grossen Schwierigkeiten gegenübergestellt. Wohl scheint beim ersten Blick das römische Alterthum im Lichte einer reichen historischen Ueberlieferung deutlich erkennbar zu sein, allein nirgends ist der Abstand zwischen der traditionellen Geschichte und dem durch die neuere kritische Forschung historisch Sichergestellten grösser

als hier. Sodann behandelt die römische Geschichte vorwiegend die Staatsverfassung, während sie die Religion meist nur als eine Unterabtheilung derselben betrachtet; auch kennen wir von der römischen Religion fast ausschliesslich den Cultus, der ja zum Staatsleben gehörte. Welche Anschauungen und Ansichten diesem Cultus zu Grunde liegen, können wir errathen, ohne dass irgend eine religiöse Tradition es uns sagt. Wohl haben die Römer schon früh nationale Stoffe aus der Vergangenheit ihres Volks episch behandelt, aber kein heroisches Epos erhebt die Helden der Vorzeit in die göttliche Sphäre und bestimmt den Volksglauben, wie bei den Griechen Homer. Eine philosophische und religiöse Lehre haben die Römer erst spät und nie selbständig ausgebildet. Eine ausgiebige Litteratur, welche uns die Kraft religiöser Gedanken und Motive im Gemüthsleben sehen lässt, existirt erst für die späteren Jahrhunderte, überhaupt erst für die Zeit des Verfalls des ächt römischen Lebens. So bleiben wir fast ganz auf die Behandlung des Staatscultus angewiesen. Hier bieten aber sowohl das Detail, als die Entstehungsgeschichte bedeutende Schwierigkeiten. Hinsichtlich der letzteren hat man als das eigentliche Ziel der Forschung hingestellt „die Erweiterung der Betrachtung der römischen Staatsreligion zu einer Betrachtung der italischen Volksreligionen“. (Jordan). Allerdings ist dieser Zusammenhang nicht aus den Augen zu verlieren; ob es aber je beim mangelhaften Zustand der Quellen gelingen wird, hier die Ursprünge zu entdecken, erscheint zweifelhaft; jedenfalls kann eine gedrängte Uebersicht der Resultate, wie die unsrige, in dieser Richtung nur äusserst wenig als wirklich gesichert hinstellen.

Das römische Volk hat sich sowohl im engen Zusammenhang mit dem griechischen Volke, als im Gegensatz zu demselben entwickelt. Ob die Griechen und Italiker ursprünglich zusammen eine besondere Abtheilung der Indogermanen bildeten, ist durch neuere Forschungen unwahrscheinlich geworden. Zu der italischen Völkergruppe rechnet man nicht alle alten Einwohner Italiens, z. B. nicht die Japyger und Messapier Calabriens und Apuliens, welche man neuerdings mit den Illyriern in Verbindung bringt, sondern bloss die latinischen und die umbro-samnitischen Völkerschaften, welche in Mittelitalien an beiden Seiten der Apenninen ihre Sitze hatten. Die Sprachdenkmäler haben die Unterscheidung dieser beiden Gruppen mit der Subdivision der letzteren in Umbrier und Samniter (umbrisch und oskisch) veranlasst, sie reichen aber bis jetzt nicht aus, einen vollständigen Stammbaum der italischen Völkerschaften zu entwerfen.

Soviel ist wohl sicher, dass die Stadt Rom eine vorwiegend latinische Stadt gewesen ist, in welcher das sabinische Element zwar uralt war, aber nur in zweiter Linie stand. Der römische Staat kam nun schon früh, in Italien selbst, mit Etruskern und mit Griechen in Berührung. Ueber die Herkunft der Etrusker (Rasener) sind bis jetzt noch die besten Forscher im Unsicheren; so viel steht fest, dass Rom von dorther seit den Tarquiniern bedeutend beeinflusst worden ist. Aehnlich verhält es sich mit dem Einfluss der Griechen, die ja in Süditalien so zahlreiche und auch geistig bedeutende Colonien hatten. Sind auch historisch die Beziehungen zwischen diesen Colonien und den Italikern im einzelnen nicht nachweisbar, so ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass, in einer Periode älter als die Zeit, in welcher die Römer bewusst die geistigen Schätze der Griechen an sich nahmen und zu verarbeiten suchten, griechische Culte und Sitten in Italien selbst auf die Entwickelung der jungen römischen Cultur bestimmend eingewirkt haben.

Freilich mussten wir auch von einem Gegensatz zum Griechenthum reden. In Staat, Kunst, Litteratur, Religion haben Griechen und Römer, bei viel gemeinschaftlichem Material und regem historischem Verkehr, fast das Entgegengesetzte erstrebt und geleistet. Die weltgeschichtliche Aufgabe des römischen Volks beschreibt Virgil antithetisch zu den Leistungen der Griechen: hier die Kunst, dort die Weltherrschaft [1]). Wird den Italikern das „tiefe Gefühl des Allgemeinen im Besondern“ (MOMMSEN) zugesprochen, so lebt der Grieche vielmehr in der concreten Anschauung. Die Gottheiten der Griechen sind plastisch dargestellt und werden in der Mythologie zu lebenden Persönlichkeiten; die der Römer bleiben Abstractionen. Darum ist aber die Religiosität der Römer nicht geringer als die der Griechen; sie ist bloss anderer Art, sie geht ganz im Rituellen auf, und was ihr an Lebendigkeit abgeht, gewinnt sie an Festigkeit und Ehrfurcht.

§ 111. Quellenübersicht.

Mit den Quellen, aus welchen wir für die Kenntniss der römischen Religion, namentlich in den älteren Perioden, schöpfen können, steht es schlimm. Wir sind wesentlich auf eine Litteratur angewiesen, die, schon ganz von der griechischen Bildung beeinflusst, für das eigenthümlich Italische wenig Sinn mehr hat, und auf die, allerdings zahlreichen, Notizen bei späteren, zum Theil sehr späten Ge-

---

[1]) Aeneis VI, 848—854.

lehrten und Sammlern. Von den eigentlichen Quellen, die diesen Notizen wieder zu Grunde liegen, ist nur sehr wenig auf uns gekommen.

Zuerst kommen die Inschriften in Betracht, die in grosser Anzahl aus allen Zeiten und in sämmtlichen Provinzen des römischen Reichs gefunden werden und sowohl über die Sprache als über alle Seiten des öffentlichen Lebens Aufschluss geben. Von den früheren Sammlungen war die von Orelli (1828), fortgesetzt und berichtigt durch G. Henzen (1856), die beste; auch diese ist aber ganz in den Schatten gestellt durch das grosse Corpus Inscriptionum Latinarum, welches seit 1863 unter Mommsen's Leitung von der Berliner Akademie herausgegeben wird. Wichtiger noch als diese Inschriften wären, falls wir sie noch besässen, die Gesetze und Annalen, die Sammlungen von Bestimmungen des Civil- und des Sacralrechts, die Aufzeichnungen der vielen priesterlichen und sonstigen Collegien, die Ritualvorschriften und Cultuslieder. Dies Alles ist bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen. Politische und sacrale Texte sind nicht scharf unterschieden. Die angeblichen leges regiae (nach einem späteren Sammler jus papirianum genannt) waren uralte Priestersatzungen. Blosse Magistratsverzeichnisse, wie die libri lintei, deren Livius öfters gedenkt, wurden im Tempel der Moneta auf dem Capitol aufbewahrt. Von den Formeln, welche die verschiedenen Körperschaften bei den heiligen Handlungen gebrauchten, sind nur wenige Ueberreste bewahrt worden. So einige Bruchstücke der axamenta oder carmina saliaria, welche die Salier beim Frühlingsfeste des Mars sangen, und die, in der Sprache unverändert geblieben, schon in Cicero's Zeit unverständlich waren. In diesen Liedern wurden die einzelnen Götter erwähnt in Versen, die nach ihnen janui, jovii u. s. w. hiessen. Etwas mehr besitzen wir von den Liedern der Arvalbrüder; wenigstens ein carmen, ebenfalls in alterthümlicher Sprachform, ist zu Rom 1777 gefunden und seitdem mehrfach commentirt worden, während in neuerer und neuester Zeit zahlreiche Bruchstücke aus den Acten ihres Collegiums, sämmtlich aus der Kaiserzeit, zu Tag gefördert worden sind. Ein Lichtstrahl in das grosse Gebiet des Unbekannten sind die sogen. tabulae iguvinae, 7 Tafeln zusammen 447 Zeilen, 1444 in der Stadt Gubbio gefunden. Sie enthalten im umbrischen und im lateinischen Dialekt sowohl Vorschriften, als Formeln eines umbrischen Cultes, der attidischen Brüderschaft, und erwähnen neben Götternamen, die uns geläufig sind, wie Jupiter, Sancus, Mars, mehrere uns völlig unbekannte und unverständliche, wie Cerfius, Vofionus, Tefer.

In Rom selbst haben die pontifices nach mehreren Seiten hin eine schriftliche Thätigkeit entwickelt, die wir leider wieder nur aus späteren Berichten und spärlichen Citaten kennen. Gewöhnlich unterscheidet man die libri pontificum, in welchen das Ritual und das geistliche Recht verzeichnet sind; die commentarii pontificum, welche die bei verschiedenen Veranlassungen gegebenen und als Antecedenzfälle für die Zukunft bewahrten decreta und responsa enthalten; die annales maximi, eine alljährlich vom pontifex maximus veröffentlichte Chronik; die fasti, einen Theil des Calendarium, um die Spruch- und Gerichtstage zu bestimmen und die Feste, Spiele u. s. w. aufzuzählen. Für die Religionsgeschichte haben wir besonders den Verlust derjenigen heiligen Formeln zu bedauern, welche unter dem Namen indigitamenta bekannt sind und die wichtigsten Aufschlüsse über die römische Götterwelt geben würden. Nach den Notizen bei Späteren, wie Varro, Servius, Censorinus, zu urtheilen, waren diese indigitamenta, incantamenta vel indicia (Paulus), die Formeln, welche unveränderlich für die Anrufung der einzelnen Gottheiten mit Erwähnung ihrer Eigenschaften feststanden. Muthmasslich haben diese indigitamenta sämmtliche, oder wenigstens alle älteren Gottheiten genannt, wenn sich auch dieses nur für einige Gruppen urkundlich beweisen lässt. Die Zahl dieser Gottheiten muss ungeheuer gross gewesen sein, da „jedem einzelnen Zustande, wie jedem Momente einer Thätigkeit, ein besonderes göttliches Wesen vorstand“ [1]). Die indigitamenta bekunden, wie sehr bei den Römern das menschliche Leben, Thun und Treiben in all' seinen einzelnen Momenten mit der Religion verbunden war, wie nahe die Gottesidee noch mit dem Geisterglauben verwandt war, und wie stark das Formelwesen die Religion beherrschte. Eine Charakteristik der altrömischen Religion geht darum gewöhnlich von diesen Indigitamenten aus.

Wie wir sahen, sind die unmittelbaren Quellen uns unzugänglich. Wir sind also auf die viel jüngeren Quellen angewiesen, welche in der Litteratur und in der Arbeit von Gelehrten und Sammlern für uns fliessen. In der Litteratur spiegeln sich die religiösen oder irreligiösen Stimmungen der Autoren und ihres Zeitalters ab, und in diesem Sinne werden wir später von Cicero, Lukrez, Virgil, Horaz u. A. zu reden haben. Manche von ihnen haben aber zugleich mehr oder weniger alterthümliches Material bearbeitet: bei Virgil ist von alten Bräuchen und Sagen Vieles zu finden; Cicero's De divina-

[1]) J. A. Ambrosch, Ueber die Religionsbücher der Römer (1843, aus der Zsch. f. kath. Theol. u. Philos.).

tione ist viel interessanter durch die grosse Anzahl alter Geschichten und Verse, die er mittheilt, als durch seine philosophischen Bemerkungen; namentlich bieten Ovid's Fasti, deren 6 Bücher leider nur das halbe Jahr umfassen, eine reiche Ernte, wenn man die Festbräuche und was ferner zum Calender gehört, erforschen will [1]).

Als Vater der gelehrten Schriftstellerei in Rom gilt der ältere Cato, dessen Origines zuerst die römische Geschichte in Prosa behandelten und daneben auch manches Culturhistorische enthielten. Wir kennen das Buch nur aus gelegentlichen Erwähnungen bei Andern. Nach kaum hundert Jahren war die Bildung in Rom verbreitet und vom griechischen Geist durchdrungen, wogegen Cato vergeblich gewarnt hatte. Der Ritter L. Aelius Stilo commentirte alte Denkmäler, darunter das Salierlied; der Pontifex Q. Scaevola war wohl in erster Linie als Jurist thätig, widmete daneben aber auch religiösen Fragen ein reges Interesse, beide unter dem Einfluss stoischer Philosophie, beide Lehrer des Varro. Als die Gelehrten schlechthin galten aber den Römern vor allen Andern P. Nigidius Figulus und M. Terentius Varro, deren Blüthezeit in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. fällt. Varro hat ein encyklopädisches Wissen besessen und in Prosa und Poesie 74 verschiedene Schriften verfasst, die uns freilich bis auf wenige verloren gegangen sind. Von der für uns wichtigsten Realiensammlung der römischen Alterthumskunde besitzen wir glücklicher Weise eine ausführliche Inhaltsübersicht und zahlreiche Anführungen bei Augustin, De civitate Dei [2]). Das Werk hiess antiquitates rerum humanarum et divinarum; die res humanae (25 Bücher) voran, quod prius exstiterint civitates, deinde ab eis res divinae institutae sint. Die 16 Bücher über das Sacralwesen handeln, nach einer Einleitung, in 5 mal 3 Büchern über heilige Personen, Orte, Zeiten, über die sacra und endlich über die Götter, die in dii certi, incerti und selecti eingetheilt sind. Neben diesen Fragmenten aus Varro ist von grosser Bedeutung, was uns übriggeblieben ist von dem Reallexicon von M. Verrius Flaccus. Unter Augustus fügte Verrius, in einem alphabetisch geordneten Buche, De verborum significatu, allerlei Notizen über das römische Alterthum zusammen. Hiervon verfertigte S. Pompeius Festus einen Auszug, und der Priester Paulus, unter Karl dem Gr., excerpirte wieder den Festus. Wir besitzen dies

[1]) Wegen ihrer wichtigen Einleitung empfiehlt sich die Ausgabe von R. Merkel (1841).

[2]) Die Disposition bei Augustin VI, 3.

letztere Epitome sammt Fragmenten des Festus, aber auch in dieser abgeleiteten Form bleibt das Werk eine wichtige Fundgrube[1]). Ebenfalls unter Augustus lebte der Freigelassene und Bibliothekar Hyginus, der auch schriftstellerisch nach mehreren Seiten thätig war, hier aber erwähnt wird, weil man ihm, freilich mit zweifelhaftem Recht, eine Sammlung von 277 fabulae zuschreibt, die, nach dem Muster der griechischen Mythographen verfasst, durchweg griechische Mythen, sei es auch mit lateinischen Namen, enthalten[2]). Ungleich wichtiger als Quelle für die Kenntniss der altrömischen Religion ist der Virgilcommentar des Servius, der in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts schrieb, und manches uns sonst Unbekannte aus den religiösen Alterthümern, aus Varro u. A., mittheilt[3]).

Dies sind wohl die wichtigsten Quellen. Freilich sind auch Historiker wie Polybius, Livius, Dionysius v. Halik., Gelehrte wie Plinius, Plutarchus zu Rath zu ziehen. Wiewohl nur aus zweiter oder dritter Hand arbeitend und untereinander von sehr ungleichem Werth, enthalten Autoren, wie im 2. Jahrhundert Gellius, im 3. Censorinus (De die natali, aus dem Jahre 238), aus dem 4. und 5. Macrobius (Saturnalia) u. a. werthvolle Nachrichten. Unter den Kirchenvätern haben der Rhetor Arnobius und namentlich sein Schüler Lactantius dem Heidenthum eingehende Aufmerksamkeit gewidmet.

§ 112. Die Gottheiten der alten Römer.

Wie ärmlich auch bei den Römern Lehre und Mythologie vertreten waren, so sind doch immerhin bei ihnen gewisse Vorstellungen von göttlichen Wesen und deren Einfluss auf das Leben mit dem Cultus verbunden. Wie die alten Römer sich diese gedacht haben, können wir nur den Culthandlungen selbst entnehmen; auch die Namen geben Aufschlüsse, aber den Etymologien darf man, eben wie den Definitionen späterer Gelehrten, nur mit Vorsicht folgen. Von der Combination der römischen Götter mit den griechischen sehen wir hier ab; sie war schon bei Ennius vollzogen, der in zwei Versen die Zwölfgötter nennt[4]), dieselben, für welche, nach Livius, nach der Schlacht am trasimenischen See, ein lectisternium zu Rom ange-

[1]) Ausgabe: S. Pompei Festi de verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome, durch K. O. Mueller (1839).

[2]) Ed. M. Schmidt (1872). Eine ältere Ausgabe der lateinischen Mythographen von G. H. Bode, Scriptores rerum mythicarum latini tres (1834).

[3]) Eine grosse Ausgabe des Servius von G. Thilo und H. Hagen (bei Teubner).

[4]) Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Jovi, Neptunus, Vulcanus, Apollo.

richtet wurde. Diese Zwölfgötter, deren Bilder nach griechischer Weise auf dem Forum aufgestellt waren, hiessen auch öfter consentes. Die Vorstellung eines hohen Rathes von Göttern, die desswegen consentes oder complices hiessen, war aber der etruskischen Religion eigen; dort waren sie die Götter, die den Jupiter (Tina) beriethen, die zusammen entstanden waren und untergehen würden, und die selbst wieder einer Klasse von höhern verhüllten Göttern einer geheimen Weltordnung (dii involuti), deren Namen und Zahl unbekannt, untergeordnet waren [1]). Jedenfalls aber waren diese Gedanken der alten römischen Religion fremd. Weder eine feste Zahl von Hauptgötttern, noch eine bestimmte Eintheilung der göttlichen Wesen sind hier nachzuweisen, und vollends die Vorstellung eines Götterraths und einer geheimen Weltordnung dürfen wir den alten Römern nicht zutrauen.

Die varronische Eintheilung (dii certi, incerti, selecti) ist von dem Standpunkt dieses Schriftstellers aus zu verstehen, aber keineswegs im Wesen der Sache selbst begründet. Sogar die Bedeutung dieser Unterscheidung ist nicht vollkommen durchsichtig. Die dii certi waren die altrömischen Gottheiten, deren Wesen und Wirksamkeit die priesterlichen Urkunden und Formeln deutlich beschrieben. In Gegensatz zu ihnen waren die dii incerti entweder diejenigen, die nicht ab initio certi et sempiterni, sondern erst durch Vergötterung oder Consecration zu Gottheiten geworden waren, also consecrirte Menschen (Castor, Pollux, Hercules), und Personificationen von Tugenden (so Preller); oder sie waren einfach verschollene, auch dem Varro nur noch dem Namen nach bekannte Götter, wie Summanus, Furrina u. a. (so Marquardt). Die dii selecti waren die Hauptgötter, denen die grössten Tempel angehörten, und deren Dienst in den Vordergrund trat; Varro kennt deren 20; ausser den schon angeführten Zwölfgöttern gehörten dazu Janus, Saturnus, Genius, Sol, Orcus, Liber pater, Tellus, Luna. Es ist deutlich, dass diese Unterscheidungen lediglich in äusseren Umständen, nicht in Charakterzügen der göttlichen Wesen selbst wurzelten. Mehr ursprünglich war der Gegensatz von dii novensides (oder novensiles) und indigetes, der in alten Formeln vorkommt [2]). Dii novensides waren die fremden, dii indigetes (ἐγχώριοι) die einheimischen Götter; diese letztere Bezeichnung hat bei den Alten und auch noch bei Neueren allerlei seltsame Etymologien veranlasst, wozu wir hier nur

---

[1]) Man sehe die spärlichen Notizen bei Seneca, Nat. Quaest. II, 41; Festus s. v. manubiae; Arnobius III, 40.

[2]) u. A. Livius VIII, 9.

bemerken, dass das Wort indiges gewiss nichts mit den Indigitamenten zu schaffen hatte, sondern die Gottheit als einheimisch, Land und Volk zugehörig, darstellte. Aber auch noch andere Eintheilungen waren den Römern geläufig. So finden wir dii superi, inferi, und medioxumi. Unter diesen letzteren müssen wir dii terrestres verstehen; also weder Meergottheiten, da das Meer den alten Römern ein fremdes Element war, noch auch, wie Spätere oft meinten, Halbgötter, eine Mittelklasse zwischen Göttern und Menschen. Aber nicht bloss nach dem Gebiet, dem sie zugehörten, auch nach ihren Functionen wurden die Götter gruppirt; so findet man in den Indigitamenten dii conjugales, praesides puerilitatis, dii nuptiales, dii agrestes u. s. w. Bei einer Mythologie, die so wenig entwickelt war wie die römische, können wir aber allen diesen Eintheilungen nur geringe Bedeutung zuerkennen.

Die Wesen, welche die Römer verehrten, waren vielmehr numina als persönliche Götter[1]). Es waren Cultusgötter, keine sittlichen Ideale; ich kann Zeller nicht beistimmen, wenn er unter den Naturreligionen der römischen einen besonders ethischen Charakter zuspricht. Denn dass die römischen Götter die Geschicke der Menschen lenken und den Staat beschützen, bedingt noch nicht ihren ethischen Charakter; der Process der Vergeistigung der göttlichen Wesen, den wir früher beschrieben haben, hatte bei ihnen kaum angefangen. Weder Plastik noch Mythologie, weder frommes Bedürfniss noch vernünftige Reflexion hatte diese Wesen in die geistige Sphäre erhoben. Auch untereinander bildeten sie weder eine Familie noch ein Gemeinwesen. Die Götterpaare: Saturnus und Ops, Saturnus und Luna, Quirinus und Hora, Vulcanus und Maja, Mars und Nerio, nannte man freilich wohl Väter und Mütter, dies bezeichnete sie aber bloss als beschützende, erzeugende und nährende Mächte; ihre Verhältnisse zu einander wurden nirgends ausgesponnen. Die römische Religion steckte noch tief im Animismus. Die Römer verehrten Ahnen und Geister; die einzelnen Functionen des menschlichen Lebens und Wirkens hatten ihre Geister[2]). Es gab Götter- oder Geistergruppen, in welchen man keine Individuen unterscheiden konnte; schon früh widmete man Abstractionen (wie Juventus, Fortuna) einen eifrigen Cult. Die höchsten Götter, die mehr, obgleich immer noch dürftig, persönlichen Charakter hatten, standen mit der Natur in Zusammenhang oder waren Schirmherren des Staates. Die Identificirung mit griechischen Göttern hat wohl den

[1]) Siehe § 15.

[2]) „Singulis actibus proprios deos praeesse" sagt Servius, in Aen. II, 141.

Glauben an die Götter untergraben, nicht aber die Anschauungen von ihrem Wesen bedeutend verändert. Wir wollen diese Götter jetzt näher betrachten.

Die Zahl der Gottheiten, welche in den priesterlichen Indigitamenten aufgezählt waren, ist nicht zu bestimmen. Wohl nirgends ist die Vervielfältigung der göttlichen Wesen so ins Unendliche durchgeführt worden, wie bei den Römern; jeder einzelne Zustand, jede Handlung, ja jeder Theil einer Handlung, jede Klasse von Gegenständen hatte besondere Schutzgeister. Diese Tausende von Wesen, welche die Indigitamente aufführten, waren keine untergeordneten Geister, obgleich ihr Wirkungskreis auf ein bestimmtes Moment beschränkt war. Ambrosch hat die Namen in diesen Gebetsformeln aufgefasst als die Bezeichnung derjenigen Eigenschaften oder Functionen der Götter, welche man um Hilfe in bestimmten Fällen anrufen müsse; wie wir wissen, dass z. B. Jupiter als Lucetius von den Saliern, Faunus als Innuus und Fatuus u. s. w. indigitirt wurden. Allein die Zusammengehörigkeit dieser Indigitationen mit den mehr persönlichen Göttern ist nur in einigen Fällen nachweisbar; und die Persönlichkeit der italischen Götter war selbst zu schwach, um sich in so viele Functionen zu zersplittern. Diese letzteren haben wohl von Anfang an unabhängig für sich existirt. Von diesen Götterreihen nun sind uns nur wenige bei Varro erhalten, nämlich die, welche der embryonalen Entwickelung vorstanden, die Geburtsgottheiten, die welche Mutter und Kind beschützten, die der früheren und die der späteren Entwickelung des Kindes, die der Ehe, die welche bei besonderen Fällen im Leben halfen. Folgende Beispiele zeigen, wie sehr bis ins Kleinste diese Spaltung durchgeführt war. Das kleine Kind lehrten Educa und Potina essen und trinken, Cuba beschützte es im Bett, Ossipago stärkte ihm die Knochen, Carna das Fleisch, Statanus lehrte es stehen, Abeona und Adeona gehen, Fabulinus, Farinus, Locutius sprechen. War der Knabe älter geworden, so führte Iterduca ihn in die Schule und Domiduca wieder nach Hause; Mens, Catius, Consus, Sentia machten ihn verständig; Voleta, Stimula gaben ihm den Willen, Praestana, Pollentia, Peragenor, Strenia die Kraft der Ausführung, und so ging es bis ins Unendliche fort. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass sämmtliche altrömischen Gottheiten auf diese Weise in den Indigitamenten ihren Platz hatten. Wenigstens wissen wir, dass ausser den angeführten Reihen noch andere existirten. Alle Theile des Hauses hatten ihre eigenen Gottheiten; Forculus beschützte die Hausthüren, Limentinus die Schwellen, Cardea die Thürangeln. Dass namentlich auch

beim Ackerbau viele derartige Wesen verehrt wurden, versteht sich von selbst. Die Acten der Arvalen nennen zwölf Götter, welche je die verschiedenen Momente der Aussaat überwachten, und die sie beim Cult im Haine der Dea Dia anriefen. Die Römer trieben vorzüglich Ackerbau, aber auch die Viehzucht und andere Beschäftigungen hatten ihre Beschirmer; der Bubona lag die Sorge ob für die Rinder, der Epona für die Pferde, der Pales für die Schafe, die Hirten verehrten Flora und Silvanus, die Gärtner Puta und Pomona, die Kaufleute Mercurius. Wir führen alle diese Namen nur beispielsweise an, nicht in der Absicht, ein annähernd vollständiges Verzeichniss der wichtigsten Götter zu geben. Auch solche Gottheiten, die einen mehr persönlichen Charakter zu haben scheinen, sind hierher zu zählen: Janus, „die Abstraction der Oeffnung und Eröffnung" (MOMMSEN), Saturnus, der sowohl in der Reihe der Götter der Conception als in der der dii agrestes genannt wird. Diese Götter sind nun im vollen Sinn dii certi (ob die Indigitamente selbst sie also nannten, oder ob die Bezeichnung von Varro herrührt, was wahrscheinlicher ist, bleibe dahingestellt), indigetes, die alteinheimischen Götter, denen man nicht nur mit Gebetsformeln, sondern auch mit Opfern diente und Altäre, Sacella, später Cultusbilder errichtete. Die Namen, unter welchen man sie indigitirte, sollten lediglich ihre Functionen bezeichnen; die eigentlichen Namen der Götter blieben ein Geheimniss [1]). Der Erfolg des Cultusactes war aber in dem Maasse von einer fehlerlosen Indigitation abhängig, dass man, nachdem man eine ganze Reihe von Göttern genannt hatte, aus Furcht irgend einen Namen vergessen zu haben, schliesslich eine allgemeine Formel hinzufügte, wie: quisquis es, oder: sive quo alio nomine fas est appellare, oder: sive deo, sive deae, oder dergleichen.

Die Grenze zwischen den Gottheiten, welche die einzelnen Momente des Lebens überwachten, und allgemeineren Abstractionen können wir nicht überall scharf bestimmen. Wesen wie Strenia, Mens u. dergl. gehörten zu beiden. Wir müssen aber diesen Charakter der allgemeinen Vergeistigung des Lebens und der Welt, welcher zu der Bildung von Abstractionen führt, besonders betonen. Dieser Zug gehörte zu den ältesten in der römischen Religion und zeigte sich noch in ihren spätesten Phasen, als man die Clementia, die Providentia der vergötterten Kaiser als Wesen für sich be-

[1]) Jure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur ne exaugurari possint; Servius in Aen. II, 351. Indigetes dii quorum nomina vulgari non licet; Paul. Diac.

trachtete. Einzelne Tugenden, Freiheit, Glück, Frieden u. s. w. waren in der römischen Religion nicht bloss personificirt, sondern geradezu Götter, denen ein Cultus gewidmet war: es kommen Tempel, Bilder, Altäre vor für Wesen wie Pax, Fides, Victoria, Spes, Libertas, bonus Eventus, Virtus, Concordia, Pudicitia, Pietas. Unter allen diesen Wesen gelangte aber keines zu höheren Ehren als Fortuna[1]). Sie hatte mehrere Tempel in Rom und der Umgegend und in manchen Culten wurde sie gefeiert. Ihre beiden ältesten Heiligthümer soll Servius gestiftet haben, das eine auf dem rechten Tiberufer, wo ein fröhliches Fest am 24. Juni vorzüglich das niedere Volk und die Sklaven sammelte, das andere auf dem forum boarium, wo ein verhülltes Bild, an welches sich allerlei Sagen knüpften, die Fortuna vorstellte. Uebrigens wurde sie unter mehreren Namen verehrt, als Fortuna publica (oder populi Romani), Fortuna muliebris, zum Andenken an den durch die römischen Frauen bewirkten Abzug des Coriolan, Fortuna equestris, Fortuna barbata, der die Jünglinge den ersten Bart weihten, u. s. w. Diese Fortunen als Göttinnen des Glücks, des glücklichen Zufalls, sowohl im allgemeinen als auch für besondere Fälle und Klassen, gehören durchaus zu der römischen Anschauung. Eine auch über den Göttern stehende unbeugsame Schicksalsmacht war ihr dagegen fremd; wohl scheint diese Vorstellung dem Dienst der Fortuna primigenia zu Präneste zu Grunde zu liegen, welche als die Mutter Jupiter's und Juno's galt.

Standen also das Leben und die Welt, in all' ihren Theilen, unter geistigen Einflüssen, so hatten auch Tod und Unterwelt in der Religion ihre Repräsentanten. Wohl waren diese nicht zahlreich, und haben die Römer die Vorstellung von dem Todtenreich nicht selbständig entwickelt, sondern ihre Gedanken meist von den Griechen entlehnt. Die Hauptgestalt war Orcus, der Gott der Unterwelt, mit Dis pater identisch (trotz der entgegengesetzten Ansicht Preller's). Er raubte die Lebenden und führte sie in sein finsteres Reich; dass der Name Orcus auch zuweilen dieses Gebiet und nicht den Gott bezeichnete, ist bei keinem Schriftsteller des Alterthums nachzuweisen. Orcus gehörte zu den ansehnlichen Cultusgöttern; Varro nannte ihn unter den dii selecti.

Die übrigen dii inferi waren die Seelen der Gestorbenen, welche, wohl euphemistisch[2]), die Guten (χρηστοί), Manes, auch die Schwei-

---

[1]) Plutarch, περὶ τῆς Ῥωμαίων Τύχης, bietet interessante Gesichtspunkte. Wie umfangreich die Litteratur und wie vielseitig die Beziehungen dieses Cultus waren, kann man sehen aus dem Artikel Fortuna bei Roscher.

[2]) Sunt autem noxiae et dicuntur κατὰ ἀντίφρασιν, Serv. in Aen. III, 63.

genden (Silentes) hiessen. Der Cult der Seelen und Ahnen, dii Manes (D. M. auf vielen Grabinschriften) war in Rom sehr alt, der der Heroen nicht römisch, und, insofern er vorkam, von den Griechen herübergenommen. Mit Pomp wurde die Leiche zum Grabe oder zur Grabstätte geleitet; in der Procession zogen auch die Ahnen, durch Personen, die ihre Masken und Insignien trugen, repräsentirt, mit. Am zehnten Tage hielt man ein Gastmahl und brachte Opfer (sacrificium novemdiale, feriae denicales), während man den verstorbenen Angehörigen gewöhnlich mehrmals im Jahre an ihrem Grabe Gaben entgegenbrachte. Regelmässig geschah dies an den dies parentales (13.—21. Februar, der letzte Tag, 21. Februar, hiess Feralia), welche zu den öffentlichen Festen gehörten, auf welche am 22. Februar das Familienfest der Caristia folgte. Dennoch hielt man dafür, dass es auch vernachlässigte, unversöhnte Geister, böse Spuckgeister gab; diese hiessen Lemures, auch Larvae, und in den Nächten vom 9., 11., 13. Mai (Lemuria) jagten die Hausväter sie aus dem Hause, indem sie ihnen schwarze Bohnen zuwarfen.

Vielfach finden wir als Bezeichnung geistiger Wesen das Wort Genius, entweder im Singular als von einem einzigen Gott, wie bei Varro, der ihn zu den 20 Hauptgöttern zählt, oder, und dies ist das Gewöhnlichere, im Plural für eine ganze Klasse von Gottheiten[1]). Der Genius war der Schutzgeist jedes Einzelnen; er galt auch als der Erzeuger, wesshalb das Ehebett besonders unter der Obhut der Genien stand. Aber auch über bestimmte Orte und Gegenstände wachten die Genien. Ihr Symbol war die Schlange; später aber gab man auch ihren Idolen menschliche Gestalt. Merkwürdig ist, dass wie der Mann seinen Genius, so die Frau ihre Juno hatte; Juno war also der weibliche Genius. Nicht bloss Individuen und Orte, sondern auch Familien, Städte, Völker hatten ihren Genius; die Verehrung eines Genius populi romani wird zuerst im zweiten punischen Krieg erwähnt. In der Kaiserzeit nahm der Cult der Genien, namentlich des Genius des Kaisers, einen grossen Aufschwung. Dass auch die Götter ihre Genien und Junonen hatten und man z. B. einen Tempel Jovi Libero aut Jovis Genio stiftete, ist allerdings eine nicht zu bezweifelnde Thatsache, aber

[1]) Die wichtigsten Stellen: Augustin, Civ. D. VII, 13 und 23; Paulus D. p. 94 (wo zwei Etymologien; vom Verfasser selbst eine gewiss verfehlte: Genium appellabant deum, qui vim obtineret rerum omnium gerendarum, die richtige von einem gewissen Aufustius: Genius est deorum filius, et parens hominum, ex quo homines gignuntur); Servius in Georg. I, 302 (Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci vel rei vel hominis); Censorin, De die nat. c. 3; Ammian Marc. XXI, 14 u. ö.

der Gedanke, welcher dieser Bezeichnung zu Grund lag, ist bisher noch nicht ermittelt worden. Eine andere Bezeichnung für göttliche Wesen, Semones, ist durch den Namen des Semo Sancus (= Dius Fidius) und durch ihr Vorkommen im Lied der Arvalen als uralt bekundet. Der Sinn des Wortes ist nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln; wenn aber die Vermuthung richtig ist, dass Semo mit semen, serere zusammenhängt, so wären die Semonen mit den Genien gleichbedeutend. Wahrscheinlich aber müssen wir beide Ausdrücke nicht auf besondere Klassen von Göttern beziehen, sondern als allgemeine Namen für geistige oder göttliche Wesen auffassen. Gewiss haben die alten Römer zwischen Manen, Genien, Laren keine scharfen Grenzlinien gezogen; uns ist daher Vorsicht geboten, damit wir nicht die Nuancirungen, welche allerdings in diesen Worten vorhanden sind, zu begrifflichen Unterscheidungen zuspitzen.

Unter den Schutzgeistern des Hauses und des Lebens traten noch zwei weitere Klassen in den Vordergrund; die Laren und die Penaten. Das Wort Laren ist wieder eine recht allgemeine Bezeichnung für geistige Wesen. Schon die Alten fassten die Laren als eine Art von Genien auf, wirklich waren sie ebenfalls Schirmherrn; auf der anderen Seite standen sie als Seelen der Ahnen den Manen nahe. Die Larenmutter hiess Mana genita, Mania, Lara, Larunda, Acca Larentia und wurde als Todesgöttin oder als Erdgöttin (Acca Larentia stand mit Tellus, Dea Dia u. s. w. in enger Beziehung oder war sogar mit ihnen identisch) aufgefasst: in diesen Namen treten die berührten Zusammenhänge schon hervor. Darum glaube ich nicht mit Jordan, dass die Vermischung dieser verschiedenen Klassen von Wesen hauptsächlich vom späteren Einfluss der stoischen Dämonenlehre herrühre. Die Laren verehrte man eifrig im Hause, auf den Wegen und in der Stadt. Im Hause hatten sie ihren Platz beim Hausherd, zusammen mit den Penaten; diese Gruppe von Hausgöttern hiess auch schlechthin die Laren; eigentlich bestand sie aus einem Lar und zwei Penaten. Der Lar familiaris nun war der Schirmherr der Familie, mit dem Genius generis identisch, auch als Erzeuger, erster Ahnherr tritt er in einigen Erzählungen auf. Auf dem Lande und auf den Wegen beschützten die Lares compitales oder viales den Verkehr und hatten zahlreiche Capellen, wo man ihnen ländliche Gaben darbrachte. Als Vorsteher und Beschützer der Stadt nannte man die Lares praestites. So war der Larendienst in und ausser dem Hause gleich wichtig. Er gehörte zu den ältesten Culten; das Lied der Arvalen beginnt mit der Anrufung der Laren;

in der Kaiserzeit erlangte dieser Cult eine neue Bedeutung, indem der Genius Augusti unter die Laren aufgenommen und öffentlich verehrt wurde. Neben den Laren nannten wir schon die Penaten; diese standen auch mit Vesta in enger Verbindung. Im Hause waren die Penaten, wie der Lar, schützende und freundliche Hausgeister, denen man Speisen gab, und die am heiligen Mittelpunkt des häuslichen Lebens, dem Herd, von der Familie verehrt wurden. Ihnen lag besonders die Sorge für die Nahrung, das tägliche Brod, ob. Auch im öffentlichen Cultus standen sie neben Vesta, als penates publici, im innersten Heiligthum der aedes Vestae. Dass ihr Cultus altitalisch war und in der Aeneassage eine wichtige Rolle spielte, werden wir später sehen.

Unter den genannten Geisterklassen wird man die Abwesenheit von Naturgeistern bemerkt haben; wir lernten bis jetzt nur Seelen und Ahnen, Beschützer des Lebens, oder abstracte Wesen kennen. Allerdings gab es auch Wald- und Quellengeister: Silvanen, Faunen, Lymphen, aber diese waren im Cultus doch lange nicht so wichtig, wie z. B. der Gott Terminus, der die Grenzsteine überwachte. Merkwürdig ist, dass auch die Götter, welche die Natur vertraten, doch diese vorwiegend im Zusammenhang mit der menschlichen Cultur vorstellten. Die Gottheiten der Erde beschützten den Ackerbau, Liber pater den Weinbau, Ceres das Getreide, Venus die Gärtnerei, Vulcanus oder Mulciber war nicht der Gott des feurigen Elements, sondern der kunstreiche Schmied. Der Naturdienst fehlte in der römischen Religion nicht ganz, war aber doch nur spärlich vertreten. Auch bei den grossen Göttern trat er nicht in den Vordergrund. Allerdings hingen manche Riten mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammen, und blickte auch in einigen Göttergestalten eine Naturbedeutung durch, welche die vergleichenden Mythologen ausfindig machen mögen; aber bei den Römern der historischen Zeit war diese Seite vergessen, ihnen galten die Götter als Beschützer des öffentlichen wie des Privatlebens.

Wir müssen jetzt noch einige der Hauptgötter behandeln. Dieser Name soll nicht andeuten, dass ihr Cultus wichtiger war, als der der Genien und Laren, oder dass sie durch deutliche Merkmale sich von diesen Geisterklassen unterschieden, oder dass sie eine Abtheilung für sich bildeten, sondern er will lediglich die vornehmsten göttlichen Wesen bezeichnen, welche zu einer gewissen Personification gediehen waren. Wir sehen dabei von den durch griechischen Einfluss importirten Göttern ab, und auch unter den altitalischen und altrömischen beschränken wir uns auf Mars, Vesta und die drei capitolinischen Götter.

Mars war „der älteste Hauptgott der italischen Bürgergemeinden" (MOMMSEN), dem latinischen und dem sabinischen Stamme gemeinsam, bei den Sabinern hiess er auch Quirinus. Unter den drei grossen Opferpriestern waren zwei (flamen martialis und flamen quirinalis) dieser Gottheit geweiht, und der sehr alte Cult der Salier stand mit ihm in Verbindung. Die Form des Namens wechselte: Maurs, Mavors, Marmor (im Lied der Arvalen). Bezeichnend ist, dass kein anderer Gott in alten römischen Eigennamen (Marius, Mamercus, Mamurius) vorkam, und im Calender ihm der Monat März gehörte. Als Frühlings- und Befruchtungsgott lässt ihn sein Cultus mit den vielen Festen und Gebräuchen im März und im October erkennen: das Hervorholen der Schilde, die Tänze der Salier, und das Opfer des Octoberrosses ob frugum eventum, um nur Einiges von Vielem zu nennen. Dass bisweilen die wehrhafte Jugend eines Lenzes, ihm als ver sacrum geweiht, unter seinem Schutze auszog, ist bekannt. So stand Mars sowohl mit Ackerbau und Viehzucht, als mit Staat, Ansiedelung und Krieg in Zusammenhang. Seine kriegerischen Eigenschaften traten in den Vordergrund, je mehr diese Thätigkeit das Leben der Römer selbst beherrschte. Seine heiligen Thiere waren der weissagende Specht (picus) und der Wolf. Was überhaupt von römischen einheimischen Stammsagen vorhanden ist, knüpft sich an ihn.

Die Göttin Vesta (Hestia), welche die Römer mit den Griechen gemein hatten, scheint nicht dem indogermanischen Alterthum angehört zu haben. In Griechenland und Italien aber war ihr Cult von grosser Wichtigkeit; in Italien war er bei den Latinern und Sabinern allgemein. Vesta war die Göttin des Feuers, sowohl des häuslichen als des öffentlichen Herdes, und bildete als solche den Mittelpunkt der Familienreligion wie des Staatscultus. Diese Bedeutung als abgeleitet zu betrachten, und dagegen aus der Stellung, welche Vesta am Anfang oder am Ende der Cultushandlungen einnahm, zu beweisen, dass sie lediglich die Göttin des Opferfeuers war, scheint mir verfehlt [1]). Vesta hatte eine centrale Stellung im römischen Cultus. Sie war die Hauptgöttin des Hauses, und das ganze Leben der Familie stand unter ihrer Obhut. Aber auch im Staat galt das öffentliche Wohl als wesentlich mit ihrem Dienst verknüpft. Eines der schlimmsten Zeichen für den Staat war es, wenn ihr Feuer erlosch. Trat dieses Unglück ein, so wurde

[1]) So A. PREUNER, Hestia-Vesta (1864); er stützt sich u. A. auf die Aussage des Servius in Aen. I, 292: Vesta significat religionem, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Janus in omnibus sacrificiis invocantur.

die nachlässige Vestalin streng bestraft, und das Feuer musste man auf die altheilige Art durch Bohren im Holze eines Fruchtbaumes, vielleicht auch durch Entzündung an den Strahlen der Sonne, aufs neue gewinnen. Im Vestatempel wurde das Palladium Roms bewahrt. Die heiligen Sühnungsmittel, die februa casta, welche man bei den Palilien räucherte, bereiteten die Vestalinnen aus dem Blut des Octoberpferdes und der Asche des bei den Fordicidien verbrannten Kalbes. Ebenso mussten sie die mola salsa für den Cultus, auch anderer Gottheiten als Vesta, zurecht machen. Die Vestalinnen beteten für das Wohl des römischen Volkes. Der Cultus, den sie versahen, stand, wie ihre Personen, unter der besonderen Aufsicht des Pontifex max., des Hauptes des römischen Cultus. So gehörte Vesta zu den Hauptgottheiten der Römer; sie war wirklich Vesta mater, weil die vornehmsten Cultusgötter in Rom Väter und Mütter hiessen. Dieser Name ist aber, wie wir schon früher sahen, nicht in dem Sinne zu verstehen, als könne man ihr Liebschaften oder Kinder aufweisen; im Gegentheil war sie die ewig jungfräuliche Göttin, und Reinheit ein Hauptmerkmal ihres Dienstes; wie denn auch bekanntlich Keuschheit die Hauptpflicht der Vestalinnen war, und unkeusche Vestalinnen lebendig begraben wurden.

Der eigentliche Hauptgott der Römer war aber Jupiter. Unter den vielen Functionen, die ihm ursprünglich gehörten, oder die ihm später zugeschrieben wurden, eine begriffliche Einheit zu finden, mögen systematisirende Mythologen sich angelegen sein lassen. Seine Beziehungen zum Himmel und zum Licht sind nicht bloss durch die vergleichende Mythologie, sondern auch durch den Namen Lucetius, den er im Salierliede trug, sicher gestellt. Dass Jupiter Tonans und Fulgur mit dem Gewitter zu thun hatte, ist deutlich. Vielleicht noch ursprünglicher im Cultus der italischen Stämme war seine Beziehung zur Weinlese, bei welcher man ihn als Liber verehrte. Der Jupiter latiaris war ein alter Bundesgott der Latiner. Auf Krieg und Sieg weisen die Namen Stator, Feretrius, Victor. Bündnisse, wie, im allgemeinen, Recht und Treue, standen unter seinem besonderen Schutz. Die Idus jedes Monats waren ihm geweiht. Von der Reinheit als Hauptzug seines Wesens zeugten die alterthümlichen Bestimmungen, an welche sein Priester, der flamen dialis, gebunden war. So könnten wir fortfahren, das Ungleichartige neben einander zu stellen. Alle diese Bedeutungen waren aber in dem Jupitercult, den Tarquinius auf dem Capitol stiftete, einerseits zusammengefasst, anderseits in den Hintergrund geschoben. Der Capitolinische Jupiter, Optimus maximus, war der höchste Be-

herrscher des menschlichen Lebens, ganz besonders der Repräsentant der römischen Macht und Herrschaft, welche er beschützte und ausbreitete. Als solcher verehrten ihn auch die unterworfenen Nationen und dienstpflichtigen Könige: Antiochus Epiphanes, der „Römeraffe“ (MOMMSEN) stiftete ihm in Antiochien einen Tempel, Hadrian errichtete dem capitolinischen Jupiter ein Heiligthum auf den Trümmern des Tempels zu Jerusalem. So breitete sich sein Cultus mit der römischen Weltherrschaft aus. Dass man auch in den Tagen der Republik das öffentliche Wohl hauptsächlich von ihm erwartete, beweist u. A. die Frömmigkeit des grossen Scipio, der jeden Morgen seine Andacht vor seinem Bild auf dem Capitol verrichtete, und sich also sammelte und für das Tagewerk im Dienste des Staates stärkte.

Neben Jupiter stand Juno, in mancher Hinsicht sein weibliches Gegenbild. Auch sie war wohl ursprünglich eine Lichtgöttin, auch bei ihr haben aber die Eigenschaften, die sie als Beschützerin des Lebens und des Staates bezeichnen, die ursprüngliche Naturbedeutung in den Hintergrund geschoben. Unter ihrem Schutz standen die Burgen der Städte bei den italischen Stämmen; in Rom war sie ursprünglich die Göttin der Curien. Wie dem Jupiter die Idus, so waren ihr die Calenden des Monats heilig. Besonders aber war sie die Göttin der Frauen, die bei ihr schwuren, wie die Männer beim Genius, deren eheliche Treue sie überwachte, und denen sie bei der Geburt beistand.

Die dritte capitolinische Gottheit war Minerva. Bei dieser Göttin ist es schwer zu bestimmen, welche Züge ursprünglich italisch, welche von den Etruskern (die sie Menrfa nannten) und welche von den Griechen entlehnt waren. Schon bei den Italikern wurde sie wahrscheinlich als Göttin der Burgen verehrt; hauptsächlich galt sie aber als Göttin des Verstandes, der überlegenden, berechnenden, erfindenden Kraft des Geistes. Dass sie auch die Blitze schleuderte, mag wohl etruskische Anschauung gewesen sein. Ihre Feste waren die Quinquatrus, die grossen im März, die kleinen im Juni. In späterer Zeit nahm sie immer mehr die Gestalt und den Charakter der griechischen Athene an.

Wie wir schon oben andeuteten, waren auch diese Hauptgestalten der römischen Götterwelt nur dürftig personificirt und gar nicht scharf von den Götter- und Geisterklassen unterschieden. Dies geht besonders deutlich daraus hervor, dass sie selbst sich vervielfältigten. Man kann von mehreren Jupitern reden, jede Gemeinde hatte ihren Mars, jedes Haus seine Vesta, auch bei diesen Haupt-

göttern stand jede Function, jede Indigitation selbständig für sich da, ohne dass eine scharf ausgeprägte Persönlichkeit sie untereinander verband.

§ 113. Die Religion des Staates.

Den Römern war die Religion die nothwendige Bedingung des Wohlergehens des Staates [1]). Sie bildete keine Sphäre für sich, sondern begleitete das öffentliche wie das private Leben auf Schritt und Tritt; jedes Unternehmen forderte Auspicien, jedes drohende Unheil piacula. So war die Religion zugleich ein Institut des Staates, wie Varro sie beschreibt, und dessen Grundlage: ein Widerspruch, der den philosophisch ungebildeten Römer nicht stutzig machte. Jedenfalls waren Staat und Religion aufs Innigste miteinander verwachsen, das Sacralwesen gehörte zur Staatsverfassung; wenn Cicero besondere leges de religione aufstellt, so denkt er dabei doch nur an die Riten des öffentlichen Cultus [2]). Schon was von der Gründung der Urbs, zunächst der Roma quadrata, der Altstadt auf dem Palatin, erzählt wird, bezeichnet diese als heiliges Gebiet. Freilich müssen wir dabei von den wunderlichen, grösstentheils auf argen Missverständnissen beruhenden Combinationen von mundus, lapis manalis, pomerium u. s. w. absehen. Wir haben hier keine gesicherten Resultate zu verzeichnen, müssen aber hervorheben, dass kein einziges positives Zeugniss erhärtet, dass zum Ritus der Stadtgründung die Anlage eines mundus (Grube mit Altar, angeblich für die unterirdischen Götter) gehört habe. Die Grenzen des pomerium bezeichneten die Furchen, welche ein Pflug, mit einem weissen Stier und einer weissen Kuh bespannt, in die Erde zog. Dieses pomerium, der eigentliche Stadtbezirk, beschränkte sich ursprünglich auf den Palatin, wurde aber später öfter erweitert, so durch Servius Tullius, Sylla, und sogar noch mehrfach in der Kaiserzeit. Es war ein geweihtes Gebiet, das heisst, dass es augusto augurio oder auspicato inauguratoque gegründet war [3]); daselbst nahm man die auspicia publica wahr. Den Mittelpunkt dieses pomerium bildete in historischer Zeit das Capitol, wo auch das auguraculum in arce war, woher die Auguren kamen, wenn sie ihre wichtigsten Geschäfte zu verrichten hatten.

Das eigentliche Wort für den hier berührten Begriff einer Stätte, die durch Auspicien geweiht und zur Beobachtung solcher Zeichen

---

[1]) Dionys. Halik. II, 18.
[2]) Cicero, De Legibus II, 8.
[3]) Livius V, 52., cf. Gellius XIII, 14, Varro, De lingua latina V, 143.

tauglich war, ist templum[1]). Die Stadt innerhalb des pomerium war ein grosses templum, in diesem Gebiet gab es aber noch mehrere kleinere templa. Kein Begriff bringt den Zusammenhang des politischen und des sacralen Wesens in Rom deutlicher zur Anschauung, als der des templum. Wir müssen zunächst unterscheiden zwischen dem himmlischen und dem irdischen templum. Das templum am Himmel war der durch den lituus des Augur abgegrenzte Theil des Himmels, wo die Zeichen der Götter ihm erschienen. Dabei zog er die beiden Hauptlinien, Cardo und Decumanus, welche den Himmel in Regionen theilten, und stellte seine Beobachtungen an, für welche desshalb das Wort contemplari in Gebrauch war. Sowohl die Stellung des Augur zu den Himmelsgegenden, wie die Formeln, die er dabei gebrauchte, wechselten nach Ort und Gelegenheit. Nun deutete aber das Wort templum auch irdische Stätten an: in terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus (Varro). Das templum war also nicht nothwendig ein Gebäude, auch brauchte nicht jede Götterwohnung ein templum zu sein, so war die aedes Vestae, doch eines der wichtigsten Staatsheiligthümer, kein templum. Das templum war der durch die Auguren inaugurirte Ort, wo man den Willen der Götter im Interesse des Staates erkundete. Das Haupttemplum, Mittelpunkt der Auguralwirksamkeit, war, wie schon berührt, auf dem Capitol; da mussten die neuen Magistrate die Auspicien holen, auf welchen ihre Autorität beruhte. Die wichtigsten Staatshandlungen konnten nur in einem templum vorgenommen werden: nur in einem templum fasste der Senat seine Beschlüsse, kamen die Comitien zusammen; das rostrum, von dem man auf dem forum zum Volk redete, war ein templum. So war der Begriff des templum, ursprünglich die Stätte mit freier Aussicht, um die Himmelszeichen zu beobachten, von vorwiegend politischer Bedeutung geworden und mit pomerium und Capitol aufs engste verbunden. Als die römische Macht sich aber ausbreitete, wurde es ein Bedürfniss, auch ausser dem römischen Bezirk Auspicien nehmen zu können, und die Heerführer nahmen aus der Stadt die Auspicien mit, die sie im Krieg nöthig hatten (auspicia militaria, bellica), während namentlich das Passiren eines Flusses besondere Auspicien erforderte (auspicia peremnia). In dieser Hinsicht nun unterschied man fünf Gebiete: den ager romanus, gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Was im

[1]) Classisch, aber mit Vorsicht zu gebrauchen sind die Untersuchungen von H. Nissen, Das Templum (1869).

einzelnen in allen diesen verschiedenen Fällen und Gebieten angeordnet war, das bildete u. A. den Inhalt der Auguraldisciplin.

Die Inauguration war nicht die einzige Weihe, welche die Römer kannten; daneben finden wir Worte wie sacer, sanctus, religiosus, welche Stätten, Gegenständen, Personen beigelegt wurden, um sie auf verschiedene Weise als geweiht zu bezeichnen. Da auch diese Begriffe und Unterscheidungen zugleich religiöse und staatsrechtliche Bedeutung hatten, müssen wir sie hier erörtern. Sacrum war dasjenige, was aus dem Besitz des Staates oder der Individuen in den der Gottheit übergegangen war. Dieses geschah für Staatsgut, durch den doppelten Act der Uebergabe durch den Magistrat (dedicatio) und der Besitznahme für die Gottheit durch den pontifex (consecratio). Allein durch einen ebenso feierlichen Act, den der profanatio, konnte etwas diesen sacralen Character wieder verlieren. Es gab aber auch eine consecratio, welcher keine dedicatio vorausging, nämlich die consecratio capitis et bonorum, bei welcher der Schuldige als den Göttern verfallen hingestellt wurde. Das sacer esto wurzelte schon in den alten leges regiae: der Mann, der seine Frau verkaufte, wurde den unterirdischen Göttern geweiht; der Sohn der seinen Vater schlug, den Hausgöttern; Patronen und Clienten, die einander verriethen, dem Jupiter; wer den Grenzstein verrückte, dem Terminus. In historischer Zeit kam die Consecration in diesem Sinn vor bei der Uebertretung der leges sacratae; namentlich behaupteten die Volkstribunen immer, wer ihre Macht angriffe, wäre ipso facto sacer. War also das sacrum Eigenthum der Gottheit, so bezeichnet der Begriff des sanctum nur dasjenige, was durch gesetzliche Bestimmung (sanctio) ab injuria hominum defensum atque munitum est. War die Strafe für die Uebertretung der sanctio die consecratio, wie bei den oben berührten Gesetzen, so hiess dasjenige, was sie beschützten, sacrosanctum. Was nun weder consecrirt, noch gesetzlich sanctionirt war, dennoch aber zu der Religion in so naher Beziehung stand, dass man es mit Ehrfurcht und Scheu betrachtete und behandelte, hiess religiosum. Dazu gehörten die Gräber, die Stellen, wo ein fulgur conditum war (puteal, Blitzgrab), die man sogar nicht betreten durfte, die sacella des Privatcultus, die nicht consecrirten Provincialheiligthümer, und andere altehrwürdige, durch gewisse Erinnerungen oder Sagen geweihte Localitäten.

Das Sacralrecht griff so tief in alle Verhältnisse des Lebens ein, dass, um seine Bedeutung allseitig zu beleuchten, eine fast vollständige Behandlung der römischen Alterthümer nöthig wäre. In den beiden folgenden §§ wird sich noch manches darauf Bezügliche

von selbst darbieten. Hier wollen wir nur noch erörtern, wie die verschiedenen Religionskreise alle zum Staatscultus gehörten. Die Hauptunterscheidungen von sacra privata und publica, popularia und pro populo haben wir § 22 wenigstens erwähnt; hier gehen wir näher darauf ein.

Der Privatcultus, die heiligen Handlungen der Familie und der gens waren durchaus nicht der Willkür der Einzelnen überlassen. Wurden sie versäumt oder verkehrt verrichtet, so zog solches Vergehen den Zorn der Geister nach sich; daher musste der Staat auf ihre Erhaltung bedacht sein und liess sie durch die pontifices überwachen. Vor Allem hatten die pontifices das jus manium zu wahren. Allerdings gehörte der Todtencult zu den sacra privata; aber Alles, was sich darauf bezog, stand unter der Aufsicht der pontifices. Sie bestimmten Ort und Weise des Begräbnisses und trugen dabei Sorge, dass den Manen die ihnen gebührenden Feierlichkeiten und Gaben nicht vorenthalten würden. Aber noch weiter erstreckte sich ihr Einfluss. Alle Familien- und Geschlechtsverhältnisse waren Rechtsverhältnisse und trugen einen sacralen Charakter, den der Staat handhabte. So legte man zweifelhafte Rechtsfälle den pontifices zur Cognition vor. Die Ehe galt als eine sacrale Gemeinschaft, die Frau wurde socia rei humanae atque divinae und hatte als materfamilias häusliche Opfer darzubringen. Dem entsprach, dass dieser Bund feierlich durch den pontifex mit Ceremonien geweiht wurde, unter welchen besonders das Darbringen eines panis farreus dem Jupiter in den Vordergrund trat. Allerdings war diese alt-patricische Ehe mit confarreatio nicht die allein übliche, ja in späterer Zeit war sie förmlich zur Ausnahme geworden und kam fast allein bei den flamines und dem rex sacrorum vor, denen sie zur Pflicht gemacht war. Ebenso geschah die testamenti factio vor dem Pontificalcollegium. Auch bei der Adoption in eine andere gens mussten die pontifices zusehen, dass keine perturbatio sacrorum und contaminatio gentium stattfände. Freilich, mit den Cultushandlungen selbst der Privatreligionen, hatten die pontifices nichts zu schaffen; diese verrichtete der Hausvater für die Familie und ein besonderer flamen für die gens: aber der Staat hielt darüber Aufsicht, dass Alles nach sacralem Rechte geschah, und war daher bei allen wichtigen Ereignissen auch des Privatlebens vertreten.

Nicht alle gentilicischen Culte gehörten zur privaten Religion; es gab sacra publica, welche gewissen Geschlechtern adtributa waren, wie der Cult der Minerva der gens Nautia, der des Apollo der gens Julia. Dass solche Culte nicht mit der gens, die sie besorgte, aus-

starben, war natürlich für den Staat wichtig, daher übertrug er nöthigenfalls die Sorge für den betreffenden Cultus einer sodalitas oder einem collegium. Ausser diesen öffentlichen Sodalicien und Collegien gab es manche private, mit welchen der Staat sich nur befasste, wenn er in ihnen politische Clubs witterte. Von diesen Collegien waren die älteren meist Handwerkervereine (coll. opificum oder artificum), die späteren eine Art von Begräbnisskassen, durch welche kleinere Leute sich eines ehrlichen Begräbnisses versicherten (coll. tenuiorum oder funeraticia).

Bei der öffentlichen Religion erwähnen wir zuerst die sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt (Festus). Bei diesen Handlungen war die Anwesenheit der Bürgerschaft freilich nicht ausgeschlossen, aber doch nicht erforderlich; jedenfalls nahmen die Bürger keinen activen Antheil daran und waren lediglich Zuschauer; höchstens machten sie den Aufzug (pompa) oder den Opferschmaus mit. Wenn die sacra publica mit Ferien begangen wurden, und also die Geschäfte ruhten, fanden sich Viele bei der heiligen Handlung ein; an den täglichen Opfern der flamines betheiligte sich aber das Publicum nicht, und das Innere der Tempel war nur den Priestern zugänglich.

Stellt der Zweck, mit dem sie dargebracht wurden, nämlich die Erhaltung und Wohlfahrt des Staates, die sacra pro populo obenan, so waren von viel grösserer Bedeutung im Leben der Bürger die volksthümlichen Feierlichkeiten, an welchen alle Bürger, sei es zusammen, sei es in Abtheilungen, sich betheiligten: sacra popularia, quae omnes cives faciunt. Dazu rechnet man meist zwei uralte, nicht mehr vollkommen durchsichtige Feste: das septimontium und die doppelte Procession mit den Argeern [1]), die man am 17. März in ihren 24 sacella in der Stadt verehrte und am 15. Mai in die Tiber stürzte; beide Feierlichkeiten waren wahrscheinlich Lustrationen für die verschiedenen Stadtviertel.

Bei den populären Culten begegnen wir zuerst denen der 30 Curien, jede für sich unter Leitung eines Curio und zusammen unter der des Curio maximus, eine Würde, die nicht ohne Streit seit 209 auch Plebeiern zugänglich war. Den Cultus der Curien bezahlte der Staat; er galt verschiedenen Gottheiten, vor allen der Juno curitis. Die Curien hielten mehrere agrarische Feste: Fornacalia und Fordicidia. Die Fornacalia, nach einer dea Fornax genannt, waren ein alterthümliches Fest im Februar, wobei man Korn röstete und, in Curien abgetheilt, heitere Schmäuse hielt [2]). Die Fordicidia (auch

[1]) Varro, De lingua latina V, 45—55.
[2]) Ovid, Fasti II, 511 ff.

Hordicidia) am 15. April, bestanden aus dem Opfer einer forda bos der Tellus; die ungeborenen Kälber verbrannte man absonderlich, um ihre Asche an den Palilien als Reinigungsmittel zu benutzen [1]).

Wie die Curien, so feierten auch die pagi gemeinschaftlich ihre sacra paganorum, indem sie der Tellus und der Ceres opferten: besonders die Paganalia im Januar wurden fröhlich begangen [2]). Die vici vereinigten sich beim Fest der Compitalia, das der Kaiser Augustus neu organisirte. Im Februar opferte man auf dem Lande dem Gott der Grenzsteine und beging die Terminalia [3]); vor der Ernte der Feldfrüchte brachte der Bauer im Sommer das Opfer der porca praecidanea.

Wir könnten noch manches Derartige erwähnen, was wir später aber besser bei der Behandlung des Calenders nachholen. Hier müssen wir noch der zahlreichen Lustrationen gedenken. Für Feld und Acker, Staat und Vieh, Stadt und Volk, hielt man, sei es regelmässig, sei es bei besonderen Veranlassungen, sühnende und reinigende, Unheil abwehrende Ceremonien. Diese bestanden dann aus Opfern (gewöhnlich suovetaurilia), wobei man die Thiere zuerst einige (drei) Male um das zu lustrirende Object herumführte. Auf dem Lande, beim Reifen der Ernte, beging man auf diese Weise die Ambarvalia [4]). Die feierliche Procession, durch welche man in Bedrängniss die Stadt lustrirte, hiess Amburbium. Bei der lustratio populi, namentlich nach einem census, war das Volk auf dem Marsfeld versammelt. Von ähnlicher Bedeutung war die lustratio pagi. Zu Rom hielt man ein grosses Sühnungsfest, das der Palilien (oder Parilien) [5]), womit man auch die Erinnerung an die Stiftung der Stadt verband. Dann holte jeder vom Staatsherd im atrium Vestae die Lustrationsmittel, liess sich durch einen Lorbeerzweig mit Wasser besprengen, räucherte Haus und Hof mit Schwefel, sprang über brennendes Bohnenstroh, opferte der alten Hirtengottheit Pales und erfreute sich in gemeinschaftlichen Schmäusen.

So haben wir die Staatsreligion in ihren vielseitigen Beziehungen, sowohl in ihren officiellen, als in ihren volksthümlichen Aeusserungen kennen gelernt. Nur noch ein Wort über den Cultus in den Municipien. In den Municipien wurden nicht bloss die früher bestehenden localen Culte nicht aufgehoben, sondern sogar, als sacra populi ro-

[1]) Ovid, Fasti IV, 629 ff.
[2]) Ovid, Fasti I, 663 ff.
[3]) Ovid, Fasti II, 639 ff.
[4]) Cato, De re rustica 141, Virgil, Georg. I, 345 ff.
[5]) Ovid, Fasti IV, 721 ff.

mani betrachtet, durch die Römer in die öffentliche Religion aufgenommen. Es gab also in den Municipien Theile der römischen Staatsreligion, welche grösstentheils einheimische Priesterschaften versahen, aber unter Aufsicht der pontifices zu Rom. Es sind uns mehrere solcher Municipalculte, freilich einige fast nur dem Namen nach, bekannt. In der Kaiserzeit scheinen sie wieder zum Theil neu organisirt worden zu sein. In dieser Periode trat aber auch in den Municipien die Verehrung der dea Roma, und der divi und divae aus der kaiserlichen Familie (durch die seviri Augustales) in den Vordergrund.

Neben der Staatsreligion bestanden zu Rom allerlei fremde Culte, die bisweilen vom Staate begünstigt, bisweilen verfolgt, in der Bürgerschaft einen zunehmend grossen Anhang fanden, ohne doch in die Sphäre des öffentlichen Cultus zu gelangen. Wir werden ihre Bedeutung, namentlich in der Kaiserzeit, später erörtern.

§ 114. Das Priesterthum.

Es gab zu Rom mehrere priesterliche Collegien, zum Theil altitalischen Ursprungs, zum Theil in späterer Zeit eingesetzt. Ihr Wirkungskreis war sehr verschieden. Die einen, wie Salii, Luperci, Arvales, hatten nur einige altheilige Ceremonien zu verrichten; andere, namentlich pontifices und augures, bildeten die Grundsäulen der öffentlichen Religion und somit des Staatslebens überhaupt. Man verstehe dieses aber nicht in dem Sinn, als ob den Priestern eine selbständige politische Macht gehörte; im Gegentheil, die Initiative und die Leitung der öffentlichen sacra kam den Magistraten zu, welche die Priester wesentlich nur als Sachverständige zu Rathe zogen, aber als solche hatten die letzteren doch einen entscheidenden Einfluss auf die Staatsreligion. Da nun die Stelle eines pontifex oder augur politisch von Bedeutung war, wurde sie auch durch Plebeier begehrt und erobert, und später von den Kaisern nicht verschmäht. Die Priester im allgemeinen hiessen sacerdotes. Dass man unter die sacerdotes publici oder populi romani die pontifices, die Xviri, die augures rechnete, ist gewiss; übrigens ist die Bezeichnung nicht vollkommen klar.

Die pontifices waren die geistliche Behörde, welcher die Aufsicht über das ganze Gebiet der altväterlichen Religion, der Dienst der sämmtlichen dii patrii gehörte. Unter flamines verstand man die Opferpriester der einzelnen Götter; so hatten die Curien, mitunter die gentes, so einzelne Culte, wie der der Arvales und die in den Municipien, je ihre eigenen flamines. Einige Opferpriester, die näher

mit dem Pontificalcollegium verbunden waren, werden wir später besonders erwähnen.

Das Collegium der pontifices bestand im letzten Jahrhundert der Republik aus 15 Mitgliedern, wozu noch kamen der rex sacrorum, drei flamines majores und drei pontifices minores. Der pontifex maximus war das Haupt des Collegiums, auf ihn waren die wesentlichsten sacralen Rechte des Königs übergegangen; die anderen Mitglieder des Collegiums bildeten sein consilium, aber ihm allein kam die Entscheidung zu, er hiess daher wohl judex et arbiter rerum divinarum et humanarum .... judex vindexque contumaciae privatorum magistratuumque (Festus). Die Pflichten und Befugnisse der pontifices waren mancherlei. Ihnen lag es ob, das Recht der väterlichen Götter zu handhaben, und ihren Cultus zu besorgen. Dass die pontifices auch selbst manche Opfer darbrachten, geht aus ihren Insignien (simpulum, secespita u. a.) hervor. Wohl gab es Diener, welche ihnen dabei halfen, die heilige Handlung selbst aber verrichtete, wo kein Anderer damit betraut war, ein pontifex selbst. Viel wichtiger aber als das Darbringen der Opfer war die Seite der pontificalen Wirksamkeit, wodurch sie in staatsrechtliche Verhältnisse eingriffen. Dass ihr Archiv zuerst eine juridische Tradition schuf, sie dann bewahrte, haben wir bereits früher berührt; ebenso ihre Sorge für den Fortbestand der privaten Sacra (perpetuo manento) und für das jus manium und ihren Einfluss auf das Familienrecht. Aber auch das öffentliche Recht hat sich erst spät und nur allmälich vom pontificalen Einfluss losgelöst; der erste Schritt dazu war die Einsetzung der Praetur. Ursprünglich waren die pontifices die einzigen Jurisconsulten in Rom, und ruhte die Interpretation der Gesetze (der XII tabulae), wie ihre Anwendung auf einzelne Fälle ganz in ihren Händen. Ebenso waren sie es, die, oft sehr willkürlich, den Calender bestimmten. Waren nun auch im Verlauf der Zeit manche civil- und strafrechtliche Befugnisse aus ihren Händen in andere übergegangen, ihre eigentliche Aufgabe war den pontifices geblieben. Diese bestand darin, dass sie im Staate das Recht der Götter wahrten und das Verhältniss des Staates zu seinen einheimischen Göttern aufrecht erhielten und, wo es gestört war, wieder herstellten. Dabei mussten sie mit den Magistraten, welche den Staat vertraten, zusammenwirken. Namentlich war dies der Fall bei piacula, vota und consecrationes.

Piacula waren nöthig, wenn ein Fehler im Ritual begangen oder im allgemeinen gegen das jus divinum auf irgend eine Weise gesündigt worden war. Das Opfer, das durch ein Versäumniss ungültig geworden

war, musste wiederholt, und der Staat oder der betreffende Magistrat oder Priester durch eine piacularis hostia gesühnt werden. Dasselbe war nöthig, wenn ein Magistrat aus Versehen etwas Verkehrtes gethan, z. B. wenn ein Praetor an einem dies nefastus Recht gesprochen hatte; in alter Zeit erheischte auch die Vollziehung eines Todesurtheils ein piaculum. War aber muthwillig gegen das jus divinum gesündigt worden, so mussten die pontifices den Frevler für einen impius erklären, d. h. für einen, dessen Sünde inexpiabel war, der aber übrigens der Strafe seines eigenen Gewissens überlassen blieb. Die zweite Nöthigung zur Darbringung von piacula bot die procuratio prodigii. Wenn in loco publico irgend ein aussergewöhnliches Ereigniss, etwa ein Erdbeben oder das Einschlagen eines Blitzstrahls (procuratio fulguritorum) vorgekommen war, so untersuchte der Senat den Fall, und, wenn er das prodigium anerkannte (prodigium suscipit), ging er die pontifices an, um ein decretum über die Ursache des göttlichen Zornes und die Mittel, ihn zu beschwichtigen. Wurde aber das prodigium als ein portentum, d. h. als Object der Divination, betrachtet, so waren die pontifices incompetent und man wandte sich an irgend ein mantisches Collegium (die Xviri oder die haruspices), welches die Mittel zur Sühnung angab.

Auch die vota erheischten die Mitwirkung der pontifices. Bei besonderen Calamitäten, Pest, Kriegsnoth, oder sonstigen Gefahren, die den Staat bedrohten, war es Sitte, besondere Weihegeschenke, Tempel, Opfer, Spiele, den Göttern zu geloben. Aber auch regelmässig am 1. Januar thaten die Magistrate vota für das Wohl des Staates, später für das Glück und Leben des Kaisers. Das alte ver sacrum war ein Gelöbniss, und die consecratio capitis nahm in der historischen Zeit den Charakter der freiwilligen devotio an. In allen diesen Fällen nun musste der pontifex die Formel der Devotion vorsprechen, welche dann der Magistrat oder das Volk wiederholte. Dieselbe Art des Zusammenwirkens von Magistrat und Priester haben wir schon früher bei der Dedication und Consecration nachgewiesen. Die Rolle, welche bei der Uebertragung von Staatsgut an die Götter den Priestern zufiel, war dreifach. Zuerst gaben sie ein Gutachten ab über die Zulässigkeit der Weihe, dann machten sie die Stiftungsurkunde (lex templi), endlich beim feierlichen Act der Dedication sprach ein pontifex die Formel vor und nahm den Tempel als res sacra für die Götter in Besitz.

Eng mit dem Pontificalcollegium verbunden waren einige Opferpriester. Zuerst erwähnen wir den rex sacrorum. In der alten Rangordnung der Priester kam er zuerst, dann die drei grossen

flamines, nur als fünfter der pontifex maximus. Allein, wie wir bereits sahen, waren alle wesentlichen Elemente des priesterlichen Einflusses in den Händen des pontifex maximus concentrirt. Dem rex sacrorum, dem seine Frau als regina zur Seite stand, war nichts geblieben, als der Vorsitz der comitia calata und gewisse Opfer, namentlich das Sühnopfer am 24. Februar, bei welchem er, nachdem er das Thier geschlachtet, eilig sich davon machte (regifugium). Das Amt gab aber so wenig reellen Einfluss und war an so peinliche Beschränkungen gebunden, dass es gegen Ende der Republik längere Zeit unbesetzt blieb, und erst Augustus es wieder zu Ehren brachte.

Ausser dem rex sacrorum, der eigentlich als flamen des Janus zu betrachten ist, gehörten 15 flamines zum Pontificalcollegium, und waren in der potestas des pontifex maximus. Von diesen waren 12 flamines minores, bei denen wir sogar nicht von allen wissen, welcher Gottheit sie dienten. Unter den 3 flamines majores, die neben den pontifices im Collegium Sitz hatten, kam zuerst der flamen dialis dann der flamen martialis und der flamen quirinalis. Der flamen dialis war dem Jupiter geweiht; die flaminica, mit welcher er confarreatione verbunden sein musste, der Juno. Noch wichtiger als die Opfer, welche er darbrachte, z. B. auf die Idus, und am Feste der Vinalia, war die strenge Lebensregel, der er unterworfen war [1]). Mit dem Tod oder etwas, das unrein machte, durfte er nicht in Berührung kommen, sogar es nicht sehen; Streit und Arbeit hörte auf, wenn er nahte; der Gebundene wurde in seinem Hause der Bande los; selbst in Kleidung und Speise musste dieser Priester den Charakter der grössten Reinheit bekunden. Weniger streng waren die Vorschriften, welchen die zwei anderen flamines Gehorsam leisteten. Ihre Pflichten beschränkten sich wesentlich auf das Darbringen mehrerer jährlichen Opfer, unter welchen das Pferdeopfer, das der Marspriester an den Idus des October zu bringen hatte (das Octoberross).

Wie die flamines, so waren auch die virgines vestales in der potestas des pontifex max., der sie mit einer gewissen Formel und unter dem Namen Amata nahm (capit) [2]). Dies geschah mit dem Kinde aus vornehmem, jedenfalls, wenn auch wohl plebeischem, doch achtbarem Hause, im Alter von 6 bis 10 Jahren; 30 Jahre blieb sie dann Vestalin, 10 Jahre als Schülerin, 10 Jahre um selbst den Dienst auszuüben, 10 Jahre als Lehrerin. Dann konnte sie, wenn sie wollte,

[1]) Gellius, N. A. X, 15.
[2]) Gellius, N. A. I, 12.

exaugurirt werden und heirathen, viele blieben aber im atrium Vestae. Pflicht der Vestalinnen war vor Allem die Hut des Feuers im Vestatempel (custodire ignem foci publici sempiternum), ferner bewahrten sie die Palladien Roms, bereiteten die Opferspeise (mola salsa) für den öffentlichen Cultus, theilten die Lustrationsmittel aus. Sie standen in hohem Ansehen und genossen grosse Ehren: auf der Strasse wich ihnen selbst der Consul aus; sie hatten den ersten Platz bei den Spielen und wurden auf dem Forum begraben; der Verurtheilte, dem eine Vestalin zufällig begegnete, wurde begnadigt; ihre Fürbitte für das öffentliche Wohl galt als kräftig. Dem gegenüber standen strenge Strafen bei Vergehen. Beim Erlöschen des heiligen Feuers wurde die nachlässige Vestalin gegeisselt; die unkeusche Vestalin begrub man lebendig. Bekannt ist das prodigium im Jahre 145 v. Chr., wobei die Vestalin Tuccia, indem sie Wasser in einem Sieb trug, sich vom Verdacht dieses Vergehens befreite[1]).

Neben den pontifices hatten keine Priester grösseren Einfluss als die augures; beide Aemter waren übrigens sowohl mit einander, als mit der Magistratur in derselben Person vereinbar. Dass die auspicia die Grundlage des römischen Staatslebens bildeten, und wie sie im templum gewonnen wurden, haben wir bereits erörtert. Für die auspicia publica, wohl zu unterscheiden von den Auspicien, welche Privatleute für sich befrugen, war das Collegium der augures publici populi Romani Quiritium, das ursprünglich 3, später bis 16 Mitglieder zählte. Von der inneren Einrichtung dieses Collegiums wissen wir nicht viel. Wie die pontifices in der regia, so hatten die augures im auguraculum in arce den Ort ihrer Zusammenkünfte; wie die pontifices, so hatten auch sie ihr Archiv. Ihr Einfluss auf den Staat war gross, da ungünstige Vorzeichen jedes Unternehmen, ja sogar die Einsprache der augures Beschlüsse, die „vitio“ genommen waren, rückgängig machten. Ihre precatio richteten die augures in erster Linie, obgleich nicht ausschliesslich, an Jupiter, von dem auch die Zeichen kamen; daher hiessen sie interpretes Jovis optimi maximi. Die Auspicien zu befragen, kam dem Magistrat zu, was spectio hiess; der augur gab dann die nuntiatio, oder falls die Zeichen ungünstig waren, die obnuntiatio. Die Zeichen stellten sich entweder auf Anfrage (impetrita) oder zufällig (oblativa) ein; ein Geräusch war ein Hinderniss, daher begann man damit, dass silentium geboten wurde. Die Auguraldisciplin unterschied 5 Hauptarten

[1]) Die Fälle von Verurtheilung vestalischer Jungfrauen sind u. A. zu finden bei Preuner, Hestia-Vesta 431 ff.

von Auspicien: 1° ex avibus, entweder aus dem Flug der Vögel (alites), oder aus ihrem Singen (oscines) oder aus ihrer blossen Erscheinung; 2° ex coelo, namentlich aus dem Blitz; 3° ex tripudio, aus dem Fressen der Hühner, welche Art in der historischen Zeit die gewöhnlichste war; 4° ex quadrupedis oder auspicia pedestria, meist ungünstig; 5° ex diris, die immer ungünstig waren, wesshalb man um diese Zeichen nie frug; sie bestanden aus Erscheinungen oder Geräuschen, die zufällig vorkamen. Die Beobachtung und Erklärung dieser Zeichen war die eine Seite der auguralen Wirksamkeit; die andere, gleichwichtige, bestand in der Inauguration von Personen und Orten, wovon schon früher die Rede war.

Von den augures scharf zu unterscheiden sind die haruspices [1], die wir aber gleich hier, wegen der Aehnlichkeit ihrer Wirksamkeit mit der der augures, erwähnen. Standen die augures als Repräsentanten der einheimischen Auspicien in hohem Ansehen, so betrachtete man die haruspices immer als Fremde, ihre Kunst als mehr oder weniger abergläubisch. Sie waren die Wahrsager aus Etrurien, dieser genetrix et mater superstitionis. Wohl waren immer solche haruspices zu Rom angesiedelt, und liess der Senat sogar in ausserordentlichen Fällen welche aus Etrurien kommen. Ihre Mantik unterschied sich von der Auguraldisciplin u. A. dadurch, dass die Fulguralwissenschaft bei ihnen viel mehr entwickelt war, und dass sie die Eingeweideschau (extispicium) betrieben; dabei hatten sie auch gewiss andere Regeln der Erklärung. Wir müssen uns die Auguraldisciplin nicht als eine in bestimmter Richtung sich frei bewegende Erklärung der Auspicien denken, sondern als eine bis ins Einzelne genau beschriebene und an feste Bestimmungen gebundene Praxis. Daher kam es, dass die einheimischen Auspicien nicht in allen Fällen genügten, und man sich auch an andere Wahrsager wandte, wie die haruspices, die man nebenher mehr oder weniger verachtete.

Der Staatscultus zu Rom umfasste nicht bloss die Verehrung der altväterlichen Götter, sondern auch Götter fremder Herkunft genossen einen öffentlichen Dienst. Dieser Dienst nun stand unter der Aufsicht eines besonderen Collegiums, das zu den dii peregrini und dem ritus graecus dieselbe Stellung einnahm, wie die pontifices zu den dii patrii und dem ritus romanus. Dies waren die IIviri, später Xviri, zuletzt XVviri S. F. (sacris faciundis). Die Culte, denen sie vorstanden, waren eng mit den Sibyllinischen Büchern

[1]) Eine Hauptstelle über die haruspices: Cicero, De divin. II, 12—32.

verbunden; der Hauptgott, dem man dabei diente, war Apollo[1]). Die Xviri mussten, wenn der Senat es verlangte, die Sibyllinischen Orakel befragen (adire, inspicere libros), sie erklären, d. h. ihre Sprüche auf den besonderen Fall anwendbar machen. Auch waren sie es, die über die Aechtheit neuer sibyllinischer Sprüche urtheilen mussten. Ferner hatten sie die Leitung und Aufsicht über die fremden Culte, bei welchen sie zum Theil selbst fungirten: so bei den ludi Apollinares, den ludi saeculares. Auch wenn dieselben ihre eigenen Priester hatten, wie z. B. der Cult der Mater Magna, standen diese unter der Aufsicht der X (XV) viri und hiessen daher wohl sacerdotes quindecimvirales.

Die pontifices, augures und X (XV) viri bildeten mit den epulones (die für das epulum Jovis in Capitolio zu sorgen hatten) die 4 summa oder amplissima collegia, denen die wichtigsten Staatsculte oblagen, und die daher auf das öffentliche Leben den grössten Einfluss übten. An Rang standen diesen höchsten Collegien später die sodales Augustales gleich, die dem Kaisercultus vorstanden. Daneben gab es nun aber noch eine Reihe von anderen Priesterschaften, fast ohne Einfluss auf das öffentliche Leben, mit sehr eng beschränktem Wirkungskreis, deren Culte aber zu den alterthümlichsten der römischen Religion gehörten.

Zuerst begegnen wir einem Collegium, welches das internationale Recht, die sacralen Verpflichtungen bei Krieg und Frieden repräsentirte. Es waren dies die Fetiales, ein altitalisches Institut. Bei Kriegserklärungen und bei Bündnissen fungirten die Fetiales; einer unter ihnen ging als pater patratus an der Spitze, sie trugen bei sich heiliges Gras vom Capitol (sagmina oder verbenae), das sceptrum und den lapis silex aus dem Tempel des Jupiter Feretrius, bei welchem sie schwuren, und dem sie das Thier des Bundesopfers, ein Schwein, schlachteten (foedus ferire). Bei einer Kriegserklärung musste der pater patratus zuerst Genugthuung fordern (clarigatio, res repetere); blieb diese aus, so warf er nach 33 Tagen eine blutige Lanze über die Grenze ins Feindesland. Bei den späteren auswärtigen Kriegen hielt dies schwer, und wurde das feindliche Land bei der columna bellica vor dem Tempel der Bellona fingirt, und dort die Ceremonie verrichtet. Im einzelnen sind uns die Riten des jus fetiale nicht mehr vollkommen verständlich und auch die Formeln nicht alle genau bekannt[2]).

---

[1]) Xviri s. f. carminum Sibyllae ac fatorum populi hujus interpretes, antistites eosdem apollinaris sacri caerimoniarumque aliarum, Livius X, 8.

[2]) Livius I, 24, 32, IX, 10; Gellius I, 21, XVI, 4.

Von Saliern gab es zu Rom zwei Gruppen von je 12 Mitgliedern patricischen Geschlechts: Salii palatini des Mars, Salii agonales des Quirinus. Ihre Riten bestanden in Tanz und Gesang, wesshalb ein praesul und ein vates sie anführten. In ihrern Liedern (axamenta) feierten sie mehrere Gottheiten, am Schluss Mamurius, den kunstreichen Waffenschmied, der zum Schild, der unter Numa vom Himmel gefallen war, 11 andere, vollkommen gleiche, hinzu gemacht hatte. Das Hervorholen und wieder Bergen der heiligen Schilde (ancilia movere und condere) im März und im October mit einer Reihe von Ceremonien, die zum Theil die Lustration der Waffen bezweckten, war das wichtigste Geschäft der Salii[1]). In ihrer Kleidung zeigten sie ein eigenthümliches Gemisch von kriegerischem und priesterlichem Charakter.

War die Localisirung der salischen Körperschaften auf dem Palatin und dem Quirinal schon ein Zeichen ihres hohen Alterthums, so gilt dasselbe von den Luperci, den Priestern des Faunus, die bei dem Sühnungsfest der Lupercalien, bei welchem der flamen dialis selbst opferte, in wildem Lauf halbnackt um den Palatin rannten und die unfruchtbaren Frauen, denen sie begegneten, mit Riemen schlugen, um sie fruchtbar zu machen[2]).

Schliesslich erwähnen wir noch die Brüderschaft der Arvales. Dachte man beim Dienste des Faunus, bei den Lupercalien, an die animale Befruchtung, so bezweckte der Cultus der Arvalbrüder ut fruges ferant arva. Dafür brachten sie der dea dia (eine Indigitation der Ops) in ihrem Hain, fünf Meilen von Rom entfernt auf der via Campana, Opfer, namentlich beim Jahresfest im Mai, das drei Tage dauerte, aber auch sonst, wenn es Veranlassung gab piacula in luco zu verrichten. Auch zu Rom selbst fanden einige ihrer Riten statt; später waren die Arvales besonders beim Kaisercultus betheiligt.

§ 115. Calender, Feste.

Bis zur Reform, welche J. Caesar in die Zeitberechnung einführte, herrschte auf diesem Gebiet zu Rom die grösste Willkür und Verwirrung. Calendarien sind auch nur aus der Periode der Kaiser auf uns gekommen. Die Entwickelung des römischen Calenders seit seinem Ursprung bis zu dieser späteren Zeit zu verfolgen, gehört zu den schwierigsten Problemen. Es liegt uns hier nicht ob, eine Uebersicht über die diesbezüglichen Studien, welche

---

[1]) Ihre verschiedenen Feste im März beschreibt ausführlich Ovid, Fasti III, 259 ff., 523 ff., 809 ff.

[2]) Die Bräuche bei den Lupercalien beschreibt Ovid, Fasti II, 267 ff.

namentlich nach dem Vorgang MOMMSEN's gemacht worden sind, zu geben. Nur müssen wir hervorheben, dass die Zeiteintheilung einen durchaus sacralen Charakter trug. Ein niederer pontificaler Beamte musste die erste Erscheinung des Mondes beobachten, diese dem rex sacrorum anzeigen, der dann das Volk auf dem Capitol zusammenrief (calare) und die Nonae auf den 5. oder 7. Tag ansetzte. An den Calenden opferte man der Juno, an den Iden dem Jupiter; die Nonae waren keiner besonderen Gottheit geweiht. Von pontificalen Bestimmungen hingen nicht bloss die religiösen Feste ab, sondern zugleich die Bezeichnung der Tage, welche für Gerichtsverhandlungen (dies fasti) und Volksversammlungen (dies comitiales) taugten oder nicht. Erst verhältnissmässig spät (304 v. Chr.) machte der aedilis Cn. Flavius zuerst diese Fasten öffentlich bekannt, so dass Jedermann sie auf dem forum lesen konnte. Erst Caesar hat den Calender wirklich der Willkür der pontifices entrissen; bis dahin gab es keine feste Regel für das Einschalten, sondern es blieb den Priestern überlassen, einen mensis intercalaris nach Bedürfniss einzuschieben.

Auf den Calendarien hatten die Tage verschiedene Zeichen, F fasti, quibus verba certa legitima sine piaculo praetoribus licet fari; C comitiales; N nefasti, per quos dies nefas fari praetorem: do, dico, addico; EN endotercisi = intercisi, per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas. Die dies nefasti waren aber durchaus nicht Unglückstage, sondern solche Tage, an welchen aus verschiedenen Ursachen keine Gerichtsverhandlungen vorkamen. Zum Theil waren es gerade die fröhlichen Feiertage der grossen Götterfeste; dies ist vielleicht die Bedeutung des bis jetzt nur mangelhaft erklärten Zeichens NP. Von der anderen Seite gab es Tage, die man als dies atri, religiosi, funesti für öffentliche und private Unternehmungen, Reisen, Hochzeiten u. s. w. vermied: so die Tage nach den Calenden, Nonen und Iden, die drei Tage, von denen es hiess mundus patet (24. August, 5. Oct., 8. Nov.), und gerade solche Tage waren zum grössten Theil fasti oder wenigstens comitiales.

In den römischen Monatsnamen traten nur wenige Gottheiten hervor. Ausser dem Maius, der wohl von der Frühlingsgöttin Maia seinen Namen hatte, standen mit Sicherheit nur Januarius mit Janus, dem Gott des Anfangs, und Martius mit Mars, dem Gott des Frühlings, in Zusammenhang. Es liegt hier ein doppelter Anfang des Jahres vor; ursprünglich galt sicher März, später Januar als der erste Monat. Februar trug in sacraler Hinsicht ganz den Charakter

des Jahresschlusses; es war, auch dem Namen nach, „der allgemeine Reinigungs-, Sühnungs- und Allerseelenmonat, in dem gewissermaassen alle Ansprüche und alle Befleckung des alten Jahres, des Winters, des Todes beseitigt wurden" (Preller).

Ueberblicken wir jetzt die Bestimmungen der Calendarien, welche sich auf die verschiedenen Feierlichkeiten beziehen, so fällt uns sogleich auf, dass wir dort manche Feste vergeblich suchen. So, unter den schon früher genannten, die Ambarvalien und das Jahresfest der Dea dia, beide im Mai, aber nicht an festen Tagen. Es war natürlich, dass der Calender nur die feststehenden Tage (feriae stativae) enthalten konnte, nicht diejenigen, welche jedes Jahr aufs neue, und dann, wenn auch in derselben Jahreszeit, so doch auf verschiebbare Tage angesetzt wurden (feriae imperativae, conceptivae, indictivae). Unter den letzteren erwähnen wir besonders die feriae latinae. Bei ihrem Amtsantritt mussten die neuen consules diese Feier anordnen (concipere Latiar), und bevor dieses Fest stattgefunden hatte, durften sie nicht in die Provinz abgehen. Der Ort der Versammlung war der mons albanus, dort opferte man dem Jupiter latiaris einen weissen Stier, dessen Stücke man unter die Städte des latinischen Bundes vertheilte, und für Rom und für das Latium betete. Auch ein Opferschmaus und Volksspiele (u. a. die oscilla) kamen dabei vor. Es war ein Bundesfest der Latiner, während dessen Feier die Magistrate die Stadt Rom verliessen, und sie der Obhut eines praefectus Urbis feriarum latinarum anvertrauten. Auch in der Stadt selbst opferte man dann dem Jupiter latiaris und hielt Wettrennen auf dem Capitol.

Wir haben schon wiederholt das Wort gebraucht, das die religiösen Festtage bezeichnete: feriae. Die feriae waren die Tage, an welchen Opfer mit Opferschmäusen abgehalten wurden, und man von der Arbeit ruhte. Der Begriff war aber nicht streng abgegrenzt: nicht alle Tage, an welchen man gottesdienstliche Handlungen vornahm, waren feriae. Uebrigens gab es neben den feriae publicae, welche der Calender verzeichnete, noch Feste von Familien, gentes u. s. w., die man in beschränktem Kreis als Ferien feierte. Wir haben in unserer bisherigen Besprechung schon mehrere Ferien näher kennen gelernt. So die Todten- und Ahnenfeste (parentalia, feralia), die Lustrationstage (Lupercalien, Palilien), die, besonders auf den Ackerbau sich beziehenden (feriae sementivae), populären Culte. Mommsen[1]) gibt ein vollständiges Verzeichniss der unbeweglichen

[1]) Röm. Gesch. I ^{6}, 161 ff.

öffentlichen Feste aus der ältesten Zeit, ehe noch irgend ein Cultbegriff von den Griechen entlehnt war, ja ehe noch eine Beziehung zu den capitolinischen Göttern durchblickte. Diese Liste gönnt uns einen Blick in die Zustände und Anschauungen der ältesten Zeit; wir wollen sie desshalb hier der Hauptsache nach mittheilen. Die Hauptgötter waren Jupiter, dem die Iden heilig waren, und dem auch die Weinfeste galten, Mars und sein Doppelgänger Quirinus. Auch dem „bösen Jovis" (Vediovis) feierte man am 21. Mai ein Opferfest (Agonia). Sehr im Vordergrund standen die Marsfeste im März (Pferderennen, equirria, Schildschmieden, mamuralia, Waffentanz, quinquatrus, Drommetenweihe, tubilustrium) und im October (armilustrium), während Quirinus am 17. Februar sein Fest hatte. Neben diesen kriegerischen Festen waren die wichtigsten die Acker- und Weinbaufeste, daneben auch einige Hirtenfeste. Im April opferte man am 15. der Tellus (fordicidia), am 19. der Ceres (cerialia), am 21. der Herdengöttin Pales (parilia), am 23. dem Jupiter als Beschützer der Reben, wobei man die vorjährigen Fässer öffnete (vinalia), am 25. dem Roste, der die Saaten bedrohte, Robigus (robigalia). Beim Einbringen der Ernte feierte man die Feste des Consus (21. Aug. consualia) und der Ops (25. Aug. opiconsiva); im December dankte man denselben Gottheiten für den Segen der Speicher (15. Dec. consualia, 19. opalia), während am 17. Dec. die neue Aussaat (saturnalia) geschah. Weinfeste wurden, ausser dem schon genannten im April (vinalia), noch zwei gefeiert, am 19. Aug. (vinalia) und am 11. Oct. (meditrinalia, weil dem jungen Most Heilkraft innewohnte). Beim Jahresschluss feierten die Hirten den Faunus (lupercalia, 17. Febr.) und die Ackerbauer den Terminus (terminalia, 23. Febr.). Im Sommer geschah das Hainfest (lucaria, 19., 21. Juli) für die Silvani, im Herbste die Quellfeier (fontinalia, 13. Oct.), während am kürzesten Tag die neue Sonne gefeiert wurde (divalia, angeronalia, 21. Dec.). Obgleich das Meer der römischen Anschauung und Mythologie ursprünglich ferne lag, hatten doch auch die Schiffer ihre Feste: neptunalia, am 23. Juli, portunalia, am 17. Aug., volturnalia am 27. Aug.; das letzte galt dem Tiberfluss. Handwerk und Kunst waren ebenfalls wenig vertreten; eigentlich bloss durch Vulcanus, dem nicht allein die volcanalia am 23. Aug., sondern auch das zweite tubilustrium am 23. Mai galt; auch Carmentis (carmentalia, 11., 15. Jan.) gehörte, nach Mommsen, hierher, weil sie ursprünglich die Göttin der Zauberformel und des Liedes gewesen sein soll, während sie später vorwiegend die Geburten beschützte. Viel wichtiger waren die Feste, die sich

auf die Familienreligion bezogen, deren Hauptzüge wir schon oben beschrieben haben. Hierher gehören: vestalia (9. Juni), matralia (11. Juni), liberalia (17. März, das Fest des Kindersegens), feralia (21. Febr.), lemuria (9., 11., 13. Mai). Die Bedeutung der alten Bürgerfeste (regifugium 24. Febr., poplifugia 5. Juli, septimontium 11. Dec.) ist nicht mehr durchsichtig. Am 9. Januar feierte man dem Janus als Anfangsgott ein Opferfest (agonia). Fügen wir den genannten noch die fast verschollenen furrinalia (25. Juli) und larentalia (23. Dec.) hinzu, so haben wir sämmtliche unbeweglichen feriae publicae der ältesten Zeit aufgezählt.

Wir haben bereits einen beträchtlichen Theil der Bestimmungen des Calenders mitgetheilt und können nicht alle erwähnen. Allein wir müssen noch hervorheben, dass es im Calender auch dies natales gab, die Stiftungs- oder Dedicationstage der Tempel und die Geburtstage einzelner Personen, namentlich die Jahrestage der Kaiser und kaiserlichen Frauen. Die Feiertage datiren fast ohne Ausnahme aus der ältesten oder aus der jüngsten Periode, also aus der Zeit der Könige oder der Kaiser.

Diese Bemerkung trifft nicht zu für die Feierlichkeiten, die wir jetzt noch zu besprechen haben: die Spiele. Die ludi datiren fast alle aus der Zeit der Republik. Allerdings war dies nicht der Fall mit den ältesten Spielen, den ludi romani. Man feierte sie im Herbst bei der Rückkehr des siegreichen Heeres aus dem Krieg. Ursprünglich waren sie eintägig; es wurden aber immer mehr Tage hinzugefügt, so dass sie im Anfang der Kaiserzeit 16 Tage (4.—19. September) dauerten. Den Charakter eines Triumphalfestes bewahrten diese ludi romani dadurch, dass der feierliche Aufzug (pompa)[1]) dabei eine Hauptsache blieb. Voran ging die Jugend Roms zu Pferd und zu Fuss, dann die an den Spielen Theilnehmenden (Wagenlenker, Reiter, Tänzer, Musikanten), dann folgten die Rauchfässer und heiligen Geräthe, zuletzt die Götterbilder auf Bahren (fercula) getragen, während die Attribute (exuviae) auf besonderen Wagen (thensae) von pueri patrimi und matrimi geleitet wurden. In der Kaiserzeit führte man auch die Bilder der vergötterten Kaiser und Kaiserfrauen in dem Zug mit. Unter den Spielen war das Wagenrennen wohl das älteste, im Verlauf der Zeit kamen aber allerlei andere Uebungen hinzu, Reiten und Ringen, Tanzen und endlich auch scenische Darstellungen. Der ludus Trojae, ein Knabenritt, wird allerdings erst unter Sulla erwähnt, gehörte aber doch sehr wahrscheinlich zu den sehr alten Bräuchen bei den Spielen.

[1]) Die Beschreibung Dion. Halik. VII, 72 nach Fabius Pictor.

Neben den römischen Spielen kamen schon früh manche andere auf, zuerst wohl die ludi plebeii, die im Circus flaminius abgehalten wurden. Auch diese waren ursprünglich eintägig, erstreckten sich aber später auf 14 Tage, an welchen Wettrennen und scenische Spiele stattfanden; nur eine pompa finden wir hier nicht ausdrücklich erwähnt. Wie bei den ludi romani das epulum Jovis auf die Idus des Sept. fiel, so bildete auch ein epulum Jovis an den Iden des Nov. den Höhepunkt der ludi plebeii.

Vielleicht aus der gleichen Zeit als die ludi plebeii[1]) müssen wir die ludi ceriales oder cerialia (19. April) datiren, die ebenfalls durch Circusspiele gefeiert wurden (scenische Spiele bei den Cerialien werden erst später erwähnt), bei welchen aber auch volksthümliche Bräuche vorkamen, wie das Hetzen von Füchsen, an deren Schwänze Brände gebunden waren. Dass man die Cerialien nach dem ritus graecus beging unter der Aufsicht der Xviri, und dass man sie mit dem griechischen Demeter-Kore-Mythus in Zusammenhang brachte, darf uns an dem alt römischen Charakter der Ceres, als Göttin der Felder und Schutzpatronin der Plebeier, nicht irre machen.

Die ludi apollinares wurden zuerst in der Noth des zweiten punischen Krieges (212 v. Chr.) auf Veranlassung der marcianischen Sprüche dem Apollo im Circus maximus gefeiert. Sie fielen auf den Juli und dauerten später mehrere Tage. Aehnlich war der Ursprung der nur um wenige Jahre jüngeren (204 v. Chr.) ludi megalenses im April, für die Mater Magna aus Pessinus[2]). Bei diesen, wie bei den apollinarischen Spielen, standen scenische Darstellungen im Vordergrund, denen freilich auch circensische hinzugefügt waren.

Etwas älter als die beiden letztgenannten waren die ludi florales, die man mit ausgelassener Fröhlichkeit und volksthümlichen Spässen im Mai feierte.

Ausser diesen Spielen gab es noch manche andere, zum Theil geringerer Bedeutung, zum Theil privaten Charakters (wie die ludi funebres), zum Theil späteren Ursprungs (wie die ludi victoriae sullanae, ludi victoriae Caesaris, ludi augustales). Auch die ludi publici waren ursprünglich Gelegenheitsfeste, durch Gelöbnisse veranlasst (ludi votivi), wurden aber zu feststehenden, jährlich wiederkehrenden, in den Calender aufgenommenen Spielen. Obgleich sie ihrem Wesen nach nur selten vorkamen und also nicht zum Calender gehörten, sind doch die ludi saeculares oder terentini am passendsten hier, nach den anderen Spielen, zu behandeln. Wir erwähnten sie

[1]) Beschreibung bei Ovid, Fasti IV, 393 ff.
[2]) Ovid, Fasti IV, 179 ff.

bereits § 20 und bemerkten dazu, dass etruskische Gedanken und Bräuche hier mit alt-römischen zusammengeschmolzen waren. Den Ursprung der ludi terentini erzählt ein altes Märchen: der sabinische Bauer Valesius habe am Terentum, einem niederen Theil des Campus martius am Tiberufer, Heilung für seine kranken Kinder gefunden, und zwanzig Fuss unter der Erde einen Altar des Dis und der Proserpina aufgefunden und diesen Göttern furvae hostiae geopfert. Soviel lässt sich erkennen, dass der Dienst am Terentum seinen Ursprung in Privatsacra der gens Valeria hatte und sich auf unterirdische Götter bezog, von denen Heilung erwartet wurde. Hiermit sind die ludi saeculares vereinigt worden. Der Begriff saeculum ist der einer Generation, vom Gründungstage einer Stadt bis zum Todestage des Längstlebenden der dann Geborenen, und von da an wieder auf dieselbe Weise ferner zu berechnen. Durch besondere Zeichen, die wohl in den etruskischen Büchern angegeben waren, gaben die Götter das Ende eines saeculum und den Anfang eines neuen zu erkennen. Wann und wie zu Rom diese beiden Anschauungen einander begegnet sind, und die ludi saeculares und terentini entstanden, entzieht sich unserem Blick. Historisch sicher ist ihre erste Feier i. J. 249 v. Chr., dann 146, dann die berühmteste unter August 17 v. Chr., und dann unter den Kaisern mehrfach, weil man das saeculum verschieden berechnete, und auch wohl an dem halben saeculum Spiele verordnete, also wieder unter Claudius, Domitian, Antoninus Pius u. s. w. Bei diesen Spielen feierte man nicht bloss die unterirdischen Götter des Terentum, sondern auch Jupiter und Juno, Apollo und Diana. Da sie ausländische Riten hatten, standen sie unter der Leitung der Xviri (oder schon unter August XVviri). Vorher kündigte ein Herold zu Rom die Spiele an „quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset“. Einige Tage vor dem Fest theilten die XVviri auf dem Capitol und im Tempel des Apollo Palatinus die suffimenta (Fackeln, Schwefel, Asphalt) aus und wiesen die Sklaven von der Theilnahme am Fest zurück. Zugleich erhielt das Volk im Tempel der Diana in Aventino Waizen, Gerste, Bohnen. Das eigentliche Fest dauerte 3 Tage und 3 Nächte, mit verschiedenen Opfern an verschiedene Götter, dabei Spiele und das Singen eines für die Gelegenheit gemachten Carmen saeculare, wie das horazische, das uns erhalten ist.

§ 116. Die Ursprungssagen.

Litteratur. Ausser den allgemeinen Werken sind diese Sagen in alter wie in neuer Zeit in einer Reihe von Specialuntersuchungen behandelt worden, deren Resultate man übersichtlich zusammengefasst findet bei J. A. Hild, La

légende d'Enée (RHR. 1882, II) und in WÖRNER's Artikel Aineias in ROSCHER's Lexikon I (1884). Dabei sind von späteren Arbeiten noch zu erwähnen die von F. CAUER, De fabulis Graecis ad Romam conditam pertinentibus (1884), und: Die römische Aeneassage von Naevius bis Vergilius (1886, Sep.-Abdr. aus Jahrb. f. class. Philol., 15. Suppl.-B.).

Die Gründungssagen Roms sind nicht, wie noch in neuerer Zeit versucht worden ist, als indogermanische Naturmythen zu betrachten, sondern ihr Interesse liegt darin, dass sie „alte Thatsachen des römischen Cultus und der römischen Geschichte" (PRELLER) abspiegeln. Es ist allerdings ein leichtes, darzuthun, dass der pragmatische Zusammenhang, den Schriftsteller wie Livius und Dionys von Halikarnass zwischen den verschiedenen Sagenelementen herstellen, nicht Stich hält, und dass die Kritik auch hier das pseudohistorische Bild nicht in ein historisches umzuschaffen vermag. Damit ist aber nicht geläugnet, dass die Sagen auf ethnische Zusammenhänge hinweisen, von denen die Geschichte nichts mehr weiss, auf politische Verhältnisse aus der Vorzeit, sacrale Gebräuche, deren Ursprung sie erzählen wollen. An der Aus- und Umbildung dieses Sagencomplexes haben die Jahrhunderte historischer Entwickelung gearbeitet. Den Knäuel, wie er uns schliesslich etwa bei Dionys und bei Virgil vorliegt, völlig zu entwirren, ist wohl eine der unlösbarsten Aufgaben der historischen Forschung. Der Versuch, durch geistreiche Combinationen und Constructionen das Räthsel zu lösen, verwirrt die Sache nur noch mehr, wie man aus dem berühmten Buche von KLAUSEN ersehen kann[1], das jeder als eine „unerschöpfliche Fundgrube" preist, Niemand aber zu lesen vermag. Vielmehr ist es die Aufgabe, auf dem Wege, den SCHWEGLER gebahnt hat, das Material so reinlich als möglich zu sondern, und die historische Entwickelung der einzelnen Theile, aus deren künstlicher Combination das Ganze erst entstanden ist, so weit als möglich zu verfolgen.

Unter den Sagen, welche wir hier ins Auge fassen, sind bei weitem die wichtigsten die Erzählungen von Hercules, Romulus, Aeneas. Ursprünglich standen diese drei Namen und Sagenkreise gar nicht in Zusammenhang mit einander, schon ziemlich früh wurden sie aber combinirt. Am meisten für sich stand die Sage von Hercules, sie wurde aber u. A. von Dionys und Virgil in die Ursprungsgeschichte verwoben, und künstliche Genealogien machten den Hercules zum Vater des Latinus, zum Stammherrn der Fabier u. s. w. Die Geschichte, man möchte fast sagen das Märchen, erzählte, dass Hercules, nachdem er den Riesen Geryon getödtet und dessen

[1]) M. H. KLAUSEN, Aeneas und die Penaten. 2 B. (1839).

Rinder entführt hatte, nach Italien kam, auf dem Palatin bei König Evander einkehrte, während in einer Höhle des Aventin der Räuber Cacus hauste. Dieser stahl dem Hercules die Rinder, indem er sie rücklings beim Schwanze, um durch falsche Spuren zu täuschen, in seine Höhle zog. Aber das Gebrüll verrieth den Raub; Hercules tödtete den Räuber, stiftete dem Jupiter Inventor einen Altar, zog im Triumph zu Evander zurück, beschenkte und bewirthete die Römer und unterrichtete sie in dem neu gestifteten Cult bei der ara maxima. Es ist das Verdienst M. BRÉAL's[1]) diese Sage erläutert zu haben. Er weist in dem Kampf zwischen Hercules und Cacus einen Naturmythus nach, der in verschiedenen Formen und verschiedenen Entwickelungsstufen bei den andern indogermanischen Völkern sich wiederfindet. Auch in Italien war dieser Mythus bekannt, obgleich fremde Namen die einheimischen verdrängt hatten. Evander der Gute und Cacus der Böse sind griechische Namen; der erste mag wohl nicht so ganz eine mythologische Fiction sein, wie BRÉAL will, sondern den latinischen Faunus verbergen; hinter dem zweiten steckt ein italischer Dämon Caecius. Aber auch der Name Hercules ist nicht ursprünglich, sondern nur die italische Form des griechischen Herakles, und dieser vertritt in der Erzählung die Stelle eines nationalen Jupiter Recaranus. Ein indogermanischer Mythus in italischer Form, griechisch umgebildet: das wäre also die uns bekannte Erzählung von Hercules und Cacus. Es ist aber deutlich, dass für die Römer die Geschichte eine andere Bedeutung hatte. Für sie war die Hauptsache dabei der alterthümliche Cultus bei der ara maxima auf dem forum boarium, durch die Familien der Potitii und Pinarii bedient. In alter Zeit öfter, später nur einmal jährlich oder bei besonderen Veranlassungen wurde dort geopfert und ein Opfermahl veranstaltet, während die Salier den Sieg des Gottes besangen und pantomimisch darstellten. Der ganze archaistische Cult bei diesem Altar wurde nun auf den Gott selbst zurückgeführt; auch bei dieser Erzählung war dem Römer das Ritual, nicht der Naturmythus die Hauptsache.

Die Stiftung der Stadt auf dem Palatin schrieb man dem Romulus zu. Die Sage erzählt, eine Tochter vom albanischen Königshause, Rhea Silvia, eine Vestalin, sei jungfräulich vom Gotte Mars überwältigt worden und habe Zwillinge geboren, diese, Romulus und Remus, seien am Fusse des Palatin unter dem ruminalischen Feigenbaum von einer Wölfin gesäugt, später vom Hirtenpaar Faustulus

---

[1]) M. BRÉAL, Hercule et Cacus (bereits erwähnt § 25).

und Acca Larentia erzogen, sie hätten mit den Hirten, unter denen sie aufwuchsen, die Stadt auf dem Palatin gegründet, worüber günstige Auspicien dem Romulus die Herrschaft verliehen; endlich hatte dieser seinen Bruder, der über die noch niedrige Stadtmauer sprang, erschlagen, ein warnendes Beispiel für Jeden, der später an dem heiligen Bezirk der Stadt freveln würde. So lautete die Sage, wovon wohl so viel als historisch gelten kann, dass die Altstadt auf dem Palatin von Latinern gegründet worden war. Mit den albanischen Königen standen freilich die Zwillinge in Zusammenhang; die Stiftung Roms wurde aber ursprünglich weder albanischen Colonisten, noch trojanischen Einwanderern zugeschrieben. Durch Alba knüpfte die Romulussage an die von Aeneas an, wie denn auch die Mutter bisweilen Ilia hiess; ursprünglich war dieser Zusammenhang nicht, weil die Romulussage in ihrem Kern einheimisch war, Aeneas dagegen immer ein Einwanderer blieb. Eine erschöpfende Behandlung muss nun auch diese Sage in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegen. Für mehrere davon (die göttliche und die jungfräuliche Abstammung, das Zwillingpaar, die Aussetzung im Fluss, die Jugend unter den Hirten, den Brudermord, die Bedeutung eines Thiers, hier der Wölfin, bei einer Stadtgründung) liefert die allgemeine Sagenkunde interessante Parallelen. Für die römische Religion hatte aber die Romulussage vor Allem eine aetiologische Bedeutung, indem man die Heiligkeit des Lupercal beim Palatin, wie des ganzen Stadtbezirks, und den Ursprung verschiedener Riten auf den Stifter zurückführte. Romulus war der Sohn des Mars und einer Vestalin: die Larenmutter erzog ihn (Viele betrachten Romulus und Remus als die Lares praestites der Altstadt); er gründete die Stadt nicht ohne Auspicien. Bei den Lupercalien wie bei den Palilien feierte man sein Andenken und die Gründung der Stadt. Aber in der Romulussage spiegeln sich nicht bloss diese alten Bräuche ab, sondern treffend hat v. Ranke die ganze römische Tradition von der Königszeit als „eine Mischung alter Erinnerung und politischer Anschauung“, namentlich Romulus als den Stifter des Imperiums, wie Numa des Pontificats dargestellt. In Numa kam nun das sabinische Element zum latinischen hinzu, freilich war ersteres schon durch T. Tatius repräsentirt, der neben Romulus sich angesiedelt und geherrscht haben soll. Wir wollen hier nur erwähnen, dass dieses sabinische Element die Sage von Romulus insofern beeinflusst hat, dass dieser nach seinem Tod als mit dem Gott Quirinus identisch betrachtet und als solcher verehrt wurde. Die Sage vom Verschwinden des Romulus in einem Gewitter oder sogar von einer Himmelfahrt zu

seinem Vater Mars, war nicht ursprünglich; eine derartige Verklärungsgeschichte weist auf griechische Muster.

Die einheimische Tradition von der Stiftung Roms durch Romulus ist aber von der ausländischen Aeneassage überwuchert worden und ist schon früh mit dieser zusammengewachsen. Wie diese Verbindung immer inniger wurde, ist aus den römischen wie aus den mit diesen gleichzeitigen, griechischen Schriftstellern in vielen einzelnen Zügen nachzuweisen. Homer weiss nur von einer Herrschaft der Aeneaden über Troas [1]), während viele locale Traditionen, an den Küsten wie auf den Inseln des Mittelmeeres, von einem Aufenthalt des Aeneas erzählen. Diese Wundersagen führten den trojanischen Helden auch nach Italien. Sie hingen ursprünglich untereinander nicht zusammen; veranlasst wurden sie wohl meist durch Namenähnlichkeiten und durch Cultusverhältnisse. Anknüpfungspunkte ersterer Art lieferten z. B. das thrakische Ainos und die Insel Ainaria; was Letzteres betrifft, ist es sicher, dass sich die Aeneassage mit dem Cult der Aphrodite verbreitet hat. Als den Stifter Roms soll nun schon Hellanikos den Aeneas betrachtet haben, ohne jedoch die Geschichte von Aeneas mit italischen Sagen zu versetzen. Dies geschieht aber bereits bei den älteren uns bekannten lateinischen Schriftstellern Ennius und Naevius, welche Romulus zum Enkel des Aeneas machten. Auf diesem Wege ging man nun immer weiter, combinirte die beiden Sagenkreise von Lavinium und Alba Longa, führte allerlei Cultusbräuche aetiologisch auf diese Urgeschichte, dessen Hauptheld Aeneas war, zurück, bis die Abstammung: Troja, Lavinium, Alba, Rom, als Hauptresultat feststand. Was in dieser Entwickelung der Sage von den einzelnen Schriftstellern: Fabius Pictor, Cassius Hemina, Cato, Varro und den Griechen Kallias, Timaeus, Lykophro (in seiner Alexandra), Kastor (aus dem die Reihe der albanischen Könige auf Livius übergegangen ist) herrührt, kann man u. A. bei CAUER finden. Ihren Abschluss fand diese Entwickelung bei Dionys und bei Virgil.

Wenn wir diesem Sagencomplex aetiologischen Charakter anerkennen, so befinden wir uns bei seiner Erklärung auf geschichtlichem Boden, freilich auf dem sehr unsicheren Boden einer uns nur äusserst mangelhaft bekannten Geschichte. Von einem trojanischen Ursprung Roms mit Bestimmtheit zu reden, gestatten gewiss die Quellen nicht; allein auch die Läugnung eines solchen Zusammenhangs ist nicht am Platz, wo die Sage Helden wie Aeneas, Antenor

---

[1]) Ilias XX, 307.

und den zum trojanischen Kreis gehörenden Diomedes an verschiedenen Orten Italiens erwähnte. Von grösserer Wichtigkeit ist die Frage nach dem Anknüpfungspunkt zwischen Aeneas und Latium. K. O. Müller hat dafür auf die Sibylle hingewiesen. Später werden wir von dem grossen Einfluss handeln, den die asiatisch-griechisch-italische Sibylle (Erythrae, Gergis, Kyme, Cumae) auf die Entwickelung der römischen Religion gehabt hat; aus diesem Zusammenhang will man nun auch die Aeneassage erklären. Hiergegen ist geltend gemacht worden, dass dadurch nicht deutlich wird, warum Aeneas nicht direct mit Rom, sondern mit Lavinium in Verbindung stand; und dass, wenn diese Auffassung richtig wäre, Aeneas zum Apollocult in Beziehung stehen müsste, was aber nicht der Fall ist. Dennoch lässt sich die Wahrscheinlichkeit nicht läugnen, dass auch die Sibylle auf die Entwickelung und Verbreitung der Aeneassage Einfluss gehabt hat. Noch wichtiger aber scheint, was Preller hervorhebt über den Aphroditecult, der auch in Sicilien (Eryx) und in Italien blühte, und die Gestalt des Aeneas überall mit sich führte. Auch in Lavinium bot ein Heiligthum der Aphrodite (Frutis, Venus) einen solchen Anknüpfungspunkt dar. Am richtigsten ist wohl die Ansicht Wörner's, der mit dem Seehandel, der schon früh Latium mit griechischen Colonien, mit Etrurien und mit Karthago verband, die Aeneassage von verschiedenen Seiten und mit verschiedenen Modificationen dort eindringen lässt.

Die Sage führte nun zunächst die Stiftung Laviniums auf Aeneas zurück. An die Küste Latiums mit seinen Troern verschlagen, erkannte Aeneas, oder eigentlich sein Sohn Ascanius, hier das Land seiner Ansiedelung, indem eine alte Weissagung sich erfüllte, und seine Gesellen die Tische (die mensae paniceae des Opfers) aufassen. Ein vierfüssiger Führer, ein trächtiges Mutterschwein, das eben geopfert werden sollte, aber entlaufen war, zeigte nun den Ort, wo die neue Stadt gegründet werden sollte, und warf daselbst 30 Ferkel, Symbol der 30 latinischen Bundesstädte. Zu diesen zwei Prodigien gesellte sich beim Bau Laviniums ein drittes, indem ein Feuer im Wald vom Adler und Wolf genährt, vom Rothschwanz bekämpft, dennoch nicht gelöscht wurde: den Herd der neuen Ansiedelung unter Obhut von Jupiter und Mars konnten die feindlichen Rutuler nicht vernichten. Den Streit und das Bündniss der eingewanderten Troer mit dem einheimischen König Latinus, dessen Tochter Lavinia Aeneas heirathete, stellen die Berichte verschieden dar. Feindlich stellten sich den verbündeten Troern und Eingeborenen Turnus und der Tyrann von Cäre, Mezentius, gegenüber, welche Gestalten ohne

Zweifel die Erinnerung an die alten Kämpfe mit den Etruskern bewahrten. Je mehr die Sage sich entwickelte, desto mehr wurde der Uebergang von Lavinium auf Alba und von Alba auf Rom mit scheinbar historischer Treue hervorgehoben. Wir müssen hier vornehmlich auf die Bedeutung der ganzen Sage für die sacra hinweisen. Lavinium war die Laren- und Penatenstadt Latiums, wo im Tempel der Vesta die römischen Magistrate alljährlich opferten. In diesen Cult trat nun Aeneas ein. Er soll die Penaten, identisch mit den grossen Göttern, den Kabiren Samothrakes, aus seiner Heimath herübergebracht haben. Bekanntlich ist diese Ueberbringung ein Hauptmoment in der Darstellung Virgil's. Aber noch auf andere Weise hatte seine Gestalt religiöse Bedeutung, da man ihn selbst als pater indiges vergötterte und verehrte. Dieser Process, wobei der ausländische Heros den Charakter eines einheimischen Gottes erlangte, wird sehr verschieden beurtheilt. Fustel de Coulanges sieht in dieser göttlichen Verehrung des Stifters und Stammherrn, des Lar, ein einheimisches und ursprüngliches Element; Hild lässt es nur als Product späterer Anschauung gelten und behauptet, dass diese Heroisirung in Italien von griechischer Herkunft war.

Ihre grosse Bedeutung verdankte aber die Aeneassage vornehmlich verschiedenen politischen Verhältnissen. Der Krieg mit Pyrrhus wurde zu einem Rachezug der Griechen gegen die Nachkommen der Trojaner. Durch die punischen Kriege kam die wichtige Episode der Liebschaften des Aeneas mit Dido und Anna hinzu. Als die Römer als Grossmacht mit den hellenistischen Staaten in Berührung kamen, liebten sie es, ihre trojanische Herkunft mit einer gewissen Affectation geltend zu machen und sogar in diplomatischen Verhandlungen für ihre trojanischen Vettern in Klein-Asien Privilegien zu bedingen. Gegen Ende der Republik war die Masse des Volks und der homines novi gegen eine Herkunft gleichgültig, die nur einigen patricischen Geschlechtern, die Varro in seiner Schrift über die trojanischen Familien behandelte, zu gute kam. Unter diesen ist die gens Julia zur grössten Bedeutung gelangt, und durch das Imperium des Caesar und des August hat die Aeneassage ihre letzte Gestalt empfangen; diesem Umstande verdanken wir den Besitz der Aeneis, eines Epos, welches, trotz aller seiner Schönheiten, doch die Spuren des Zwanges verräth, den sein Dichter sich anthun musste, um so viele einheimische und ausländische Elemente zu einem künstlichen Ganzen zu vereinigen.

§ 117. Die Perioden der römischen Religionsgeschichte.

Die römische Religion war ein Staatscultus, welcher alle Verhältnisse des irdischen Lebens begleitete, nirgends aber eigene Formen des Lebens, der Anschauung oder der Kunst erzeugt hat. Aus dem Dunkel einer halbhistorischen Zeit trat dieser Cultus, im wesentlichen schon fertig, zum Vorschein, und mehr als ein Jahrtausend lang richteten dieselben priesterlichen Collegien dieselben sacra aus, bis, gegen Ende des 4. christlichen Jahrhunderts, das Edict des Theodosius diesen heidnischen Instituten ein Ende machte. Von einer Entwickelung der römischen Religion kann also im eigentlichen Sinn keine Rede sein: sie selbst änderte sich nicht; nur von aussen her wurden ihr fremde Elemente zugefügt. Ausländische Culte kamen zu den einheimischen hinzu, sie wurden entweder dem nationalen Leben einverleibt, oder als fremde geduldet und gepflegt. Was die eigene Religion weder berücksichtigte, noch gab, nahm der Römer von den eroberten Nationen herüber: Normen für das Denken und Leben borgte er von den Griechen; die religiösen Erregungen und den Glauben fand er bei den orientalischen Göttern. Nur kümmerlich fand sich dies Alles mit der Staatsreligion, die dennoch unangefochten fortbestand, ab. Die Entwickelung der römischen Religion bemisst sich also lediglich nach dem Umfang und der Bedeutung dieser fremden Einflüsse. Nach diesem Gesichtspunkt unterscheiden wir vier Perioden; die erste läuft bis zu den Tarquiniern, die zweite bis zu den punischen Kriegen, die dritte bis zum Ende der Republik, während die vierte die Kaiserzeit umfasst. Da diese letzte eine besondere, ausführliche Behandlung fordert, werden wir in diesem Paragraphen die Hauptmomente zusammenfassen, welche für die drei ersten in Betracht kommen.

Die Stiftung des Staatscultus fällt mit der des Staates selbst zusammen; den Römern galt Numa als der Stifter, obgleich man manche Bräuche schon auf Romulus zurückführte. Die mythologische und ethnographische Forschung unserer Zeit beschäftigt sich aber vorzugsweise mit den Elementen, aus welchen die historischen Institute zusammengesetzt sind. So versucht Roscher[1]) mehrere römische Gottheiten auf dem Wege der vergleichenden Mythologie zu erklären, und Mannhardt etliche Cultusbräuche durch ähnliche, namentlich bei Griechen und nordeuropäischen Völkern (Germanen), zu erläutern[2]). Während man früher gern von den pelasgischen

---

[1]) W. H. Roscher, Apollon und Mars (1873); Hera und Juno (1875), womit man die betreffenden Artikel seines Lexikon vergleiche.

[2]) W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldculte (1877); Mythologische Forschungen (aus dem Nachlasse, 1884).

Ursprüngen auch der römischen Religion redete, kommt bei neueren Forschern jener Name kaum mehr vor, und hat sich der Gesichtskreis erweitert, indem die indogermanische Vorzeit und die allgemeinen ethnographischen Parallelen in Betracht gezogen werden. Allerdings sind die auf diesem Wege gewonnenen Ansichten von sehr ungleichem Werth; während nämlich die Deutung der Götternamen und der spärlichen Mythen mit den Mitteln der vergleichenden Mythologie nur sehr unsichere Resultate liefert, ist durch die Forschung MANNHARDT's die treffende Uebereinstimmung aufgedeckt worden zwischen den Volkssitten der Germanen und manchen Bräuchen, welche dem organisirten Cultus der Römer wie der Griechen einverleibt waren. So wissen wir nun, dass die Riten des Lupercalienfestes, welche der Papst Gelasius i. J. 496 mit Mühe abschaffte, nicht bloss in der italischen Vorzeit wurzelten, wie denn die Sage ihren Schauplatz mit Romulus in Verbindung brachte, sondern dass sie mit allerlei Frühlingsbräuchen der Germanen zusammenhängen, und dass also der alte Sebastian Franck, ohne es zu wissen, einen sehr wesentlichen ethnographischen Zusammenhang aufdeckte, als er den Fastnachtumlauf „nit seer ungleich den heydnischen Lupercalischen festen" schalt. Aehnlich verhält es sich mit den Palilien, mit dem Octoberross, mit der Argeerprocession und mit noch manchen anderen Bräuchen. Die Elemente des römischen Cultus waren sehr alterthümlich; man kann dies auch daraus entnehmen, dass ihre Beziehung zu den persönlichen Gottheiten, zu den Hauptgöttern, so wenig ursprünglich und wesentlich war. Es waren eben „Wald- und Feldculte", die auf die Jahreszeiten, die Ernte, die Viehzucht sich bezogen.

Noch in historischer Zeit gab es heilige Bäume (Eichen, Feigenbäume) und Haine (wie der der Arvalen, der Diana beim Nemisee). Die Heiligkeit des Wassers ist bezeugt in der Sage, welche die Inspiration des Numa auf die Quellnymphe Egeria zurückführt, die des Feuers dauerte im Vestadienst fort. Heilige Thiere, wie Wolf und Specht, wurden zuerst selbst verehrt und später mit einem Gotte (die zwei genannten mit Mars) combinirt. Inwiefern hinter heiligen Gegenständen, wie der Stein der Fetialen[1]), der lapis manalis, den man bei der Dürre umherführte, Quirinus' Speer, die Schilde der Salier, das Palladium Roms u. s. w., alte Fetische sich bergen, lassen wir dahingestellt. Im einzelnen bleiben viele Fragen unbeantwortet; wir wissen aber genug, um schliessen zu dürfen, dass

[1]) Man sehe I, 62.

in der alten italischen Religion dieselben Züge wiederkehrten, denen wir überall begegnen. Alte Fetische, Baum- und Thierdienst, Naturcult und Geisterverehrung, Seelen- und Ahnencultus: dies Alles lässt sich in der römischen Religion desto deutlicher erkennen, als es hier nicht früh durch Mythologie oder Lehre überwuchert und verdeckt wurde.

Zweck des Cultus war, die Götter oder Geister günstig zu stimmen, oder auch im allgemeinen Uebles abzuwenden. Die Divination, namentlich aus dem Vogelflug, trat bei den alten Italikern sehr in den Vordergrund. Unter den Opfern finden wir hier das alt-indogermanische Pferdeopfer; übrigens waren Schwein, Schaf, Rind die gewöhnlichsten Opferthiere. Von alten Menschenopfern erkennt man die Spuren in mehreren Sinnbildern und Bräuchen der späteren Zeit: jährlich stürzte man dreissig Strohpuppen in die Tiber; die oscilla an den Bäumen vertraten lebende Menschen; bei dem ver sacrum weihte man die Jugend eines Frühlings dem Mars, indem sie aus dem Lande zog, um sich eine neue Heimath zu gründen. Diesen Schlüssen widerspricht allerdings Mommsen, der die Menschenopfer bei den Römern auf die Tödtung von Verbrechern und die freiwillige Hingabe Unschuldiger beschränkt.

Aus solchen Elementen war der römische Staatscultus zusammengesetzt. Dass man diese Einrichtungen grösstentheils dem Numa zuschreibt, gehört völlig dem Gebiet des aetiologischen Mythus an. Wir dürfen daraus sogar nicht folgern, dass die Sabiner die wesentlichen Elemente beigesteuert haben. Was im einzelnen den latinischen Bewohnern der palatinischen Altstadt, was den Sabinern des Quirinal gehörte, ist nicht mehr zu bestimmen. Varro gibt ein Verzeichniss der Götter, welchen Titus Tatius in Rom 12 Altäre errichtet haben soll, und fügt diesen noch einige andere sabinische Gottheiten hinzu. Allein diese Liste enthält offenbar auch latinische und, von der anderen Seite, nicht sämmtliche sabinische Götternamen. Wichtig ist, dass die meisten Götter und Bräuche den latinischen Stämmen mit den sabinischen gemeinsam waren. Beide Gemeinden standen unter dem Schutz ihres Mars und kannten Salier in seinem Dienst; beide liessen die Opfer durch Priester (flamines, Zünder) darbringen. Neben diesem gemeinsamen Besitz finden wir Einiges, das nur dem einen Stamm angehörte: so Janus und Faunus den Latinern, Quirinus und Sancus den Sabinern. Wenn nun die Sagen der Königszeit anzudeuten scheinen, dass die politische und kriegerische Organisation den Latinern, (Romulus, Tullus), die sacrale den Sabinern (Numa, Ancus) zufällt, so müssen wir dagegen be-

merken, dass beide Seiten zu sehr zusammen gehörten, um sie trennen zu können. Numa ist bloss der Eponymus der römischen Religionsstiftung. Zu betonen ist dabei aber, dass wir hier wirklich von einer Stiftung reden müssen, indem isolirte Culte zu einem Ganzen und zum Kitt eines bürgerlichen Gemeinwesens, eines Staates gemacht wurden. Im Pontificat und Augurat erhielt diese Staatsreligion ihren Mittelpunkt und ihre Organe, während, neben diesen beiden Hauptcollegien, die weniger einflussreichen aber nicht weniger ehrwürdigen Brüderschaften der Salii, der Arvales, der Luperci die Culte des Mars, der Dea Dia, des Faunus Lupercus mit alten Riten besorgten. Die Hauptgötter dieser alten Periode, Janus, Jupiter (Diovis), Mars, Quirinus, Vesta, kennen wir bereits. Die Bedeutung dieser Religionsstiftung des Numa bestand also darin, dass das Positive, vom Staate Verordnete statt des früheren Volksthümlichen in den Vordergrund trat, und die Religion in der genauen Observanz der vielen Ceremonien und Riten aufging.

Im Gegensatz zur italischen Religion trug die der Etrusker das Gepräge düsterer Anschauungen, welche in grausamen Culten, finsteren Vorstellungen von der Unterwelt, symbolischem Zahlenspiel und ängstlicher Zeichendeuterei sich bekundeten. Das Maass des etruskischen Einflusses auf die römische Religion lässt sich schwer bestimmen, man muss es aber nicht überschätzen. Von den Göttern Roms ist nicht ein einziger unzweifelhaft etruskischen Ursprungs; auch der schädliche Veiovis, das Gegenbild des guten Diovis, ein böser Gott, dessen Cult aber schon früh in den Hintergrund trat, ist gewiss alt-italischer Herkunft. Die etruskische Mantik war zwar in Rom gesucht, aber ihre Vertreter, die haruspices, betrachtete man immer als Fremde. Der etruskische Einfluss beschränkte sich wesentlich auf die Ausbildung einzelner Begriffe und Gebräuche, wie die des saeculum, der Blitzmantik, der Eingeweideschau, ohne dass man auch solche ursprünglich den Italikern ganz absprechen dürfte. So ist die Bedeutung der Tarquinierherrschaft nicht in einer Assimilirung etruskischer Elemente zu suchen. Schon die Sage von der etruskischen Herkunft dieser Fürsten ruht auf sehr unsicherem Boden, die Bedeutung ihrer sacralen Maassregeln lag aber vielmehr in der Aufnahme griechischer, als in der etruskischer Gedanken. Allein es soll ein etruskischer Baumeister gewesen sein, der den Römern ihren ersten Tempel stiftete.

Mit der Errichtung des capitolinischen Tempels hat Tarquin der ältere eine folgenschwere That vollzogen. Varro legt Gewicht auf die Nachricht, die Römer wären 170 Jahre ohne Tempel und

ohne Bilder gewesen; da habe der Verfall angehoben, als mit dem Bilderdienst die Gottesfurcht dem Irrthum die Stelle räumte [1]. Das erste grosse Heiligthum auf römischem Boden war der Tempel auf dem Capitol, für die Göttertrias: Jupiter, Juno, Minerva. Der Ansicht gegenüber, welche auch in dieser Gruppirung etruskischen Einfluss annimmt, hebt man meist hervor, dass schon früher auf dem Quirinal ein sacellum für diese drei Götter, das sogenannte Capitolium vetus bestand. Auch wenn wir aber die sehr conjecturale Geschichte der Beziehungen zwischen Latinern, Sabinern und Etruskern bei Seite lassen, bleibt die Bedeutung der Stiftung Tarquin's sehr gross. Der Bau des Tempels auf dem Capitol gab den Römern ihr Heiligthum, das auch andere Culte aufnahm, und an das sich schon früh die Weissagung der Weltherrschaft knüpfte. Der Jupiter Optimus Maximus des Capitols wurde zum Hauptgott des römischen Staats. Sein Cultus vereinigte dessen verschiedene Stände; so war auch Jupiter latiaris der Bundesgott der Latiner, und Diana, deren Bild Servius Tullius in einem Tempel auf dem Aventin aufstellte, beschützte ebenfalls das Bündniss mit den Latinern. Durch den Tempelbau Tarquin's wurde der Cultus reicher und complicirter; wesentlich wirkte hierzu auch die Einführung der ludi romani mit, bei welchen die capitolinische Trias mit Opfern und Schmäusen, Processionen und Circusspielen gefeiert wurde. Dass die politischen und sacralen Neuerungen Tarquin's gegen manche alte Einrichtungen verstiessen, daran scheint sich die Sage noch zu erinnern, indem sie den sabinischen Augur Attus Navius mit energischem Widerspruch dem Könige entgegentreten lässt.

Nicht weniger wichtig als die Errichtung des capitolinischen Cultes war die Einführung der apollinischen Religion durch die sibyllinischen Bücher. Das Märchen von der Erscheinung der Sibylle aus Cumae beim jüngeren Tarquin und des Kaufs ihrer drei übrig gebliebenen Bücher, nachdem der König erst die ganze Sammlung von neun abgewiesen hatte, können wir als bekannt voraussetzen. Wichtig ist, dass durch die Aufnahme dieser sibyllinischen Schriften griechische Gottheiten und Riten in die römische Staatsreligion hineinkamen. Die Bücher wurden im capitolinischen Tempel aufbewahrt und ein besonderes Collegium eingesetzt (erst II, später X und endlich XVviri sacris faciundis), um sie zu Rathe zu ziehen und in Folge dessen die angezeigten Riten auszurichten. Die Schriften waren griechisch verfasst, und als im letzten Jahrhundert der Re-

[1] Augustin, d. C. D. IV, 31.

publik ein Brand sie vernichtete, liess der Senat in den griechisch-kleinasiatischen Heimathstätten der Sibylle Sprüche sammeln, um den Verlust so viel wie möglich zu ersetzen. In diesen Büchern fand man nicht so sehr Enthüllungen über die Zukunft, als die Bezeichnung derjenigen Mittel, die in aussergewöhnlicher Bedrängniss den göttlichen Zorn abwenden konnten. Diese Mittel bestanden in der Verehrung fremder, zuerst ausschliesslich griechischer, später auch orientalischer Götter, einer Verehrung, die aber nicht Privatsache war, sondern welche der Staat darbrachte. Vor allen war es Apollo, der auf diese Weise in Rom eingeführt wurde, als Gott der Weissagung, dem die Sibylle zugehörte, und als Gott der Heilung und Sühnung. Der erste Tempel wurde ihm i. J. 431 in Folge einer Seuche dedicirt, ihm zu Ehren später (im zweiten punischen Kriege) die ludi apollinares eingesetzt, und schon früher (sogar bereits durch Tarquin) auch sein Orakel in Delphi befragt. Mit und neben ihm hielten die Göttinnen seines Kreises, Artemis und Latona, ihren Einzug in die römische Religion. Schon vor Apollo hatten die Kastoren einen Tempel zu Rom erhalten, bei Veranlassung der Hilfe, welche sie den Römern in der Schlacht am regillischen See geleistet haben sollen (485). So verehrte man mehrere andere, zuletzt sämmtliche grossen Götter Griechenlands zu Rom; einer der letzten war Aesculap, der feierlich aus Epidaurus geholt wurde, um eine schwere Pest zu heilen (291). Diese Götter fanden nun zum Theil unter den italischen Gottheiten keine einigermaassen entsprechenden Gestalten, wie Apollo, Aesculap, zum Theil aber erkannte man sie in einheimischen Gottheiten, bisweilen aus Gründen, die für uns unverständlich sind, wie Artemis in Diana, Demeter in Ceres, Aphrodite in Venus.

Aber nicht bloss durch die Einführung griechischer Götter, sondern ebenso wesentlich durch die Einführung griechischer Riten wirkten die sibyllinischen Bücher kräftig auf die römische Religion ein. Schon bei der gewöhnlichen gottesdienstlichen Handlung, Opfer und Gebet, war der Unterschied bezeichnend: während „der Grieche die Augen zum Himmel aufschlägt, so verhüllt der Römer sein Haupt: denn jenes Gebet ist Anschauung und dieses Gedanke" (Mommsen). Die wichtigsten griechischen Riten waren aber die Lectisternien und die Supplicationen. Bei den Lectisternien setzte man den Göttern auf dem Markte oder in bestimmten Tempeln je für zwei einen lectus (pulvinar), wo sie anlagen (accubant), und man ihnen die Tafel zur Opfermahlzeit bereitete. Solch ein lectisternium fand, bei Gelegenheit einer Epidemie und auf Geheiss der sibyllinischen Bücher, zuerst im Jahre 399 statt, wobei man auf dem

Markte drei lecti aufstellte: für Apollo und Latona, Herakles und Artemis, Hermes und Poseidon. Bei den Supplicationen zog die Menge vom Apollotempel aus und ging mit Musik, und mit Lorbeerkränzen geschmückt, um etliche Schreine betend herum; das Charakteristische aber war die Betheiligung der ganzen Bevölkerung. So machte die fremde Religion als fremder Ritus, nicht als fremde Lehre oder Anschauung, ihren Einzug in Rom, durch die sibyllinischen Bücher. Ihre Götter und ihre Riten wurden aber dem römischen Staatscultus eingefügt, das Collegium, das ihre sacra versah, war von Anfang an eine Staatsbehörde, gleichen Ranges mit den einheimischen pontifices und augures. Wohl blieb der ritus graecus vom ritus romanus unterschieden; wie aber die griechischen Götter mit einheimischen zusammenschmolzen, so diente man auch den letzteren graeco ritu, und kamen Lectisternien und Supplicationen auch für die capitolinischen Götter vor.

Eine weitere wichtige Thatsache dieser zweiten Periode war die thätige Theilnahme, welche die Plebeier am Staatscultus erhielten. Ursprünglich waren die Patricier im ausschliesslichen Besitz politischer Rechte und auch des ius sacrorum, für die Plebs war nur eine Privatverehrung der römischen Götter zulässig, und die Versuche der drei letzten Könige, die Plebs zu grösserer Gleichberechtigung zu erheben, gelangen nur sehr theilweise. Der Kampf um politische Rechte, woraus die Plebeier siegreich hervorgingen, sicherte ihnen auch das ius sacrorum; durch die lex licinia (367) und ogulnia (300) erlangten sie den Zutritt zu den drei grossen Collegien (Xviri, pontifices, augures). Auf die Dauer aber wirkte dieses zur Auflösung der römischen Religion mit; eine Wirkung, die sich freilich erst in der folgenden Periode zeigte. Die altehrwürdigen, aber weniger einflussreichen Priesterthümer (rex sacrorum, flamines, Salii, Luperci) blieben in den Händen der Patricier, wurden aber, wegen der Beschränkungen, welche sie ihren Trägern auferlegten, immer weniger gesucht und blieben oft längere Zeit unbesetzt. Den Eintritt in die Hauptcollegien suchten Politiker des weltlichen Einflusses wegen, welcher damit verbunden war, und als zuletzt die lex domitia (104) eine Volkswahl statt der bisherigen Cooptation anordnete, wurde der Kreis dieser Priesterthümer immer weniger geschlossen, und die religiöse Tradition, welche sie zu repräsentiren hatten, immer schwächer.

Mit der Periode der punischen Kriege hob der Verfall der römischen Religion an[1]). Krahner meint, der zweite punische

[1]) L. Krahner, Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion bis auf die Zeit des August (1837).

Krieg bezeichne den Höhepunkt der römischen Religion, indem damals die positive Religion, die bisher rein objectiv war, beseelt gewesen sei durch die subjective Ueberzeugung, durch den Glauben an die Allmacht der Götter, die in grösster Noth den Staat gerettet hatten. Dieser Höhepunkt sei aber zugleich der Wendepunkt, denn die Einführung der subjectiven Elemente in die Religion habe die Reflexion wach gerufen, welche auflösend wirken musste. Diese Betrachtung ist aber nur zum Theil richtig. Die Hebung des Nationalgefühls hat in diesem Zeitalter keine Zurückkehr zu den altheimischen Göttern mit sich gebracht, und Livius erklärt ausdrücklich, dass man die väterlichen Riten den ausländischen hintansetzte [1]).

Schon damals begann die Vernachlässigung der Auspicien; Flaminius zog in den Krieg, ohne die Zeichen in Rom zu holen, die seine Wahl legitimiren mussten, und selbst Fabius Cunctator erklärte, dass, was der Republik zum Vortheil gereiche, unter guten, was zum Schaden, unter schlechten Auspicien unternommen sei. So entwickelte sich eine förmliche Casuistik und selbst eine offene Missachtung der Zeichen; ein Feldherr schloss seinen Tragsessel, um mögliche ungünstige Auspicien nicht zu sehen, ein anderer warf die Hühner, die nicht fressen wollten, ins Meer. Wohl gab die Bedrängniss dieser Zeit Veranlassung zur Stiftung mehrerer neuen Tempel und Culte. Nach der Schlacht beim trasimenischen See gelobte man ein Heiligthum der Venus von Eryx. Die Stelle, wo Hannibal vor Rom umgekehrt war, sah den Tempel des Deus Rediculus oder Tutanus. Der wichtigste Cult dieser Zeit war der der grossen idäischen Mutter, welche auf Geheiss der sibyllinischen Bücher und durch Vermittelung des Königs Attalus, Roms Bundesgenossen, aus Pessinus nach Rom gebracht wurde (204). Es war ein Stein, der mit grossem Pomp und unter Begleitung von Wundern in Rom seinen Einzug that. Dieser Cultus der grossen asiatischen Mutter, an den sich bald die Stiftung der Megalesien knüpfte, zeichnete sich später durch seinen fremden orgiastischen Charakter aus; seine Priester waren verschnittene Gallen, keine Römer. Von der anderen Seite aber fand dieser Dienst, trotz, oder vielmehr wegen dieser fremden Züge einen grossen Anklang und blieb in der römischen Welt bis tief in die Kaiserzeit verbreitet [2]). Mit der Einführung der pessinuntischen Göttin war aber nicht ein für allemal die Thüre für alle orientalischen Culte geöffnet. Die Gottheit aus Comana in Kappadocien scheint in der Zeit der mithridatischen

[1]) XXV, 1.
[2]) H. R. Göhler, De matris magnae apud Romanos cultu (1886).

Kriege nur unter der Bedingung in Rom eingeführt worden zu sein, dass sie wenigstens dem Namen nach sich mit der altitalischen Bellona identificirte. Wohl füllten ihre Priester, als fanatici de aede Bellonae Pulvinensis bekannt, Stadt und Tempel mit ekstatischem Lärm und blutigen Riten. Aber andere Culte konnten nicht so leicht Zutritt erlangen, so wurde z. B. der Isisdienst als turpis superstitio und als Veranlassung zu politischen Umtrieben wiederholt vom Senat untersagt. Erst in der Kaiserzeit werden wir den unbeschränkten Einfluss der orientalischen Culte in Rom zu verzeichnen haben.

Noch andere als orientalische Geheimdienste trachteten zu Rom festen Fuss zu bekommen. So kamen im Jahre 186 Bacchusfeste zur Anzeige, bei welchen die ärgsten Verbrechen verübt worden waren. Wegen Vergiftungen, Unzucht, Fälschungen wurden über 10 000 Menschen bestraft, aber erst nach wiederholtem Einschreiten der Behörden wurden diese Bacchanalien unterdrückt. Von anderer Art, aber ebenfalls ein Zeichen des Verfalls, war der Fund des angeblichen Sargs und der Schriften Numa's (181), welche die Anordnungen dieses Königs enthalten sollten, wesentlich aber für die positive Religion subversiv gewesen sein müssen, da der Senat sie einfach verbrennen liess, ohne dass ihr Inhalt je bekannt wurde.

Aber nicht bloss ekstatische und orgiastische Culte und geheime Umtriebe tasteten die alte Sitte an; vor Allem that dies der in dieser Periode immer mehr um sich greifende Luxus. War noch im Jahre 269 die Einführung des Silbergeldes ein so neues Ereigniss, dass der alte Kupfergott Aesculanus einen Argentinus als Sohn bekommen hatte, so häufte die Periode nach den punischen Kriegen zu Rom die Schätze, Luxusartikel und Genussmitel des Orients an und rief die zahlreichen Klassen der Speculanten und der Lebemänner hervor. Auch der Cultus empfand den Einfluss dieser Verhältnisse und wurde immer kostspieliger. Nicht bloss sammelten die Priester der orientalischen Culte Beiträge (stipem cogere), sondern auch die Gebühren für die einheimischen sacra wurden immer drückender, und die Sitte ansehnlicher Schenkungen und Gelöbnisse allgemeiner. Die Göttermahlzeiten erheischten so viel mehr Sorge, als früher, dass man ein besonderes Collegium, die tres (später 7) viri epulones, einsetzte, um sie zu besorgen (196), und der Aufwand bei den Schmausereien der Priester wurde sprichwörtlich. Die früher so einfachen Spiele nahmen an Dauer und Zahl zu: zu den ludis romanis kamen die ludi apollinares, megalenses, plebeii, die floralia und cerialia. Die öffentlichen wie die privaten Spiele (u. a. die

Leichenfeste), gewährten immer mehr sinnlichen Reiz; sie beschränkten sich schon in dieser Zeit nicht mehr auf die alteinheimischen Wettfahrten und auf die griechischen, musischen und gymnastischen Uebungen, sondern schon im Jahre 264 hatten Gladiatoren auf dem forum gekämpft, und im Jahre 186 hatte man Löwen und Panther aus Afrika in Rom zu Thierhetzen verwendet.

Ihre Hauptsignatur gab diesem Zeitalter aber die griechische Bildung, die stark um sich griff[1]). Früher waren manche griechische Culte herübergenommen worden; in dieser Periode gewann die griechische Philosophie einen bedeutenden Einfluss. Verhängnissvoll war dabei, dass die Römer nicht mit der griechischen Philosophie in deren Kraft und Blüthe, sondern in deren Verfall bekannt wurden. Der erste, der die griechische Bildung in der Litteratur vertrat, war Ennius. Wohl behandelte er in seinen Annalen die traditionelle Geschichte Roms, aber in der Form des griechischen Epos und in der Meinung, ein Seitenstück zu Homer zu liefern. Auflösend auf die Religion wirkte er dadurch, dass er „die Römer auf den verhängnissvollen Doppelweg des Pragmatismus und der Philosophie leitete“ (Krahner): das Erstere, indem er den Euemerus übersetzte und so die historische Interpretation der Mythen in Rom einbürgerte, das Letztere, indem er des Epicharm philosophische Gedanken der Religion unterschob. Ennius war ein ziemlich oberflächlicher Aufklärer, der bei dem Satz stehen blieb, allerdings existirten die Götter, sie kümmerten sich aber nicht um das Menschengeschlecht. Seine Bedeutung liegt nicht im Inhalt seiner Gedanken, sondern in der Thatsache, dass er nach philosophischer Erklärung und Begründung der religiösen Anschauungen strebte. Allein Ennius war nur ein Vorläufer. Kurz nach seinem Tode kam eine Gesandtschaft nach Rom, die in der Geschichte der römischen Philosophie Epoche macht (155). Die Athener, in einem Streit mit Oropos durch schiedsrichterlichen Spruch zu schwerer Geldstrafe verurtheilt, schickten drei Häupter philosophischer Schulen, den Stoiker Diogenes, den Peripatetiker Kritolaus und den Akademiker Karneades nach Rom, um von der Verpflichtung los zu werden. Die missliche Sache musste durch gewandte Redekunst vertheidigt werden, und namentlich Karneades machte durch seinen glänzenden Vortrag und seine das sittliche Urtheil verwirrende Dialektik grossen Eindruck auf die römische Jugend. Gerade der Vertreter der skeptischen Richtung der neuen Akademie war besonders dazu ange-

[1]) Hierüber der wichtige Vortrag von E. Zeller, Religion und Philosophie bei den Römern (1865, auch in Vortr. u. Abh. II. Samml.).

than, die Grenzlinie zwischen Recht und Unrecht auszuwischen, und er scheute sich nicht, die Römer daran zu erinnern, dass sie selbst, wären sie nicht durch Unrecht gross geworden, noch die Hütten am Palatin bewohnen würden. Noch grösser aber als Karneades' Einfluss war der des Stoikers Panaetius, der ebenfalls noch im 2. Jahrhundert v. Chr. sich in Rom ansiedelte und dort zum Lehrer Vieler und zum eigentlichen Begründer der römischen Philosophie wurde.

Es versteht sich freilich von selbst, dass die fremden Culte, Sitten und Gedanken nicht um sich rissen, ohne dass sich auch eine Reaction nachdrücklich geltend machte. Noch im Jahre 161 verbannte der Senat griechische Rhetoren und Philosophen aus der Stadt. Es war namentlich der ältere Cato, der mehr als ein halbes Jahrhundert lang (er lebte 234—149) die altrömische Tugend gegen fremde Culte, entnervenden Luxus und griechische Bildung vertrat. Gegen die letztere war er so schroff, dass, obgleich er selbst zum Vater der lateinischen Prosa geworden ist, er die Schreiberei verurtheilte und von ihr den Untergang des ächten Römerthums befürchtete. Von fremden Culten wollte er nichts wissen: er gebot seinem Oekonom, nur dem Hausherd und dem Fluraltar zu opfern und keine fremden Weissager um Rath anzugehen. Aber den einheimischen Aberglauben pflegte er aus Ueberzeugung oder aus Politik; sein Buch De re rustica enthält Formeln für sympathetische Curen und Recepte von Zaubermitteln.

Schon unter Cato's besten Zeitgenossen und in der gleich darauf folgenden Generation fanden die Neuerungen, die er bekämpfte, eifrige Vertreter. Der ältere Scipio und Aemilius Paulus, später der Kreis des jüngeren Scipio, zu welchem auch der Grieche Polybius gehörte, die Gracchen, Laelius waren Freunde griechischer Bildung. Merkwürdig war die Stellung, welche Polybius der römischen Religion gegenüber einnahm. Während er ein grosser Verehrer der römischen Politik war, galt ihm die römische Religion nur als ein Mittel, um die unvernünftige Menge in Schranken zu halten. Wo eine solche Gesinnung unter den Verständigen herrschte, da war die Religion ernsthaft gefährdet. Dieser Gefahr konnte man vorbeugen, indem man in der Philosophie eine Stütze für die Religion suchte, und eine solche schien allerdings die Stoa gewähren zu können. Allein für eine positive Religion, wie die römische, ist die Philosophie eine gefährliche Bundesgenossin; daher versuchten Andere die Reflexion aus dem Gebiete der Staatsreligion zu entfernen. Dies ist die Bedeutung der Scheidung, welche Scaevola

zwischen dem Staatscultus (religio civilis), der Philosophie (religio naturalis) und der Mythologie (religio poetica) machte. Q. Mucius Scaevola war ein sehr geehrter und einflussreicher Jurist und pontifex maximus, der in den marianischen Unruhen durch Mörderhäude im Vestatempel fiel. Er war gewiss, wie freilich das ganze römische Recht dieser Zeit, in seinen Voraussetzungen von der Stoa abhängig; dass aber die Dreitheilung, die wir soeben berührten, allgemein bei den Stoikern gültig war, hat man ohne zureichenden Grund behauptet. Merkwürdig bleibt immerhin, dass ein Mann von der Stellung und dem Ernst Scaevola's die Religion als Staatsinstitut und Cultus nur dadurch vertheidigte, dass er sie als Gegenstand des Glaubens ganz preisgab. Dies Letztere nun that Varro nicht. M. Terentius Varro (115—25) war der grösste Gelehrte und Theologe, den die Römer aufzuweisen haben; als solchen haben wir ihn bei der Behandlung der Quellen schon aufgeführt. Obgleich er die Unterscheidung der religio triplex von Scaevola beibehielt, hatte sie bei ihm eine andere Bedeutung. Die bürgerliche Religion handhabte er nicht bloss um ihrer Zweckmässigkeit und Unentbehrlichkeit willen, sondern durch Allegorie legte er den Göttern des Volksglaubens einen natürlichen und vernünftigen Sinn unter. So deutete er die drei capitolinischen Götter, Jupiter auf den Himmel, Juno auf die Erde, Minerva auf die Ideen, ferner die Mythen des Saturn auf den Ackerbau u. s. w. Auf diese Weise strebte er darnach, die altväterliche Religion mit der stoischen Philosophie in Einklang zu bringen. Dieser erste Versuch einer theologischen Behandlung der römischen Religion war aber zugleich der letzte. Wir werden noch manche interessante Erscheinungen der Frömmigkeit und der Unfrömmigkeit in den letzten Jahrzehnten der Republik und in der Kaiserzeit zu verzeichnen haben; von einer theologischen Speculation von irgend welcher selbständigen Bedeutung wird aber die Rede nicht mehr sein.

§ 118. Der Ausgang der Republik.

Der Verfall der bürgerlichen, sittlichen, religiösen Zustände, den schon Cato gesehen, und dessen Ursache er namentlich in der ausländischen Cultur und litterarischen Bildung erkannt hatte, führte endlich zum gänzlichen Umsturz des Gemeinwesens. Es ist natürlich hier nicht nothwendig, die allgemein bekannte politische Geschichte dieser Zeit zu skizziren, dennoch müssen wir den allgemeinen Charakter der letzten Periode der Republik beschreiben. Das letzte halbe Jahrhundert der Republik, zwischen Sulla und dem

Imperium des Augustus, trägt scharf ausgeprägte Züge. Schon gelegentlich haben wir Personen und Thatsachen aus dieser Periode erwähnt; das Bild der allgemeinen Auflösung aller Verhältnisse muss aber für sich betrachtet werden.

Zuerst ist die grosse Bedeutung Sulla's zu betonen. Sulla's Dictatur bezeichnet den Uebergangspunkt der republikanischen Staatsreform zur monarchischen. Ehe dieser Wechsel vollzogen war, kostete es freilich blutige Kämpfe ein halbes Jahrhundert lang. Nach Mithridates stand kein bedeutender auswärtiger Feind den Römern mehr gegenüber, sondern sie rieben sich im innern Streit der Parteien auf. In den Bürgerkriegen und Proscriptionen gingen nicht bloss einige der vornehmsten Geschlechter unter, sondern auch der sittliche Halt, den der Dienst des Vaterlandes und die Pflege der bürgerlichen Pflichten und Tugenden verliehen, sank immer mehr dahin. Dem gegenüber bedeutete es nicht viel, dass die Formen der Religion aufrecht blieben, ja dass der abergläubische Sulla mehrere einheimische und ausländische Culte begünstigte. Dass Sulla trotz seiner Missethaten, ja eben durch dieselben seine Ziele immer erreichte und sich als Liebling der Götter betrachten konnte — er nannte sich im Griechischen Epaphroditos, im Lateinischen Felix — wurde zur Anklage gegen die Weltregierung[1]) und erschütterte den Glauben mehr als Culteinrichtungen ihn zu befestigen vermochten.

Wo das öffentliche Wohl in den Hintergrund tritt, und man weder Begeisterung dafür, noch Pflichtgefühl mehr kennt, geht man ganz den Privatinteressen nach. Manche Gerichtsreden Cicero's zeigen, in wie hohem Maasse dies in Rom der Fall war. Auf einem solchen Boden kann es verwegenen Abenteurern, wie Clodius und Catilina, gelingen, auf den Strassenpöbel gestützt, den Staat in Gefahr zu bringen. Und selbst die besseren Männer, deren Rom in dieser Zeit eine nicht verächtliche Zahl aufweisen konnte, hatten ihren Halt verloren und standen der allgemeinen Zerrüttung machtlos gegenüber. Wer noch etwas in der Welt ausrichten will, büsst dabei seine Charakterfestigkeit ein, es bleibt nichts übrig als unterzugehen: der schwachköpfige jüngere Cato wird seines philosophischen Selbstmordes wegen zum Heiligen. Bei den Meisten aber war auch die Beschäftigung mit der Philosophie nicht ernsthaft genug, um eine würdige Lebensaufgabe zu sein; die ansehnlichen Römerjünglinge suchten in den Schulen von Athen und Rhodus weniger die Erkenntniss der Wahrheit, als eine verfeinerte Bildung und rhetorische Fertigkeit.

[1]) Deorum illud crimen erat, Sylla tam felix. Seneca, Cons. ad. Marc. 12.

In dieser Zeit thaten sich in Rom die verschiedenartigsten philosophischen Bestrebungen kund. Schon seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. war die griechische Bildung in Rom vertreten, aber die Originalität und die Kraft des Denkens waren in den philosophischen Schulen Griechenlands erstarrt; die griechischen Freunde der vornehmen Römer und Lehrer der Jugend waren zum Theil reine Eklektiker oder Skeptiker, oder, falls sie einer bestimmten Lehre sich anschlossen, wie Panaetius und Posidonius, die Väter des römischen Stoicismus, thaten sie sich doch mehr durch encyklopädisches Wissen hervor, als durch thatsächliche Förderung der philosophischen Probleme. Nicht unpassend vergleicht Benn diese Denker mit den Sophisten, nur dass sie diesen an Gedankenschärfe ebenso sehr nachstanden, wie sie sie an Gelehrsamkeit übertrafen. Wir haben hier nicht den Inhalt der verschiedenen philosophischen Systeme zu entwickeln, müssen aber zeigen, wie sie den römischen Bedürfnissen entsprachen und sich dem römischen Charakter anpassten.

Zuerst kommt die Stoa in Betracht. Diese Philosophie schloss mit dem römischen Wesen einen so engen Bund, dass sie ein nationalrömisches Gepräge erhielt, und anderseits der Römer zum Typus des Stoikers wurde. In der stoischen Philosophie fanden die Römer eine Stütze für Religion und Moral, Ersteres noch weniger dadurch, dass die Götter sich allegorisch als kosmische oder ethische Potenzen denken liessen, als vielmehr durch die Handhabe, welche die stoische Lehre der Divination gab. Da die Auspicien von alters her die Grundlage des römischen Lebens bildeten, war eine Theorie, welche dieselben dem Unglauben gegenüber vertheidigte, Vielen willkommen. Auch die Moral und das Recht wuchsen auf dem Boden stoischer Anschauungen, wie denn Cicero's De officiis nach stoischen Vorlagen gearbeitet ist. Allerdings kümmerten sich die Römer um die Welterklärung der stoischen Philosophie nicht eben viel, aber ihre Lebensführung und Tugendübung färbten sich stoisch. Nüchterne Geistesrichtung, strenge Gesinnung, würdevolles Benehmen, gleichmüthiges Dulden lagen bereits im römischen Charakter, ehe die Stoa sie einschärfte. Gravitas, constantia, aequanimitas waren ächt-römische und zugleich ächt-stoische Tugenden, und auch in der utilitaristischen (obgleich nicht hedonistischen) Moral begegneten sich beide.

Allein die stoische Lehre hatte die Alleinherrschaft in Rom nicht, und gerade in der letzten Zeit der Republik waren Viele ihrer überdrüssig geworden. Die römischen Denker, zu einem selbständigen Bau nicht fähig, konnten immerhin kritisiren, und die schwachen Seiten des Glaubens an die Vorsehung und die Unsterb-

lichkeit, wie er sich auf stoische Gedanken stützte, blieben ihnen nicht verborgen. Dem gegenüber trat nun die Predigt einer entgegengesetzten Weltanschauung, wir meinen die epikureische. Ohne selbständige Weiterbildung, aber mit voller Ueberzeugung, verkündigte Lucretius die Lehre Epikur's als ein befreiendes Evangelium, das die Fesseln der Religion, der Furcht vor den Göttern und vor dem Tod löste. Fand auch diese Predigt bei Manchen Anklang, so entsprach sie doch den Bedürfnissen weniger, als die eklektische und skeptische Richtung, welche in der Periode, über welche wir hier berichten, wohl die meisten Anhänger zählte. Die Skepsis kann mehrere Formen annehmen: der doctrinäre, einschneidende Skepticismus eines Pyrrho und der schmiegsame Zweifel der neuen Akademie fühlen sich untereinander nicht verwandt [1]). Diese letztere Form nun, die freilich auf systematische Erkenntniss und sichere Kriterien verzichtet, übrigens aber dem Leben und seinen Forderungen sich anpasst und eklektisch manche Gedanken verschiedener Herkunft gelten lässt, war in Rom vorherrschend. Ihr berühmtester Repräsentant ist Cicero. Dieser Standpunkt entsprach völlig der vielseitigen Bildung und der inneren Haltlosigkeit dieses Zeitalters und besass dabei den namhaften Vortheil, die äussere Religion, als Grundlage des Staats, ungefährdet zu lassen. Dass der skeptische Philosoph und der Vertheidiger der bestehenden Religion sich in einer Person begegnen, kommt häufig vor. Der leidenschaftliche Angriff des Epikureers vernichtete die nothwendigen Stützen des Lebens und des Staats und forderte zugleich einen unbedingten Glauben an eine atomistische Weltanschauung. Der eklektische Skepticismus des Akademikers liess das Bestehende in Ehren und beschäftigte den Geist, ohne die Spannkraft des Glaubens in Anspruch zu nehmen. Desshalb entsprach der letztere Standpunkt viel mehr dem Geist der Zeit, als der erstere.

Allerdings traten auch positivere Bestrebungen zu Tage. Die cynische Philosophie, welche in dieser Zeit bei Vielen in Rom Eingang fand und auch Cicero nicht unwesentlich beeinflusste, kehrte sich freilich gegen manche theoretischen Lehren und dialektischen Künste auch der Stoa, hatte aber selbst so positive Seiten, dass unter dem Kaiserreich die Cyniker die vornehmsten Lehrer und Prediger geworden sind. Dass Varro auf stoischer Basis eine positive Theologie gründen wollte, haben wir bereits gesehen. Sein Zeit-

---

[1]) Eine interessante Behandlung ist dieser Seite der Geschichte der alten Philosophie zu Theil geworden von V. Brochard, Les sceptiques Grecs (1887).

genosse, dessen Gelehrsamkeit in der öffentlichen Meinung der Varro's kaum nachstand, P. Nigidius Figulus, schrieb auch über Götter und Culte und war dem Pythagoräismus ergeben. Die Erneuerung der pythagoräischen Lehre und Lebensweise ist für dieses Zeitalter bezeichnend. Geheimlehren und magische Künste, eine Combination orphischer, orientalischer und etruskischer geheimer Weisheit wurden unter der Weihe des Namens des Pythagoras zusammengeknetet. So bereitete sich schon jetzt die wunderbare Mischung von philosophischen und religiösen Elementen, von Aberglauben und Speculation vor, bei welcher das sinkende Heidenthum mehrere Jahrhunderte später unter dem Namen Neoplatonismus seine letzte Zuflucht suchen wird. Vorläufig war dieser Neopythagoräismus in Rom nicht ohne Bedeutung. Er wirkte auch durch die philosophische Schule der Sextier, welche das alte Verbot animalischer Nahrung, die Pflicht der Selbstprüfung und die Lehre der Seelenwanderung aus dem alten Pythagoräismus herübergenommen hat. Diese Schule blühte noch unter den ersten Kaisern, und Seneca verdankte ihr manche Anregung.

Bei unserer Uebersicht der allgemeinen Bestrebungen der Zeit des Ausgangs der Republik haben wir schon zwei Schriftsteller genannt, deren Bedeutung für die Religion wir etwas näher erörtern müssen: Lucretius und Cicero.

Lukrez (98—55)[1], Weltmann mehr als Gelehrter, hat in 6 Büchern, De rerum natura, die Lehre Epikur's den Römern nahegebracht. Man hat bei ihm manche Anklänge an frühere Philosophen, namentlich an Empedokles, finden wollen; Woltjer hat aber in einer sorgfältigen Abhandlung[2]) dargethan, dass Lukrez nicht direct aus diesen älteren Quellen schöpfte, sondern sie nur durch die Schriften Epikur's kannte. Dieser Weise ist seine einzige Autorität, dem er immer ehrlich, obgleich nicht überall genau, folgt. Lukrez hat die Physik und die Psychologie der Schule ausführlich, die Ethik nur gelegentlich behandelt. Man hat ihn bisweilen mit Dante verglichen, obgleich diese zwei Dichter in Geistesrichtung geradezu Gegenfüssler sind; aber beide haben eine abstracte Weltanschauung zum Gegenstand eines grossen Gedichts gemacht, und auch Lukrez hat in manchen ergreifenden Schilderungen aus der Menschenwelt, wie aus der Natur eine wahre dichterische Begabung bethätigt. Merkwürdig sind im Gegensatz zu der sanften Humanität und der gemüthlichen Stimmung, welche Epikur und seinen ersten Schülern zu-

---

[1]) Die Litteratur bei Ueberweg und bei Teuffel.

[2]) *Lucretii philosophia cum fontibus comparata* (1877).

geschrieben werden, die Heftigkeit und das Pathos, mit welchen Lukrez die Lehre vertritt. Epikur gilt diesem Schüler nicht als ein weiser Lehrer, sondern als ein Held, der mit titanischer Kraft den Aberglauben angreift, durch seinen Sieg uns wie in den Himmel versetzt und sogar als ein Gott gepriesen wird. Die Religion ist in den Augen des Lukrez die Hauptursache aller Uebel; schon im Anfang des Gedichts tritt sie in dieses gehässige Licht bei der Beschreibung des Opfers der Iphigenia. Dass er sich von den Banden des Aberglaubens befreit fühlt, entlockt dem Dichter ein wahres Triumphlied, in welchem er sich einem Manne vergleicht, der vom sicheren Ufer einem Schiffbruch zusieht (De rer. nat. II, 1 ff.). Der Wahn der Menge ist ihm aber nicht so sehr Gegenstand des Mitleids, als des Hasses. Der Ton des Lukrez, wenn er von der Macht der Religion im Leben, von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tod handelt, ist erbittert. Er geisselt die Oberflächlichkeit der Leute, die im Glück gegen die Religion spotten, im Unglück aber acrius advertunt animos ad religionem. Er klagt über die Furcht vor der Unterwelt, omnia suffundens mortis nigrore, und bedauert die Thoren, welche, indem sie an die nicht existirenden Qualen der Unterwelt glauben, sich hier in diesem Leben eine qualvolle Existenz bereiten: acherusia fit stultorum denique vita. Wenn auch das Wort primus in orbe Deos fecit timor nicht von Lukrez herrührt, ist doch dieser Gedanke gewiss der Kern seiner Anschauung; der falschen Religion gegenüber preist er die wahre Religion, ohne Cultushandlungen, darin bestehend: pacata posse omnia mente tueri.

Es ist nicht so ganz leicht, sich das Verhältniss des Lukrez zu den Strömungen seiner Zeit richtig vorzustellen. Er führt so derbe Streiche gegen die Religion, dass man den Eindruck hat, er stehe einem sehr mächtigen Feinde gegenüber. Allein wir wissen, dass sein Zeitalter vom Skepticismus stark angefressen war, und sogar Cicero spottet über die Leute, die es für nöthig halten, immer wieder die epikurea cantilena gegen den Unsterblichkeitsglauben zu wiederholen. In einer ungläubigen Zeit hat die Bekämpfung des Glaubens im Tone des Lukrez etwas Ueberspanntes. Von der anderen Seite aber hat er die abergläubische Furcht, welche unter der freigeisterischen Maske sich verbirgt, richtig erkannt und scharf gegeisselt.

Ueber die Tragweite der Polemik des Lukrez hätte man sich nie irren sollen, indem man sie auf die heidnische Religion seiner Zeit beschränkte. Es ist so deutlich als möglich, dass bei einer mechanischen Weltanschauung, wie die des Lukrez, jede positive

Religion ihre Basis verliert, wie er denn auch den Cultus als solchen verurtheilt. Lukrez greift nicht so sehr die Mythen an, die den Göttern Unwürdiges aufbürden, als den Gedanken, dass es Götter geben könne, die mit der Welt sich befassen: er wendet Alles auf, um den Vorsehungs- und den Unsterblichkeitsglauben hinfällig zu machen. So wundert es uns nicht, dass der Unglaube des 18. Jahrhunderts sich auf Lukrez berief, und dass Männer, wie Voltaire und Friedrich der Grosse, aus der Rüstkammer seines Werkes Waffen hervorsuchten.

Es ist merkwürdig genug, dass De rerum natura mit der Anrufung einer Göttin beginnt, mit der poetisch schönen Venushymne. Man kann aber dem Dichter dies weder als eine Inconsequenz, noch als eine Accomodation vorwerfen. Unter dem Namen der Venus feiert er eigentlich nur die Triebkraft, das Leben der Natur, desshalb ist gerade diese Invocation ein ganz passender Anfang. Zugleich verleiht die Anrufung der Aeneadum genitrix dem Werk ein vaterländisches Gepräge. An diesem nationalen Charakter seines Unternehmens liegt dem Dichter viel, er will den Römern in der eigenen Sprache die heilbringende Lehre Epikur's verkündigen.

Im einzelnen enthält das Gedicht des Lukrez viel Merkwürdiges. In mehreren sehr gelungenen Genrebildern zeichnet der Dichter die eitle Ehr- und Eifersucht des Geschlechts, das sich in den Bürgerkriegen aufrieb. Das dritte Buch ist weniger wichtig durch die Beweise, mit welchen die Furcht vor dem Tode bekämpft wird, als durch die Zeichnung der Menschen, denen diese Furcht das Leben verdirbt. In Buch V sind die Ursprünge und ersten Entwickelungsstufen der Civilisation auf oft treffende Weise geschildert. In der Lehre selbst fehlt dem Lukrez aber Originalität. Dass er auf sein Zeitalter einen tiefen Einfluss gehabt hat, ist aus nichts ersichtlich; sein Name kommt in der Litteratur, auch der Kaiserzeit, nur selten vor. Wir müssen ihm aber die Ehre lassen, dass in der ganzen Weltlitteratur die Irreligiosität nur selten mit so ehrlicher Begeisterung vertreten ist, als durch ihn.

Müssen wir Lukrez als eine vereinzelte Erscheinung ansehen, so war Cicero geradezu der Repräsentant seines Zeitalters. Cicero war als Denker weder tief noch originell; immerhin aber ist er der grösste römische Philosoph gewesen, der durch vielseitige Studien sich eine allgemeine Bildung erworben hatte und in seinen gefällig geschriebenen Schriften die Philosopheme der verschiedenen philosophischen Schulen so dargestellt hat, dass sie in der Form, in

welche er sie gekleidet, weite Verbreitung gefunden und bedeutenden Einfluss ausgeübt haben [1]). Er war Eklektiker, am meisten aber der neuen Akademie zugeneigt. Die griechischen Vorlagen, nach welchen Cicero arbeitete, sind uns meist nur durch ihn selbst bekannt, desshalb können wir nicht genau bestimmen, inwiefern er sie selbständig bearbeitet hat. Wohl sehen wir, dass in seinen verschiedenen Schriften, je nach den Quellen, aus welchen er schöpft, nicht unwichtige Unterschiede an den Tag treten: bald (wie in De officiis) folgt er hauptsächlich der Stoa, bald tritt die skeptische, bald die positive Seite des Platonismus hervor (diese letztere, wo er von der Unsterblichkeit handelt), bald entlehnt er auch Manches dem Aristoteles. Freilich war Cicero nicht in die Tiefen dieser verschiedenen Systeme gedrungen, nicht selten schrieb er über Fragen und Ansichten, deren eigentliche Bedeutung ihm verborgen blieb, und die er mit oberflächlicher Breite behandelte. Besonders tritt dieser Mangel hervor in den 3 Büchern De natura deorum, wo weder das epikureische System, noch der stoische Dogmatismus genügend dargestellt und richtig gewürdigt sind, und der schale Skepticismus des Neoakademikers Cotta, dem der Verfasser im wesentlichen beipflichtet, der grossen Frage, welche das Werk behandelt, durchaus nicht gerecht wird. Aehnlich verhält es sich mit dem philosophischen Gehalt in De divinatione, dieses Werk hat aber als interessante Materialiensammlung einen bleibenden Werth.

Von irgendwelchen grossen Grundanschauungen ist eigentlich bei Cicero keine Rede. Er legt der allgemeinen Meinung, dem consensus gentium, und speciell der römischen Sitte und den Anstandsbegriffen seiner Umgebung hohen Werth bei. Sein Princip der Sittlichkeit ist das honestum, welches das decorum (πρέπον) einschliesst, er definirt dieses honestum als: id, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit jure laudari [2]), macht es also wohl von dem Erfolg, nicht aber von der Ehre und Billigung der Menschen los. Von der anderen Seite aber ist seine Philosophie durchaus nicht so uneigennützig, und behandeln die Tusculanae Disputationes gerade res ad beate vivendum maxime necessarias.

Auch Cicero hat die Scheidung zwischen der bürgerlichen und

---

[1]) Eine interessante Seite dieses Einflusses beleuchtet P. EWALD, Der Einfluss der stoisch-ciceronischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius (1881).

[2]) De finib. bon. et mal. II, 14.

der philosophischen Betrachtung der Religion in seinem Leben durchgeführt. Während er in seinen philosophischen Tractaten oft skeptisch ist, spricht aus seinen Gerichtsreden der gläubige Staatsmann, der an göttliche Vorzeichen und an eine strafende Gerechtigkeit glaubt. Dass man in einem Privatgespräch die Existenz der Götter bezweifelte, schloss nicht aus, dass man sich im öffentlichen Leben energisch zu ihnen bekannte. Cicero, der an aller Divination so ziemlich zweifelte, war selbst Augur.

Sucht man bei Cicero nach festen religiösen Ueberzeugungen, so kommt ein gewisser Vorsehungs-, namentlich aber ein starker Unsterblichkeitsglauben in Betracht. Ueber den letzteren handelt er im ersten Buch der Tusculanen, im Somnium Scipionis, und auch sonst, meist mit platonischen Argumenten und in dem Tone einer warmen Ueberzeugung. Die Seele gilt ihm als göttlich, wie aus ihren Empfindungen und Kräften, kurz aus ihrem ganzen Wesen hervorgeht; ihr Verhältniss zum Körper wird mit dem zwischen Gott und der Welt verglichen, wie er denn auch für Gott keine höhere Vorstellung bilden konnte, als die der menschlichen Seele entlehnt war. Merkwürdig ist nun, dass dieser Unsterblichkeitsglauben das einzige religiöse Element ist, das in Cicero's Privatleben zu entdecken ist. Seine Correspondenz zeigt durchaus keine religiösen Motive und Gedanken; als er aber im vorgeschrittenen Alter seine bereits erwachsene Tochter Tullia verlor, suchte er Trost in dem Gedanken der Unsterblichkeit. Er schrieb für sich selbst eine consolatio und wollte sogar der gestorbenen Tochter auf seinem Landgut ein Heiligthum errichten und sie daselbst als eine Gottheit verehren. Da dem Römer die griechischen Begriffe von dämonischen und heroischen Wesen fehlten, musste er gleich zur vollen Apotheose schreiten. Bei Cicero, wie bei Lukrez, sehen wir, wie der Gedanke des Todes sich dieser Zeit mit Gewalt aufdrang; die erste Bedingung eines glücklichen Lebens ist in den Tusculanen: De contemnenda morte.

§ 119. Die Reform des August.

Litteratur. Das letzte grössere Werk über die Kaiserzeit, bis hinab zu Theodosius, ist H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 2 B. in 3 Th., 1883/7, wo auch die Quellen und die bisherigen Bearbeitungen verzeichnet sind. Für die spätere Zeit ist E. Gibbon, Decline and fall of the Roman Empire (anfangend mit dem Tod Marc Aurel's), wenn auch aus dem vorigen Jahrhundert, noch immer wichtig; freilich raubt der „solemn sneer“ (Byron), womit Gibbon über religiöse Sachen aburtheilt, seinem Buch einen Theil seines Werths. Den Ausgang des Heidenthums beleuchten die Kirchenhistoriker mehr oder weniger ausführlich. Eine angenehme Lectüre über die Zeit nach Constantin sind die verschiedenen Sammlungen von récits von Am. Thierry. Eine Geschichte dieser Zeit schreibt

V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums (I, 1887). Ueber die Zeit von August bis Marc Aurel handeln: G. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins (2 vol. 1874), und G. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms (3 B., namentlich der 3. [5. Aufl. 1881] enthält wichtige Schilderungen der religiösen Zustände).

Allgemeine Werke über die sittlichen und socialen Zustände im heidnischen und im christlichen Rom sind: C. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme (1853); W. E. H. Lecky, The history of European morals from Augustus to Charlemagne (2 vol. 1869).

Auch die Forschung über das Urchristenthum hat in der neueren Zeit die römische Litteratur und Geschichte eingehend und in verschiedenem Sinn berücksichtigt. Wir erwähnen hier: E. Renan, Histoire des origines du Christianisme, namentlich den 4. und den 7. Band (L'Antéchrist und Marc Aurèle); E. Havet, Le christianisme et ses origines, 4 vol., wovon namentlich die zwei ersten hierher gehören; A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3 vol.; Bruno Bauer, Christus und die Cäsaren (1876); B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins (2 vol. 1875/8), fortgesetzt in: Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du III[e] siècle (1881) und L'église et l'état dans la seconde moitié du III[e] siècle (1886); Th. Keim, Rom und das Christenthum (posthum, 1881).

Wir nennen hier weder die Werke, welche die Verhältnisse des Heidenthums in dieser Periode beleuchten, noch die zahlreichen Monographien. Unter den letzteren machen wir eine Ausnahme für das schöne Buch von J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères (1886).

Die früher herrschende Ansicht, dass die römische Kaiserzeit eine Periode des Verfalls gewesen sei, können wir beim Licht der neueren Forschung als beseitigt betrachten. Die Fäulniss und Verderbniss, welche christliche Schriftsteller und die Schilderungen mancher Gegner der Monarchie unter den römischen Autoren als die Signatur dieser Zeit hinstellen, sind zum Theil ein trügerischer Schein. Im Gegensatz zu der Litteratur zeigen die zahlreichen monumentalen Quellen (Inschriften auf Votivtafeln, Gräbern u. s. w.), dass in den unteren Schichten der Gesellschaft und in den Provinzen noch eine naive Religiosität, und daneben mancher Aberglaube herrschte. Im ganzen waren unter den Kaisern die sittlichen und socialen Zustände bedeutend besser, als in der letzten Zeit der Republik. Auch haben manche reformatorische und eklektische Bestrebungen die Lebenskraft der alten Religion gezeigt. Die heidnische Welt ist nicht in Skepticismus und Unglauben untergegangen, sondern sie suchte in dieser Periode alle positiven Elemente des Glaubens zusammenzufassen. Der erste Versuch dazu war der des Kaisers August.

Die Reform des August bestand einerseits in Einrichtungen, indem er alte Culte restaurirte und neue einsetzte, anderseits aber in geistigem Einfluss, indem er nicht bloss zahlreiche Tempel baute und Gesetze gab, um die sittlichen Familienverhältnisse zu heben,

sondern auch auf die Meinungen und Stimmungen mächtig einzuwirken vermochte. Wie die Politik des August die alte republikanische Verfassung nicht beseitigte, so hat er auch die sacralen Institute, die zum Theil in Verfall waren, wieder zu Ehren gebracht. Er restaurirte mehr als 80 Tempel in Rom. Selbst liess er sich in alle grossen priesterlichen Collegien aufnehmen und nach dem Tod des Lepidus zum pontifex max. wählen. Im Jahre 27 v. Chr. liess er sich durch den Senat den Titel Augustus verleihen, nicht bloss um dadurch mit seiner eigenen Vergangenheit als Octavianus abzuschliessen, sondern auch, weil dieser Titel (Augustus, σεβαστός), der sacerdotalen Sprache entlehnt, seinen Träger mit aller Würde, die die Religion verleihen konnte, bekleidete, und ihn als denjenigen hinstellte, dem „tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio" (Vegetius).

Es ist das Streben des August gewesen, in der Religion der gesellschaftlichen Ordnung und zugleich seinem eigenen Principat eine feste Stütze zu sichern. Nach diesem Maassstab beurtheilt, sind ohne Zweifel seine Einrichtungen sehr klug gewesen: er hat dem Heidenthum die Wege gewiesen, die es noch mehrere Jahrhunderte wandeln, und auf welchen es eine grosse Assimilations- und Widerstandskraft bethätigen sollte.

August widmete ganz besonders seine Devotion den Laren. Der altrömische Larencultus war nach allen Seiten hin den Zwecken August's besonders dienlich. Indem er die Laren ehrte, bewies der Kaiser deutlich, dass er seiner Reform den Charakter des Nationalen, Althergebrachten wahren wollte. Dazu kam, dass mehr als irgend einer der grossen Götter die Laren sich dem täglichen Leben in allen seinen Verhältnissen anschlossen. Wie wir früher bereits gesehen haben, waren sie die Hausgötter und die Schirmgeister auf Strassen und Wegen, auf Feld und Flur. Sie kamen unmittelbar dem Bedürfniss göttlichen Schutzes und Geleites entgegen. Sie repräsentirten die überall gegenwärtige göttliche Fürsorge, das numen. An sie zuerst richtete man in den Angelegenheiten des täglichen Lebens Bitten und that ihnen Gelöbnisse. Von grosser Bedeutung für den Larencult war die Reform, welche August in der Verwaltung der Stadt Rom selbst einführte. Er theilte die Stadt in 265 Bezirke ein, deren jeder eine Larencapelle besass. Die magistri vicorum, welche er mit der polizeilichen und sacralen Leitung dieser Bezirke beauftragte, bildeten eine Art von volksthümlicher Magistratur und Priesterschaft, ganz den Interessen des Kaisers ergeben. Sie fügten nun den 2 Laren als dritten den Genius Augusti bei,

dem also noch bei Lebzeiten des Kaisers in den Häusern und auf den Wegen geopfert und Bitten vorgetragen wurden. Dem Kaisercultus, der die eigentliche Staatsreligion dieser Periode zu werden bestimmt war, bereitete August die Wege, indem er in Rom und in Italien die Verehrung seines Genius in den verbreitetsten, populärsten, lebendigsten aller Culte, den Larendienst, einzuführen wusste. In den Provinzen ging er freilich noch einen Schritt weiter [1]). Ebenso wie in Rom machte er ihre politische Organisation zugleich zu einer sacralen: in der Hauptstadt des Kreises richtete er einen Cult für Rom und Augustus, mit Tempel und Bildern, oft mit fünfjährigen Spielen ein. Solche Hauptstädte waren im Westen Lugdunum (Lyon), Narbonna, Tarragona, im Osten Ephesus, Nicäa u. a. Der Hauptpriester bei diesen Provincialculten hiess sacerdos ad aram oder flamen provinciae, im Osten ἀρχιερεύς. Im allgemeinen fand diese Organisation in den Provinzen keinen Widerstand: Rom liess alle Culte bestehen, erkannte alle Götter an und identificirte sie zum Theil mit den eigenen Göttern, nur stellte es neben und über alle Culte den der eigenen Herrschaft und des römischen Herrschers, was ja namentlich im Orient mit althergebrachten Anschauungen und Gewohnheiten ganz im Einklang stand. Nur bei den Juden, die keinen anderen Gott neben dem ihrigen anerkennen konnten, und bei den gallischen Druiden, welche die neue Organisation aller Macht beraubte, musste sie auf Widerstand stossen. Der Conflict mit beiden kam freilich unter August nicht zum Ausbruch, blieb aber unter seinen Nachfolgern nicht lange aus.

Nicht bloss den kleinen, auch den grossen Göttern erwies August seine Verehrung, und auch hier wusste er geschickt Altes und Neues zu vermischen. Zuerst vollendete er auf dem forum julium den Tempel der Venus Genetrix, welchen Cäsar bei der pharsalischen Schlacht zu errichten gelobt hatte, der aber bei seinem Tod noch nicht ganz fertig war. Ueber die Bedeutung der Venus als Stammesmutter der Aeneaden für die Römer im allgemeinen, besonders aber für das Geschlecht der Julier, haben wir schon früher gehandelt. Gleichfalls als Erbe Cäsar's widmete August einen Tempel dem Mars Ultor, der die Mörder Cäsar's bestraft hatte. Der Bau ging nur langsam von statten; als er aber vollendet war, wurden in den Portiken dieses Tempels die Bildsäulen der grossen und siegreichen römischen Feldherrn aufgestellt: der Kaiser ehrte die ruhmreiche Vergangenheit der Republik. Inzwischen war aber dem August ohne Schwertstreich ein neuer Lorbeer zugefallen, indem die Parther

[1]) Man sehe V. Duruy, La religion d'état sous Auguste, RHR. 1880, I.

die eroberten Feldzeichen des Crassus zurückschickten. Dieses Ereigniss feierte der Kaiser durch ein kleines Heiligthum, das er auf dem Capitol ebenfalls dem Mars Ultor errichten liess. Besonders widmete er aber seine Verehrung Apollo, dem er den Sieg bei Actium zuschrieb. Er liess dem Gott auf dem Palatin einen prachtvollen Tempel von carrarischem Marmor bauen, dessen Dedication mit grossen Festen gefeiert wurde.

Auch Spiele, die längere oder kürzere Zeit abgestellt waren, gab August dem Volke zurück. So hat er die populäre Feier der Lares compitales, welche Cäsar aus Furcht vor aufrührerischen Volksbewegungen beseitigt hatte, nach der Schlacht bei Actium restaurirt. Namentlich verlieh er aber seiner Herrschaft Glanz durch die Feier der ludi saeculares im Jahre 17 v. Chr. Diese alten Lustrations- und Expiationsceremonien entlehnten den Umständen, unter welchen August sie jetzt erneuerte, einen neuen Charakter. Apollo Palatinus, und nicht mehr die unterirdischen Götter, nahm dabei die erste Stelle ein; die Feier gab den Erwartungen Ausdruck, welche die neue politische und sociale Ordnung erweckte. Das carmen saeculare, das Horaz für diese Gelegenheit dichtete, preist nicht bloss die Götter, sondern ebenso sehr die glorreiche Herrschaft des August und die Hoffnungen, welche sich an dieselbe knüpften.

Die Reform des August beruhte auf der richtigen Erkenntniss, dass der politische Parteikampf, die sittliche Verkommenheit des grossstädtischen Lebens, die religiöse Indifferenz der Gebildeten noch bei weitem nicht alle gesunde Kraft der römischen Welt aufgezehrt, im Gegentheil nur bis zu einem gewissen Grad die Oberfläche angetastet hatten. Es war also noch ein gesunder Kern zu finden; die Schichten, wo dieser vorhanden war, mussten hervorgezogen werden. Dies that August; inwiefern ihn persönlich religiöse Motive antrieben, ist Nebensache. Es ist deutlich, dass der politische Gesichtspunkt für ihn maassgebend gewesen ist. Dass die Pflege der Sittlichkeit, Häuslichkeit, sowie des nationalen Wesens für ihn Geschmackssache war oder wenigstens wurde, ist dabei nicht ausgeschlossen. Seine Devotion mag auch in manchen Punkten mehr als conventionell gewesen sein; er soll sogar manchen Aberglauben gehegt und, wie manche Herrscher, an seinen Stern geglaubt haben. Daneben werden ihm mehrere skeptische Aeusserungen zugeschrieben. Er gehörte eben dem Geschlechte an, das im Rom der letzten Jahre der Republik aufgewachsen war. Aus demselben Grunde ist es auch zu erklären, dass seine Zeitgenossen sich nicht so rasch zu einem aufrichtigen, energischen Glauben bekehren liessen. Für viele war die

Religion unter Augustus mehr oder weniger eine gezwungene Modesache. Die Stimmung dieser Zeit lehrt uns die Litteratur am besten kennen.

Die Regierung des August ist die Blüthezeit der römischen Litteratur gewesen; es genügt um es zu beweisen die blosse Nennung der Namen: Ovidius, Horatius, Virgilius, Titus Livius, denen wir noch mehrere Andere hinzufügen könnten, sowohl Dichter als Gelehrte. Bleiben wir aber bei diesen vier; sie sind alle bekannt genug, wir können uns daher damit begnügen, ihre Stellung zu der religiösen Bewegung ihrer Zeit kurz zu kennzeichnen. Am fernsten steht ihr Ovid. Er ist nicht bloss ganz Weltmann, sondern in seinen Amores und in der Ars amatoria geradezu der Repräsentant der Sittenverderbniss, gegen welche August einzuschreiten unternommen hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Ovid als Helfer in die Skandale der kaiserlichen Familie hineingezogen wurde, und dass dies die Schuld ist, die er mit hartem Exil im rauhen Tomi büssen musste. Aber nicht bloss gegen die Sitten verstiess seine Poesie; die frivole Behandlung der Göttergeschichten in den Metamorphosen war für den Glauben weit schlimmer als die leidenschaftlichen Angriffe eines Lukrez. Dass ein Mann wie Ovid mit übertriebener Schmeichelei sich dem Herrscher zu nähern suchte und später im Unglück nur unwürdige Klagen fand, wundert uns nicht. Wohl aber nahm es ihn selbst Wunder, dass seine Poesie die altväterliche Religion in den Fasti verherrlichte. Die Bedeutung des Gedichts als Quelle für unsere Kenntniss römischer Cultgebräuche haben wir bereits gewürdigt; hier erwähnen wir die Fasti nur als Beweis der Gewalt, mit welcher der mächtige Strom der Reformbewegung des August auch die Gegner mit sich fortriss.

Ein ganz anderer Mann als Ovid war Horaz. Auch er war von Haus aus nicht fromm, sondern parcus deorum cultor et infrequens: einer der hellenistisch gebildeten Römer aus der letzten Zeit der Republik. Dieser Mann wurde nun als Roms grösster Dichter für die Reform des August gewonnen. Wir fühlen es ihm aber an, dass er nicht ohne einen gewissen inneren Zwang zum Lobredner der alten römischen Tugend, des stillen Landlebens, der bescheidenen Verhältnisse wurde. Wohl war sein Geist einer praktischen Lebensweisheit und einer sinnigen Betrachtung nicht abhold, und er sah die Vortheile der sittlichen Reformen August's bald ein. So wurde er nicht ohne Ueberzeugung der Dichter, der sowohl den Kaiser persönlich feierte, als auch seinen Ideen Ausdruck gab. Die ersten Oden des dritten Buchs sind ein förmlicher Tractat der Moral; die Satyren geisseln die gelockerten sittlichen Verhältnisse,

in den Epistolae hat er sich ganz der Philosophie zugewandt; freilich hat er sich keiner besonderen Schule angeschlossen, sondern aus allen Systemen nahm er eklektisch ernste Betrachtungen und Vorschriften der Lebensweisheit herüber.

Eine Gemüthsart aber, welche seinen Zwecken diente, fand August am meisten beim Historiker Titus Livius und beim Dichter Virgilius. Beide kehrten sich mit warmer Bewunderung der Vergangenheit zu und schlossen sich aufrichtig dem Streben an, altrömische Gesinnung und Sitte zu erneuern. Es mag nicht ohne Bedeutung gewesen sein, dass beide nicht aus Rom selbst stammten, sondern der erste aus Padua, der zweite aus Mantua, wo sie in Kreisen aufwuchsen, in welchen der Glaube weniger angefressen war, als in der Hauptstadt, und wenigstens der zweite in bescheidenen, ländlichen Verhältnissen. Beide, sowohl der Historiker als der Dichter, haben eine feste Ueberzeugung von der welthistorischen Mission des römischen Volks gehabt. Livius, mehr Geschichtschreiber als Geschichtsforscher, ist gerade merkwürdig durch die antike Gesinnung, die er zur Schau trägt. Wesentlich dazu gehört das Lob, das er der Gottesfurcht spendet, und der Glaube, den er den Prodigien entgegenbringt. Freilich vertheidigt er wohl die Wunder im allgemeinen, allzu wunderliche Geschichten theilt er aber mit Vorbehalt mit.

Für die Religionsgeschichte kommt aber keine Gestalt des Zeitalters August's dem Virgil an Bedeutung gleich. Virgil war der Bildung seiner Zeit nicht fremd geblieben: deutliche Spuren verrathen, dass er sogar der epikureischen Philosophie eine Zeit lang huldigte, und seine Gedichte zeigen in der Beschaffung des Materials selbst zu viel fleissige, gelehrte Arbeit. Dennoch zieht ihn sein Geschmack sowohl zum Landleben als zu den populären Sitten und Gebräuchen hin, die er in seinen Werken feiert.

Am vollendetsten treten die Eigenschaften Virgil's in den Georgica hervor, wo er das Landleben mit seinen Beschäftigungen, Ackerbau, Baumzucht, Viehzucht, Bienenzucht, beschreibt. Die Bucolica sind zehn eclogae, Nachahmungen von Theokrit, mit häufigen Seitenblicken auf die Gegenwart. Die Gestalt, welche die Aeneassage in der Aeneis erlangt hat, kennen wir bereits. In allen diesen Werken Virgil's steht die Gottesfurcht obenan. Angeblich preist er den althergebrachten Glauben; factisch sind aber auch seiner Anschauung so viel verschiedenartige, mehr moderne, philosophische Gedanken eigen, dass es unmöglich wäre, eine einheitliche Ansicht von der Religion bei ihm zu finden. Er hat eben sehr verschiedenartige Materialien oft nur rein äusserlich zusammengefügt: die populäre

Tradition, die er soviel als möglich seiner Darstellung einflickt, eigene Glaubensansichten, mythologische Erzählungen, die er mit bewunderungswürdiger Keuschheit behandelt, deren Anstössigkeit er aber nicht überall ganz verdecken kann. Die Geistesrichtung Virgil's hat, im Unterschiede von Homer, der oft sein Muster ist, die Aeneis zu einem durchaus religiösen Epos gemacht. Der Held ist pius Aeneas. Gegenstand des Gedichts ist eigentlich die Uebertragung der sacra von Troja nach Lavinium. Diese fortwährende Bezugnahme auf die Vorgeschichte Roms und die Beschäftigung mit den Heiligthümern beraubt die Gestalt des Helden zum Theil ihrer Lebendigkeit und ihres Interesses. Dass er mit seinem Epos nicht bloss die Vorzeit verherrlichen, sondern vornehmlich der Gegenwart predigen wollte, zeigt Virgil am deutlichsten im sechsten Buch, das von der Unterwelt handelt. Hier will er den Glauben an ein zukünftiges Leben und an die strafende und belohnende Gerechtigkeit mit besonderem Nachdruck einschärfen. Discite justitiam moniti et non contemnere divos. So wird er zum Vorläufer Dante's, und uns kann es nicht wundern, dass dieser ihn dichterisch als den Heiden beschreibt, der eine Fackel hinter sich trug, bei deren Licht er allerdings selbst nicht sehen konnte, mit welcher er aber der Nachwelt vorleuchtete. Dies sechste Buch ist aber nicht die einzige Ursache, wesshalb Christen den Virgil oft als den Propheten der Heiden geehrt haben. Die vierte ecloga schildert, auf Veranlassung der Geburt eines Söhnchens des Consuls Pollio, den angeblichen Beginn des goldenen Zeitalters. Die Farben und Züge, welcher sich der Dichter hier bedient, erinnern so lebendig an prophetische Beschreibungen, dass man öfters die Aehnlichkeit als nicht bloss zufällig angesehen hat. Allein das Gedicht enthält nichts, was den heidnischen Erwartungen eines goldenen Zeitalters, welche die Regierung August's besonders wieder belebte, nicht entsprechend wäre. Das Zusammentreffen dieser erneuerten Hoffnungen mit der Erscheinung Christi bleibt freilich treffend. Wir sehen desshalb in Virgil einen Repräsentanten der heidnischen Frömmigkeit, die sich in der Richtung nach dem Christenthum zu bewegte. Das christliche Gefühl, welches im Mittelalter ihn annectirte[1]), ist also nicht auf unrichtiger Fährte gewesen.

---

[1]) Wir erinnern an die Zeilen, in welchen Paulus auf dem Grabe Virgil's spricht:

Ad Maronis mausoleum
Ductus, fudit super eum
Piae rorem lacrimae.
„Quem te, inquit, reddidissem,
Si te vivum invenissem,
Poetarum maxime!“

§ 120. Die Religion der zwei ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit.

Der Kaisercultus bildete in dieser Periode den Mittelpunkt der Staatsreligion. Wir haben diese Verehrung schon mehrfach erwähnen müssen; ihre grosse Bedeutung macht es aber nöthig, hier ihre Hauptzüge im Zusammenhang aufzuführen.

Anknüpfungspunkte hatte der Kaisercult in Rom am Laren- und Manencult, im Orient an der göttlichen Verehrung und dem sklavischen Gehorsam, welche man den Herrschern, namentlich den Ptolemäern, zollte, und schon unter der Republik mitunter siegreichen römischen Feldherrn entgegengebracht hatte. Der erste, dem in Rom die Apotheose zu Theil wurde, war Cäsar; nach seinem Tode genoss er göttliche Ehren, und der Senat beschloss selbst auf der Stätte, wo sein Leichnam verbrannt worden war, ihm einen Tempel zu errichten. In dem Bürgerkrieg nach seinem Tode liessen sich S. Pompejus und Antonius bei Lebzeiten als Götter huldigen. Die Politik August's haben wir beschrieben. Nach seinem Tode wurde er feierlich consecrirt; Livia und Tiberius bauten ihm einen Tempel. Die Stellung der Kaiser zu der Forderung göttlicher Ehrerbietung ist eine sehr verschiedene gewesen. Einige, wie Tiberius, waren hierin sehr maassvoll, andere, wie Caligula, der sich zuerst dominus betitelte, kannten keine Schranken. Mehrere standen selbst wohl skeptisch ihrer gegenwärtigen oder zukünftigen Göttlichkeit gegenüber; Vespasian soll sterbend gesagt haben: Deus fio, und Caracalla verspottete offen die Consecration seines ermordeten Bruders: sit divus, dum non sit vivus. Im allgemeinen hat im Laufe der Zeit die Anbetung der Kaiser zugenommen: auf den Münzen weicht der Lorbeer der corona radiata, und später kommt sogar der Nimbus vor. Förmliche Adoration (προσκύνησις) nach orientalischer Weise forderte zuerst Diocletian.

Die Kaiser genossen im allgemeinen schon bei Lebzeiten übermenschliche Ehre. Sie nannten sich Augustus, man redete von ihrem numen, ihrer majestas, ja aeternitas. Die Bildsäulen der Kaiser und kaiserlichen Frauen zeigen sie mit den Attributen verschiedener Götter: als Apollo, als Hercules, als Ceres, als Juno. Von diesen allgemeinen Ehren ist aber der eigentliche Kaisercult zu unterscheiden, der erst nach dem Tode des Kaisers durch die feierliche Consecration begann. Es gab Herrscher, wie Caligula, die bei Lebzeiten göttliche Ehren beansprucht hatten — Caligula's Vorhaben, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, veranlasste die alexandrinische Judenschaft, ihm eine Gesandtschaft zu

schicken, deren Erlebnisse Philo, Legatio ad Cajum erzählt —, nach ihrem Tode aber die Apotheose nicht erlangten. Nach August wurde zuerst Claudius zum Gott erhoben, nicht ohne dass man die Apotheose des Schwachkopfs verspottete. Auch kaiserliche Frauen, wie Livia, wurden solcher Ehre theilhaftig; bis zum 4. Jahrhundert hat es ungefähr 37 solcher consecrirten Kaiser und Kaiserfrauen, divi und divae, gegeben. Eine eigenthümliche Erscheinung ist die des Antinous, des phrygischen Lieblings Hadrian's. Antinous hatte sein Leben aufgeopfert, um das seines Herrn zu verlängern; dafür erhob ihn dieser in den Himmel und stiftete ihm einen Cultus, der im ganzen Reiche ungeheuer verbreitet gewesen ist. Zahlreiche Statuen zeigen Antinous als Dionysos.

Die besonderen Priesterthümer, welche den Kaisercult in Rom, in den Municipien, in den Provinzen versahen, haben wir bereits früher genannt. Wir müssen aber das orientalische Institut des Neokorat's noch erwähnen. Asiatische Städte, Ephesus voran, hielten in Rom um die Ehre an, specielle Mittelpunkte des Dienstes eines Kaisers werden zu dürfen, dem sie dann prachtvolle Tempel bauen und Spiele einrichten liessen.

Dass die Kaiserverehrung, der die ganze übrige Welt sich fügte, die Ausnahmestellung der Juden im römischen Reiche mit bedingte, ist bekannt; ebenso, dass sie später zum Prüfstein des Christenthums wurde, da die Christen zwischen der Glaubenstreue und dem Gehorsam gegen das Reich zu wählen hatten. Wie tief aber die Kaiserverehrung eingewurzelt war, geht daraus hervor, dass sogar die Einführung des Christenthums sie nicht sofort beseitigte: noch Constantin, Constans und Valentinian erhielten nach ihrem Tode den Titel divi, wenn auch mit der Restriction, welche der christliche Glaube gebot.

Die römische Kaiserzeit ist eine Blüthezeit der verschiedensten Culte gewesen. Zahlreiche und prachtvolle Tempel wurden, zum Theil aus Privatmitteln, gegründet. Wer keinen Tempel bauen konnte, stiftete ein Bild, was mitunter auch sehr kostspielig war, oder brachte irgend ein anderes Weihgeschenk. Der Bilderdienst stand in dieser ganzen Periode besonders in Blüthe, wobei dann die gewöhnliche Identification des Bildes mit dem numen nicht ausblieb. In der Nähe der Tempel siedelten sich oft Künstler oder Handwerker an, denen der Handel mit Götterbildchen ein sehr einträgliches Geschäft war, wie wir dies von Demetrius in Ephesus lesen. Der Luxus bei den Spielen, denen mehrere neu hinzukamen, nahm immer zu. Galten diese Schenkungen und Cultusacte zum grössten

Theil den Kaisern oder den Göttern, deren Verehrung besonders Modesache war, wie Asklepios, Serapis, Isis u. a., so hatten sich daneben die alten Riten, die Localculte, die Verehrung der Olympier, wie des Jupiter, die ländlichen und populären Götter erhalten. Zahlreiche Inschriften, und, für Griechenland, Plutarch und Pausanias bezeugen, dass zum Theil die alterthümlichsten und rohesten Gebräuche noch Stand hielten. Einige uralte Culte erhielten irgend einen Beigeschmack im Sinne der Gegenwart, wie z. B. die Arvalbrüder stets den Cult der Dea dia versahen, daneben aber besonders an der Kaiserverehrung Theil nahmen. Wir müssen uns im allgemeinen die Verhältnisse so vorstellen, dass man in den Hafenstädten und auch sonst, wo Handel, Bildung und Luxus blühten, wie z. B. in Pompeji, am meisten den neu hinzugekommenen fremden Göttern diente, während auf dem Lande die alten Gebräuche am zähesten fortbestanden.

Der Weltverkehr dieser Periode hat für die Religion die wichtigsten Folgen gehabt. Beiläufig bemerken wir, dass er in Rom die Verehrung einer neuen, nach dem Muster der alten numina gebildeten Gottheit, der Annona, veranlasste. Man rief sie an um reichliche Zufuhr des Getreides, namentlich aus Africa, woher Rom in dieser Zeit den Bedarf an Korn bezog. Aber wichtiger als die Bildung einer einzelnen Göttergestalt ist die weite Verbreitung, welche manche Culte erlangten, und die damit zusammenhängende Theokrasie. Die Theokrasie hatte in Rom früh angefangen: wir haben auf die Identification griechischer Gottheiten mit italischen schon aufmerksam gemacht. In diesem Zeitalter aber kamen einige grosse Göttergestalten aus dem Orient hinzu, und die Theokrasie dehnte sich auf sämmtliche Provinzen des Reichs aus. Man setzte die Götter aller Nationen neben einander oder erkannte ihre Identität an. So benannte Tacitus die Götter der Germanen, mit einer einzigen Ausnahme, mit römischen Namen, und Plutarch identificirte ägyptische Götter mit griechisch-römischen. Noch viel mehr als in der Litteratur fand eine derartige Verschmelzung im Leben statt. Besonders wichtig für die Theokrasie waren die römischen Lager, wo Soldaten aus allen Provinzen zusammenlebten, und also die verschiedenartigsten Formen des Glaubens und des Aberglaubens einander begegneten. Es gibt zahlreiche Inschriften, Votivsteine u. s. w., welche bezeugen, dass die römischen Lager Mittelpunkte der Theokrasie gewesen sind.

Diese Ursachen der so günstigen Aufnahme der fremden, orientalischen Culte in Rom haben Boissier, Friedländer u. A. sehr gut

beschrieben, es sind meist dieselben, welche den Eintritt fremder Götter in das Pantheon Roms schon früher veranlassten; sie liegen nämlich zum Theil in der Unzulänglichkeit, zum Theil in der Assimilationskraft der römischen Religion. Es ist leicht ersichtlich, dass die römische Religion manche Bedürfnisse nicht befriedigte. In einer Zeit, wo das persönliche Leben mehr in den Vordergrund trat, suchte nun das Gemüth bei den fremden Culten, was ihm die vaterländische Religion nicht bot. Es schienen dieselben die Menschen den Göttern viel näher zu bringen als die altväterlichen Riten; die Priester dieser Religionen versprachen übernatürliche Kräfte, neue Reinigungsmittel, mysteriöse Weihen; sie kümmerten sich viel mehr, als die römischen sacerdotes, die gar keinen Einfluss nach dieser Seite beanspruchten, um die persönlichen Verhältnisse derjenigen, welche zu ihnen kamen; sie imponirten und fesselten die Phantasie, erregten oft die Sinnlichkeit und bewirkten die religiöse Aufregung, welche man suchte. Der Einfachheit des römischen Cultus gegenüber traten in den prachtvollen Ceremonien der orientalischen Culte allerlei fremde Symbole, Mysterien, Wunder hervor. Hier suchte man ekstatische Hebung des Gefühls oder fand die Seelenruhe in allerlei asketischen Uebungen. Namentlich die Frauen waren diesen fremden Culten ergeben, freilich nicht immer in aller Ehre, da die Tempel nicht selten zu allerlei Unzucht missbraucht wurden, und die fremden Priester dabei Kupplerdienste leisteten. So wurde im Jahre 19 n. Chr. ein Frevel in dem Isistempel zu Rom verübt, wo der Priester eine achtbare ansehnliche Frau einem Ritter, der sich als Gott Anubis verkleidet hatte, preisgab. Tiberius ahndete die Schandthat strenge. Noch in demselben Jahre liess er 4000 Freigelassene, als von ägyptischem und jüdischem Aberglauben angesteckt, nach Sardinien deportiren. Es war nicht das erste Mal, dass man in Rom gegen ägyptische Culte, die am Ende der Republik sogar schon bis auf das Capitol vorgedrungen waren, einschritt. Ueberhaupt trat Tiberius energisch gegen das religiöse Unwesen auf, er beschränkte auch das Asylrecht der Tempel in Klein-Asien, das allzu zahlreichen Missethätern Straflosigkeit sicherte. Den Strom, der die Welt zu den fremden Religionen hinriss, vermochte er aber nicht zu hemmen. Diese leisteten nicht bloss, was die römische Religion nicht leisten konnte, sondern sie schlossen sich dieser auch an. Die fremden Priester traten der nationalen Religion nicht feindlich entgegen, sondern erwiesen ihr die ihr geschuldete Ehrfurcht, so dass sie keine Ursache hatte, die fremden Culte als gefährliche Nebenbuhler zu betrachten. Von Anfang an war es römische Poli-

tik gewesen, die Götter der besiegten Völker mit zu annectiren; die Religion war in Rom weder exclusiv noch intolerant. So fand jeder fremde Cult in Rom seine Stätte schon bereit; nur wenn er staatsgefährlich wurde oder die gesellschaftliche Ordnung bedrohte, fand man Anlass, gegen ihn zu verfahren.

Die fremden Culte, welche im römischen Reich zu grosser Bedeutung gelangten, stammten sämmtlich aus dem Orient. Es waren ägyptische Culte, das Judenthum und später das Christenthum, der persische Mithradient, verschiedene syrische Culte. Die Theokrasie, welche unter den ersten Kaisern, ja zum Theil schon in der letzten Zeit der Republik begonnen hatte, erreichte ihren Höhepunkt im 3. Jahrhundert. Namentlich Mithra und die syrischen Götter erlangten erst alsdann ihre volle Bedeutung. Obgleich sie schon früher vorkommen, Mithra zuerst auf einem Denkmal aus der Zeit des Tiberius, wollen wir sie erst im Zusammenhang mit der Religion der späteren Periode behandeln. Die Geschichte des Judenthums in diesem Zeitalter [1]), sowie die Geschichte der Entstehung und Ausbreitung des Christenthums liegen ausserhalb unserer Darstellung, wir werden nur bisweilen auf Berührungspunkte hinzuweisen haben. Es bleiben uns also die ägyptischen Culte übrig, die, wenn auch schon früher in Rom eingeführt und auch noch später in Ehren, doch in der römischen Welt der zwei ersten Jahrhunderte am weitesten verbreitet waren.

Die Litteratur und die Monumente belehren uns über die Bedeutung der ägyptischen Culte [2]). Fast alle Autoren dieses Zeitalters erwähnen sie öfters. Von den germanischen Gottheiten bezeichnet Tacitus eine als Isis. Juvenal beschreibt mehrere Züge ägyptischen Aberglaubens. In dem bunten Göttergemisch, das Lucian verspottet, macht er sich besonders über die thierköpfigen ägyptischen Götter lustig. Am eingehendsten wird der Mythus der Isis und des Osiris von Plutarch behandelt, und sind die Riten beschrieben bei Apulejus, Metamorph. XI. Lafaye hat die Monumente ausführlich beschrieben, sowohl das Isium in Pompeji, als die prachtvollen Tempel der Isis und des Serapis in Rom. Diese Culte blieben nicht auf die Hafenplätze des Mittelländischen Meeres beschränkt, sondern

---

1) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl. (II, 1886, die 1. Aufl. führte den Titel: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte).

2) Von den vielen auf die ägyptischen Culte bezüglichen Werken nennen wir nur G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Serapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école Néo-platonicienne (1884).

in allen Provinzen des Reiches, in Spanien und Gallien, Germanien und Noricum, Griechenland und Klein-Asien, zeugen Inschriften von ihrer weiten Verbreitung.

Auch diejenigen, die, im zweiten Jahrhundert, gegen die asiatische Superstition sich spröde verhielten, wie Plutarch und Kaiser Hadrian, erkannten den Isisdienst völlig an. Später pflegten ihn mehrere Kaiser selbst eifrig, wie wir dies von Commodus, Caracalla u. a. wissen. Die Götter ägyptischer Herkunft, welche im Cultus dieser Zeit einen so hervorragenden Platz einnahmen, waren Isis, Serapis, Harpokrates (Horus), Anubis, namentlich die beiden ersteren. Manche ihrer Attribute und Mythen waren dem alten Aegypten entlehnt, ihr Charakter war aber ein ganz anderer geworden. Serapis, dessen alexandrinischen Cult wir von dem altägyptischen streng gesondert haben (I p. 287), erhielt förmlich die Stelle des Osiris. Beide, ihn und Isis, fasste man pantheistisch als Allgötter [1]) auf: Serapis, als die Sonne oder den Gott der Götter, Isis, als die grosse Mutter, die man mit allerlei Göttinnen identificirte. Sie beherrschten Alles, Erde, Himmel und Meer, oder diese sind sogar aus ihrem Leib gebildet. Schutz, Segen und Weihen erwartete man von ihnen. Sie gaben Orakel, und man feierte ihre Mysterien. Wie ihre Statuen mit Perlen, so überdeckte man ihre Mythen mit allegorischen Deuteleien, wie der genannte Tractat Plutarch's deutlich zeigt. Gerade dieser universelle Charakter erklärt die weite Verbreitung dieser Götter. Tiefe Speculationen über das göttliche Wesen, meist pantheistischer Richtung, fanden ihren Anknüpfungspunkt in der Gestalt der Isis, deren Cult auf der anderen Seite den mannichfachsten Aberglauben nährte. Ihr Dienst fesselte die Sinne durch grossen Pomp und prachtvolle öffentliche Ceremonien und befriedigte das Gemüth durch die geistigen Güter, die er den individuellen Bedürfnissen versprach. Serapis wurde neben Asklepios zum grossen Heilgott, Isis zur Göttin der Weiber in jeder Hinsicht, sie segnete die Ehe und Kinderzucht, forderte aber oft Askese, und auf der anderen Seite wieder förderte sie die sinnliche Ausschweifung.

Die grossen Ceremonien des Isiscultes hat namentlich Apulejus beschrieben. Die erste war die der Einweihung, welche der Diener der Göttin erst nach mehreren Reinigungen, Fasten und schweren Prüfungen erhielt. Hatte er diese bestanden, so nahm der Priester ihn öffentlich mit symbolischen Ceremonien und kostspieligen Festen

---

[1]) Für Serapis geht dies hervor u. A. aus der Lobrede des Rhetors Aristides und aus Macrob., Saturn I, 20; für Isis aus einem griechischen Hymnus, auf der Insel Andros gefunden.

in die Gemeinschaft der Gottheit auf; der Eingeweihte war nun ein dreifach seliger, für den ein neues Leben angefangen hatte. Apulejus schildert nicht bloss die Riten der Einweihung, sondern versucht auch die Stimmung des Mysten dabei zu analysiren. Die zwei grossen jährlichen Feste der Isis feierte man im Lenz und im Herbst. Das eine, am 5. März, war die Procession mit dem navigium Isidis bei der Eröffnung der Schifffahrt, deren Schutzgöttin Isis ebenfalls war. Das andere fing am 12. November an und dauerte mehrere Tage; es war das Fest von Osiris' Tod und Auferstehung, von der Trauer des Suchens und der Freude des Findens. Ausserdem brachte man diesen Göttern in ihren Tempeln einen täglichen Dienst entgegen und widmete ihnen sogar als Hausgenien einen häuslichen Cult. Die verschiedenen Attribute des Isisdienstes, das sistrum oder Klapperblech, das heilige Nilwasser zur Besprengung, ferner, die leinenen Kleider, die speciellen Speiseverbote, haben die verschiedensten Deutungen erhalten. Im allgemeinen sehen wir, dass der Isisdienst, durch seine Combination alter, sowohl kleinasiatischen und ägyptischen, als auch griechischen und mystischen Culten entnommener Riten mit neuen Gedanken, dem Geiste dieser Periode durchaus entsprach.

Es hat kaum je eine wundersüchtigere Zeit gegeben, als die der römischen Kaiser. Obgleich die alten Bestimmungen der XII Tafeln gegen die Magie noch nicht ganz vergessen waren, und z. B Apulejus sich des Verdachts der Magie zu erwehren suchte, so blühte doch allerlei Gaukelei und geheime Kunst im Orient wie in Rom. Wunderthäter wie Apollonius von Tyana gelangten schon im 1. Jahrhundert zu Ruhm und Ansehen. In Rom fanden allerlei Betrüger eine reiche Erwerbsquelle in der Leichtgläubigkeit des Publicums, das sie durch allerlei Künste täuschten. In den höchsten Ständen und unter den Kaisern hegte und pflegte man allerlei Aberglauben, und ehrte man die fremden Priester, welche mystische Weihen und magische Ceremonien vornahmen. Allerlei Beschwörungen und Zaubermittel kamen in Gebrauch, sowohl zur Abwehr von Uebeln als um Güter zu erlangen oder Feinde zu schädigen.

Wie die Magie, so war auch die Divination in allerlei neuen und alten Formen sehr verbreitet. Die altrömischen Auspicien blieben bestehen, hatten aber wohl etwas von ihrem Ansehen eingebüsst und genügten jedenfalls den Bedürfnissen des Privatlebens nicht. Dafür gelangten die sortes, ebenfalls eine altitalische Form der Mantik, zu grösseren Ehren. Das alte Orakel in Delphi, das eine Zeitlang zwischen Nero und Trajan verstummt war, ertheilte

immer noch Antworten; dennoch hatte es seine Blüthezeit hinter sich, und Plutarch klagt über seinen Verfall. Dagegen traten andere Formen und Orte der Mantik mehr in den Vordergrund. Zuerst die Astrologie. Orientalische Wahrsager, in Rom allgemein als Chaldäer bezeichnet, gewannen mit der Berechnung der Constellationen und der Stellung der Nativität Geld und Einfluss. Auch wenn man gegen diese Mathematici einschritt, oder vor ihrem Betrug warnte, half es nicht. Schon unter Augustus verfasste Manilius im festen Glauben an die Wahrheit dieser Berechnungen sein astronomisches und astrologisches Gedicht. Neben den Sternen glaubte man in dieser Zeit allgemein an die Träume. Selbst ein so ungläubiger Mann, wie der ältere Plinius, wagte es nicht, die Vorbedeutung durch Träume zu läugnen. Zahlreiche Beispiele beweisen, wie grossen Einfluss bedeutungsvolle Träume damals hatten. Die symbolische Erklärung der Traumgesichte entwickelte sich zu einer förmlichen Wissenschaft, welche Artemidor unter den Antoninen in seiner griechisch verfassten Oneirokritik zuerst systematisch zusammenfasste. Namentlich aber ertheilten die gesuchtesten Orakel, wie die des Asklepius, des Serapis, des Mopsus u. a., ihre Auskünfte im Traume, durch Incubation. Meist ging man sie um Heilung an. Ein treffendes Bild des religiösen Unwesens der Zeit gibt uns Lucian's Erzählung über Alexander von Abonoteichos, den Betrüger, der durch die Stiftung eines Traumorakels des Heilgottes Asklepius unter dem Symbol der Schlange einen sehr grossen Anhang erhielt, und selbst den Rutilianus, einen der ansehnlichsten Römer, unter Marc Aurel, zu bethören wusste.

Die Heilgötter waren, wie Serapis (Osiris), oft zugleich Todesgötter; in ihrem Dienst suchte man ein Geleit nach dem Jenseits und eine Hoffnung für die Zukunft. In der Traumsymbolik des Artemidor wechseln die Gedanken Heilung und Tod oft miteinander. Während die Platoniker den Unsterblichkeitsglauben kräftig bejahten, liessen Andere, wie der Arzt Galen, Quintilian, Tacitus, die Frage nach der Immaterialität und Fortdauer der Seele unentschieden, während Plinius der ältere sie entschieden und heftig verneinte[1]). Den verschiedenen Ansichten der Philosophen entsprachen verschiedene Stimmungen im Publicum. Im allgemeinen war der Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode lebendig, und manche mythologische Darstellungen auf Sarkophagen deuten symbolisch das Schicksal der Seele im jenseitigen Leben an. Dennoch geben sich auch in manchen Grabschriften materialistische Ansichten des Lebens, das

[1]) Histor. Nat. VII, 188—191.

man geniessen will, ohne sich um die Zukunft zu kümmern, kund. Securitati, somno aeterno und dergleichen, ja sogar scherzhafte oder obscöne Darstellungen und Aeusserungen findet man auf den Gräbern. Mehrere Inschriften enthalten die Versicherung, mit dem Tode sei das Dasein beendet, andere die Aufforderung, sich des Weins und der Liebe zu freuen, weil nach dem Tode nichts mehr sei. Diesen ungläubigen Ausdrücken gegenüber steht aber eine weit grössere Anzahl religiöser Grabschriften und Symbole. Freilich mag hier Manches, wie das D(iis) M(anibus), das selbst auf christlichen Gräbern vorkommt, conventionell gewesen sein, und insofern beweisen ungläubige Grabschriften mehr, als gläubige. Es gibt auch manche, die weder zur einen, noch zur anderen Kategorie gehören, sondern bloss der Liebe der Angehörigen und dem Schmerz der Trennung Worte leihen.

Eine eigenthümliche Erscheinung der Kaiserzeit waren die schon im ersten Jahrhundert durch einen Senatsbeschluss autorisirten collegia funeraticia. Es waren Vereinigungen von meist kleinen Leuten, Sklaven, Freigelassenen u. a., die mittels eines regelmässigen Beitrags ihren Mitgliedern ein gemeinschaftliches (in besonders dafür eingerichteten Columbarien) oder jedenfalls ein ordentliches Begräbniss sicherten. Die Mitglieder dieser Sterbekassen hielten regelmässige Zusammenkünfte, bei festlichen Gelegenheiten gemeinschaftliche Mahlzeiten. Zuweilen bildeten sie zugleich als cultores Dei eine Genossenschaft zur Verehrung irgend einer bestimmten Gottheit, wie dies der Fall war mit dem Verein der Diener der Diana und des Antinous, der unter Hadrian entstand. Im einzelnen kennen wir weder die Einrichtungen, noch die Anschauungen, welche in diesen Kreisen herrschten. Sie mögen wohl sehr verschieden gewesen sein, nach der Verschiedenartigkeit der religiösen Strömungen in den unteren Schichten der Gesellschaft. Auch konnte die Form dieser autorisirten Gemeinschaften von allerlei religiösen Gemeinschaften benutzt werden; gewiss leistete sie auch der Verbreitung des Christenthums Vorschub.

§ 121. Denker und Lehrer.

Die Bildung unter den römischen Kaisern war eine vielseitige, der Philosophie fehlte es aber an Tiefe und Originalität. Es hat Gelehrte gegeben, wie der ältere Plinius und Plutarch, die so ziemlich das ganze Wissen ihrer Zeit besassen; die lateinische Litteratur hat in dieser Periode noch namhafte Autoren und die griechische im zweiten Jahrhundert eine Renaissance gehabt, die Rhetorik ihre

grösste Blüthezeit gefeiert; auch die Philosophie hat einen grossen Einfluss ausgeübt, aber eine einseitig praktische Richtung befolgt. Die Probleme der Logik und der Physik blieben meist im Hintergrund, man wandte sich ganz der Ethik zu und suchte aus den verschiedenen Systemen eklektisch dasjenige zusammen, was sich praktisch im Leben verwenden liess. Allerdings war die Folge davon, dass man mit den philosophischen Gedanken wirklich Ernst machte. Was Cicero noch als eine Ausnahme verzeichnete, dass man sich nämlich mit der Philosophie beschäftigte non disputandi causa sed ita vivendi, war in dieser Zeit Regel. Die Philosophie ward zur Lehrerin des Lebens, zur Trösterin im Leid: merkwürdig ist die Litteratur der Trostschriften, in welchen Seneca, Plutarch, wie schon früher Cicero, philosophische Gründe zusammensuchten, um den eigenen Schmerz oder die Trauer ihrer Angehörigen und Freunde zu lindern. In dieser Zeit war die Philosophie wirklich, wie Ficinus sie Jahrhunderte später nannte, nihil nisi docta religio. Daher muss die Religionsgeschichte auf diese Rolle der Philosophie etwas näher eingehen.

Zuerst wollen wir die äussere Stellung der Philosophen beleuchten. Sie war sehr verschieden und auch nicht immer ungefährdet. Der Einfluss der Philosophen weckte bei manchen Cäsaren Verdacht; den Tyrannen sind die Ideologen immer unbequem. In den aristokratischen Kreisen der Opposition unter Nero gingen stoische Grundsätze und republikanische Sympathien zusammen; selbst Vespasian ergriff Maassregeln gegen die Philosophen, und Domitian verbannte sie aus Rom. Nach ihm fand ein förmlicher Umschwung auch in dieser Hinsicht statt: mit M. Aurel kam die Philosophie auf den Thron und die Philosophen genossen hohe Ehren.

In einer Zeit, wo alle Stände Hilfe und Rath bei der Philosophie suchten, waren natürlich die äusseren Umstände der Philosophen sehr verschieden: neben dem reichen Minister Nero's, Seneca, der freigelassene Sklave Epiktet. Auch gab es Viele, die durch die Philosophie für ihren Unterhalt sorgen mussten, und es entstand also, neben der freien, meist schriftstellerischen Wirksamkeit eines Seneca und eines Plutarch, das Amt des Philosophen. Die Litteratur dieser Zeit zeichnet uns das Bild des Philosophen in den verschiedensten Verhältnissen. Zuerst als Hausfreund. Manche vornehmen Familien hielten sich einen Hausphilosophen als geistigen Berather und Erzieher der Jugend. Von der unwürdigen Behandlung, welche ein solcher Beichtvater oder Hauskaplan oft erfahren musste, hat Lucian ein grelles Bild entworfen. Merkwürdig bleibt es immer-

hin, dass so viele vornehmen Leute dieser Zeit das Bedürfniss nach geistiger Führung fühlten. Sogar in die Provinz nahm man seinen Beichtvater oft mit. Mehrere Beispiele zeigen uns, dass man, um sich auf den Tod vorzubereiten, seinen Philosophen rufen liess, und in den letzten Augenblicken sich mit ihm über die Natur der Seele und die Trennung von Geist und Körper unterhielt. Diese individuelle Seelenleitung war aber nicht beschränkt auf die Wirksamkeit der Philosophen, die zur Clientel vornehmer Häuser gehörten; manche schöne und freie Verhältnisse sind diesem Bedürfniss entsprossen: so blieb M. Aurel seinen Lehrern herzlich dankbar, und Seneca beschäftigte sich eingehend mit dem Seelenheil derjenigen, die ihn um Rath und Hilfe angingen; in den Briefen ertheilt er dem Lucilius Belehrungen über allerlei Fragen, in De tranquillitate animi bekämpft er das taedium vitae seines Freundes Serenus, in De vita beata belehrt er seinen Bruder Gallio u. s. w. Der Gesichtspunkt, unter dem Seneca dieses Verhältniss betrachtet, ist der einer Krankenstube oder eines Spitals, der Philosoph ist der Arzt der Seele.

Unabhängiger als die Stellung der Hausphilosophen war die der Lehrer an den öffentlichen Schulen. In Rom, in Athen, sogar in kleineren Städten, wie Nikopolis und Epirus, wo Epiktet lehrte, nachdem er in Folge des Edicts Domitian's Rom verlassen musste, hielten Männer, wie Musonius, Epiktet, Plutarch und viele andere, Vorträge, meist um die erwachsene Jugend in die Philosophie einzuführen. Freilich rügt die Litteratur dieser Periode auch an dieser Thätigkeit starke Schattenseiten. Die Lehrer forderten von ihren Schülern Geld und suchten desshalb zum Theil durch rhetorische Künste, Wortschwall und Schmeichelei eine grosse Zuhörerschaft anzulocken und zu fesseln. Aber auch die Schüler vereitelten oft den Zweck des Unterrichts, indem sie ohne Vorbildung und Ernst in die Schule liefen, bloss um die Zeit zu vertreiben, wie man ins Theater geht oder den Rhetor declamiren hört. Trotz dieser Schäden haben aber mehrere Philosophen mit diesen öffentlichen Vorträgen eine sittlich erspriessliche Thätigkeit entwickelt; wir wissen dies namentlich von Epiktet durch seinen Schüler Arrian. Dass es sich bei diesem Unterricht nicht um theoretische, sondern um sittliche Bildung handelte, beweist u. A. die Beschreibung des Musonius von der Wirkung, welche die Rede des Philosophen beim Schüler, der sich ins Gewissen gegriffen fühlt, hervorbringt [1]).

[1]) Bei Gellius, V, 1, 3.

Den tiefsten Einfluss übten die Philosophen in dieser Periode als Volksprediger aus. Eigentlich kommen hierbei bloss die Cyniker in Betracht. Nicht allein durch ihre Reden, welche man oft mit Kapuzinerpredigten verglichen hat, sondern durch ihr ganzes Leben waren diese „Bettelmönche des Alterthums" Lehrer und Erzieher ihrer Zeitgenossen. In dieser Periode gelangte der Cynismus zu einer weit grösseren Bedeutung, als er je im alten Griechenland besessen hatte. Der Cyniker war ein Mann, der ohne Besitz, wie ohne Familie, frei im Leben wie im Tode, alle Menschen in freimüthiger Rede warnte und ermahnte, ein Herold und Bote der Götter, ein Bruder aller Menschen, deren Seelenheil er auf dem Herzen trug. So beschrieb ihn in idealem Licht Epiktet [1]) als einen Aufseher der übrigen Menschen, der, einem göttlichen Ruf folgend, Allen durch Rede und Beispiel den Weg des Heils zeigte. Von dem grossen Einfluss der Cyniker gibt die Geschichte mehrere Beispiele. So war im ersten Jahrhundert in Rom eine der bekanntesten Persönlichkeiten der Cyniker Demetrius, der grosse Summen, die Caligula ihm anbot, mit Hohn zurückwies, mit dem Thrasea sich in seiner letzten Stunde unterhielt, der endlich auch Vespasian entgegentrat; dieser wollte aber den „bellenden Hund" nicht tödten. Das Schmähen der Kaiser gehörte fast zum Amt des Cynikers, so wagte es einer sogar, Titus wegen der Berenice öffentlich zu schelten. Es gab aber neben guten auch manche schlechte Cyniker, die unverschämt und eitel, eigennützig und betrügerisch, die äusseren Kennzeichen des Cynikers, langen Bart und Stock, zur Schau trugen, um die Leute zu prellen und sich selbst zu mästen. Ein besonders gehässiges Licht fällt auf diese Volksprediger bei Lucian, der bloss für den Athener Demonax eine Ausnahme macht. Am heftigsten verfolgte Lucian den Peregrinus Proteus, dessen ganzes Leben er als eine Reihe von Schandthaten beschrieb, und dessen Selbstverbrennung in Olympia er verspottete. Die Erzählung Lucian's über das Lebensende des Peregrinus ist sehr verschieden beurtheilt worden, namentlich die Frage, wie die Episode von Peregrinus' Zugehörigkeit zu den kleinasiatischen Christengemeinden aufzufassen sei. Aubé und Hausrath haben geglaubt, die Bekämpfung des Christenthums sei dem Lucian Hauptsache, und das Lebensende des Peregrinus eine Parodie des christlichen Martyriums. Allgemeiner verbreitet ist die Ansicht, dass die Pfeile Lucian's hier, wie öfters, in erster Linie gegen die Cyniker gerichtet sind. Jedenfalls muss

[1]) Arrian, Diatrib. III, 22.

man den Streitschriften Lucian's viel weniger Glauben schenken, als der idealisirten Beschreibung Epiktet's. Gewiss gab es unter den Cynikern manche falschen Brüder und Betrüger, gegen Lucian's Zeugniss ist aber die Bemerkung von Bernays zutreffend, „dass die Spötter so sehr wie die Fanatiker in blinde Ungerechtigkeit verfallen können“ [1]).

In dieser Periode gaben sich in der Philosophie die verschiedenartigsten Bestrebungen kund. Im allgemeinen waren wohl die Strömungen im religiösen Leben und in der Philosophie, welche sich dem Leben so nahe wie möglich anpasste, dieselben. Der Restauration des Glaubens und der Herrschaft mancher Formen des Aberglaubens entsprach eine supranaturalistische Richtung und ein mystischer Zug in der Philosophie; der Theokrasie, die synkretistische und eklektische Vereinigung von Anschauungen verschiedener Herkunft. Dennoch muss man sich hüten, die Thatsachen, die mit dieser allgemeinen Charakteristik nicht im Einklang stehen, zu übersehen. Es hat auch in den zwei ersten Jahrhunderten Ungläubige und Spötter gegeben, wie der eben genannte Lucian, wie Plinius der Aeltere, wie die Epikureer. Plinius der Aeltere vereinigte mit einer energischen Läugnung der Götter und der Unsterblichkeit eine gewisse religiöse Ehrfurcht vor der Natur, dem Weltall und war sogar von Aberglauben und Leichtgläubigkeit durchaus nicht frei. Der Epikureismus war im Abnehmen, in der Kaiserzeit hat diese Richtung keine namhaften Vertreter gehabt; dennoch citirt Seneca in seiner Correspondenz vielfach Sprüche Epikur's als eines sehr verehrten Meisters; Epiktet und Plutarch finden es angemessen, die Epikureer nachdrücklich zu bekämpfen, und Lucian erwähnt sie lobend, weil sie die Künste des Betrügers von Abonoteichos durchschauten.

Was nun den zweiten Punkt, den synkretistischen und eklektischen Standpunkt der Lehrer dieser Zeit anbelangt, ist es richtig, dass Seneca allerlei sacrarum opinionum conditores, sogar Epikur hoch verehrte, dass man in den Kreisen der Stoiker Sokrates und Diogenes neben Zeno und Chrysippus stellte, dass Epiktet der Stoiker die Cyniker ohne Maassen lobte; dagegen bekämpften sowohl Epiktet als Plutarch gegnerische philosophische Schulen: der erstere die skeptischen Akademiker und die Epikureer, der zweite nicht bloss die Epikureer, sondern auch die Stoiker. Es ist interessant, die Gründe dieser Polemik, die mehrere Hauptstücke Arrian's und mehrere

---

[1]) J. Bernays, Lucian und die Cyniker (1879).

Tractate Plutarch's füllt, kennen zu lernen, namentlich die, welche der Platoniker Plutarch gegen die Stoiker geltend macht. Hier sehen wir, wie dem Glauben dieser Zeit die Vertheidigung der Religion in der Weise der Stoa nicht mehr genügte. Die Stoiker lösten die Götter in Abstractionen von Naturkräften oder von Leidenschaften auf; sie verschlossen sich die Möglichkeit einer richtigen Fassung der ethischen Probleme, indem sie eine allgemeine Ordnung und Nothwendigkeit annahmen, die keinen Platz für die Erkenntniss des Bösen in der Welt und für die menschliche Freiheit liess, sie bewerkstelligten eine verderbliche Trennung zwischen den wenigen Idealweisen und dem grossen Haufen der Thoren. Dies sind einige der Hauptbedenken, welche Plutarch gegen die Stoiker hegt, welchen er übrigens so viel Seitenhiebe als möglich zu versetzen nicht versäumt.

Der Stoa gehörten in diesem Zeitalter viele einflussreiche Männer an. Wir haben Seneca, Musonius, Epiktet, M. Aurel schon erwähnt. Die besten Vertreter der Litteratur und Gesellschaft unter Nero waren stoisch beeinflusst, so Lucan, Persius u. A. Im Stoicismus dieser Periode traten die philosophischen Lehrsätze in den Hintergrund. Man muss sich daher nicht wundern, hier Ausdrücke zu finden, welche eigentlich zu dem System nicht passen. Sogar Epiktet meinte, es sei müssig sich in die Schriften Chrysipp's zu vertiefen, man solle die Weisheit im Leben bethätigen. Allerdings hat Seneca mehrere Fragen der Schule behandelt, und Plutarch die stoischen Dogmen angegriffen; bei beiden aber fällt die wenig philosophische Haltung der Discussion und die praktische Wendung auf, welche den Fragen gegeben wird. Es war den Stoikern dieser Zeit ausschliesslich um die Bildung eines hohen, fast unerreichbaren Tugendideals zu thun. So hat Epiktet den ächten Stoiker beschrieben, als eine äusserst seltene Erscheinung, den Mann der immer glücklich und stark bleibt in aller Trübsal und ohne Leidenschaften schon in dieser sterblichen Hülle zum Gott wird[1]). Daher auch die tägliche, genaue, ja peinliche Selbstprüfung, welche Seneca immer wieder anempfahl, und M. Aurel durchführte. Nie sind die Pflichten der sittlichen Selbstbetrachtung und der Werth des inneren Lebens mit mehr Ernst anerkannt worden, als durch diese Männer. Freilich zog die Religion dabei den Kürzeren. Seneca erwartete Alles von der eigenen sittlichen Anstrengung; sibi fidere und fac te ipse felicem waren seine Losungsworte. Die Bestimmung der Gottesidee

---

[1]) Arrian II, 19.

war diesen Moralisten äusserst gleichgültig: ob man von deus, von mens universi, von fatum, von natura, von mundus, von providentia redete, war Seneca einerlei; auch M. Aurel schwankte zwischen verschiedenen Bestimmungen der Gottesidee und fand zuletzt die Sache von untergeordneter Bedeutung. Wirklich tief religiöse Töne hört man nur dann und wann von Epiktet, der es als seine Lebensaufgabe betrachtete, Gott zu loben; was sollte der alte Krüppel auch anders thun? [1]) Dasselbe, was wir von der Gottesidee sagten, gilt auch von dem Unsterblichkeitsglauben. Seneca bejahte diesen Glauben noch, obgleich auch er Zweifel durchblicken liess, Epiktet und M. Aurel neigten beide zur Verneinung. Die stoischen Moralisten waren eigentlich die ächten Vertreter und Förderer der religiösen Restauration nicht. Sollte das Heidenthum als Religion noch fortbestehen oder wieder aufleben, so brauchte es andere Stützen. Diese fand es in der Erneuerung des Pythagoräismus und des Platonismus.

Den Neopythagoräismus haben wir als eine besondere Lehr- und Lebensweise schon im Anfang der Kaiserzeit mit den Sextiern in Rom eingebürgert gefunden. Er bereitete den Neoplatonismus vor, wie der alte Pythagoräismus zur Bildung Plato's mitgewirkt hat. Im Anfang standen diese Richtung und die Stoa einander nicht feindlich gegenüber, wie denn Seneca den Einfluss der Neopythagoräer anerkannte, im zweiten Jahrhundert schieden sich aber ihre Wege immer mehr. Freilich war auch im zweiten Jahrhundert der Neoplatonismus noch erst im Werden begriffen: die Vereinigung aller möglichen griechischen, orientalischen und ägyptischen Anschauungen und Ceremonien, die Ausbildung eines speculativen und mystischen Systems, verbunden mit der Pflege allerlei magischer Künste, gehört erst einer späteren Periode an. Die Platoniker des zweiten Jahrhunderts waren verhältnissmässig nüchtern, übten Kritik und hatten auf eine rationelle Fassung der Probleme nicht verzichtet. Dies gilt namentlich von Plutarch, von dessen Hand wir eine interessante Schrift gegen den Aberglauben (δεισιδαιμονία) besitzen. Der Aberglaube besteht in der Meinung, die Götter seien furchtbar und thäten Böses; Plutarch achtet ihn in seinen Folgen noch gefährlicher als den Unglauben. Dennoch hat Plutarch die ersten Schritte auf dem Wege der Mystik gethan, indem er das Kriterium der Wahrheit in einer inneren Erleuchtung durch die Gottheit fand, das göttliche Wesen als für das Denken unerreichbar

[1]) Arrian I, 16; man sehe auch I, 14 u. s. w.

darstellte und ein besonderes Organ für die Gotteserkenntniss im Menschen annahm. Auch Maximus von Tyrus, der über die Idole, und Apulejus, der über die Dämonen schrieb, sind noch nicht zu den Neuplatonikern im eigentlichen Sinn zu rechnen. Das Streben dieser Denker war, einerseits die religiöse Tradition, sowohl die Mythologie als die Culthandlungen, beizubehalten und zu vertheidigen, anderseits sie so zu erklären, dass sie einer reineren und würdigeren Anschauung des göttlichen Wesens nicht im Wege stünden. In der Bildung von theologischen und religiösen Gedanken waren die Platoniker desshalb weit fruchtbarer als die Stoiker. Während diese das Humanitätsideal läuterten und die sittliche Idee der Tugend entwickelten, beschäftigten sich jene mit der Läuterung der Gottesidee, mit dem Werth der religiösen Ueberlieferung, der Art der göttlichen Offenbarung und dergleichen. Manche Fragen drangen sich beiden Richtungen auf, wie die nach der theoretischen Erklärung und praktischen Behandlung der Uebel in der Welt, was sowohl die oben erwähnten Trostschreiben, als mehrere wichtige Anläufe zu einer wissenschaftlichen Theodicee veranlasste. Wir kommen auf diese Schriften näher zu sprechen, indem wir jetzt die interessantesten Gestalten unter den Denkern und Lehrern dieses Zeitalters individuell vorführen wollen.

Zuerst begegnen wir dem L. Annäus Seneca (± 4 v. Chr. — 65 n. Chr.). Schon unter Caligula Senator, unter Claudius zu einem achtjährigen Exil auf Corsica verurtheilt, von Agrippina zurückgerufen um Nero zu erziehen, später dessen Minister, kam er endlich bei der pisonischen Verschwörung mit den aristokratischen Gegnern der Tyrannei um. Ueber seine Schriften, unter welchen die Briefe an Lucilius einen wichtigen Platz einnehmen, kann man die Litteraturgeschichten nachschlagen. Ueber sein Leben sind die Acten noch nicht geschlossen, namentlich seine Mitschuld am Mord Agrippina's und seine ganze Stellung zum neronischen Regiment werden noch heute verschieden beurtheilt. Hier haben wir bloss die Grundstimmung seiner Schriften zu berücksichtigen. Hier nun tritt uns kein Mann von grosser Charakterfestigkeit entgegen. Er macht den Eindruck sich selbst eben so gut wie Andere zu ermahnen, er ertheilt ärztlichen Rath, während er sich selbst noch unter die Siechen, jedenfalls erst unter die Halbgenesenen rechnet. Es ist ihm eine überaus schwierige Sache in der Tugend standhaft zu bleiben, die Krankheiten und Gefahren der Seele aber weiss er mitunter treffend zu beschreiben. Merkwürdig ist bei ihm das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit oder wenigstens Schwäche im

Guten, neben der Ueberzeugung von der Natürlichkeit der Tugend, während das Laster erst fremd hinzutritt. Es herrscht daher ein unlösbarer Widerspruch zwischen Seneca's tiefem Gefühl der menschlichen Schwachheit und den Mitteln, welche er zur Heilung anpreist: Vertrauen auf sich selbst, oder Sichvergegenwärtigen eines grossen und guten Mannes, in dessen Gesinnung man sich hineinversetzt. Am sauersten wird ihm aber, sich mit dem Gedanken des Todes zurecht zu finden. Er hält am Leben und an seinen Gütern krampfhaft fest, lebt aber in einer Zeit, wo die Unsicherheit aller Dinge, die ja von der Willkür eines wahnsinnigen Tyrannen abhingen, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Daher die vielen Reflexionen und schönen Maximen, durch welche er sich vorbereitet auf den Verlust Alles dessen, woran sein Herz hängt. Er erinnert sich selbst: nemo cum sarcinis enatat, er schildert die Seele, wie sie zufrieden und veredelt aus dem Leben scheidet, er ermahnt, die vielen Bande, die an diese Erde fesseln, allmälich zu lockern, er stärkt sich mit dem Glauben an die Unsterblichkeit und nennt den Todestag aeterni natalis. Wir empfangen aber den Eindruck, dass keines dieser Mittel ganz und auf die Dauer hilft. Seneca's Philosophie bleibt die Philosophie der Furcht, wie man denn in den Tagen des Terrorismus der französischen Revolution seine Sprache den Verhältnissen ganz entsprechend fand. Wirklich scheint uns Seneca's Ton in gewöhnlichen Verhältnissen ermüdend, überspannt, und der Gegensatz dieser Kraftsprache zu der schwachen Seele, die dahinter steckt, berührt peinlich.

Seine übermässige Liebe zum Leben hat Seneca gezwungen, sich fortwährend mit dem Gedanken des Todes herumzutragen, und die Vorbereitung auf den Tod als einen Hauptzweck der Philosophie hinzustellen. Dennoch kennt er Fälle, in welchen der Tod erwünscht ist, ja Umstände, die den Selbstmord erlauben, nämlich, wenn dem Leben alle geistigen Bedingungen entzogen sind, und man bloss noch zum Leiden sein Dasein fristet. Uebrigens hat Seneca sich auch an das Problem des Leidens gewagt, am eingehendsten im Tractat de Providentia, sive quare bonis viris mala accidant quum sit providentia. Die stoische Weltanschauung gibt dafür die Erklärung, Alles im Universum, wie in allen Theilen desselben geschehe der Natur gemäss, sei also gut. Diese stoische Antwort genügt aber Seneca nicht völlig, daneben hat er dem Leiden eine ethische, pädagogische Bedeutung zuerkannt: calamitas virtutis occasio, die Gottheit macht den edlen Mann durch diese Zucht noch edler, die Geisteskraft, welche ein Cato im Uebel be-

thätigt, ist ein göttliches Schauspiel, das Leben ohne Leiden ist, nach dem Wort des Cynikers Demetrius, nur ein mare mortuum.

Die beste Seite an Seneca ist gewiss seine reine Begeisterung für die Idee der Humanität. Nero, von dem er im Anfang so viel erwartete, legt er als Regierungsprogramm ein Bekenntniss in den Mund, das die grösste Menschenliebe athmet[1]). Von Seneca rührt das berühmte Wort her: homo res sacra homini[2]), womit er dem Greuel entgegentrat, dass Menschen aus Scherz und zum Schauspiel getödtet wurden. Er ist der erste gewesen, der ohne Rückhalt die Gladiatorenspiele verurtheilte und seine Verachtung für diejenigen, welche sich daran ergötzten, offen aussprach. Ebenso wie er Achtung vor dem Menschenleben predigte, lehrte er die Gleichheit der Menschen, ihrer Natur nach und in ihrem Verhältniss zur Philosophie. So trat er für die Sklaven ein, predigte, dass man in ihnen das Menschliche erkennen und ehren sollte, erzählte manche treffenden Beispiele von Tugend und Grossmuth bei Sklaven und erinnerte daran, dass viele Ansehnliche Sklaven ihrer Laster und manche Sklaven Freie durch ihre Tugend seien[3]).

Zuletzt werde hier noch die vielfach ventilirte Frage von dem Verhältniss Seneca's zum Christenthum erörtert[4]). Schon früh fiel der christliche Ton der Schriften Seneca's auf. Die Kirchenväter betrachteten ihn als einen Mann, der oft die Erkenntniss der Wahrheit streifte, saepe noster; in diesem Sinn sprachen Tertullianus, Lactantius, Augustinus; der letzte kannte schon einen Briefwechsel zwischen dem heidnischen Philosophen und dem Apostel Paulus. Hieronymus zählte Seneca förmlich unter die christlichen Heiligen. In den äusseren Umständen liegt die Möglichkeit vor, dass Seneca und Paulus einander gekannt haben. Gallio, vor dessen Richterstuhl Paulus in Korinth geschleppt wurde, war Seneca's Bruder; dass in Rom der Minister Nero's von dem Process des Paulus

---

1) De Clementia, I.

2) Epist. 95 vlg. Ep. 7.

3) Ep. 47, De Benef. III, 18—28.

4) Zuletzt wurde diese Frage ausführlich behandelt von J. Kreyher, L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum (1887), wo auch die Litteratur, sowohl die allgemeine, als die, welche dieses Problem für sich erörtert, verzeichnet ist. Unter den aufgezählten Werken fehlt aber: Ch. Aubertin, Senèque et St. Paul. Étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre (3. éd. 1872). Auf eine bessere Bahn, als durch Kreyher, ist die Untersuchung wieder gebracht worden durch W. Ribbeck, L. Annaeus Seneca der Philosoph und sein Verhältniss zu Epikur, Plato und dem Christenthum (1887); hier werden mit Recht die christlichen Beziehungen geläugnet, und der Einfluss der heidnischen Philosophen untersucht.

Kenntniss erhielt, ist sogar wahrscheinlich. Dazu kommen zahlreiche biblische Anklänge in Seneca's Schriften und, einmal auf dieser Fährte, kann man noch zahlreiche und höchst wunderliche Spuren dieser Beziehungen finden, wie das Buch KREYHER's zeigt. Man hätte aber, schon nach der Kritik dieser Sage durch E. WESTERBURG [1]), einsehen sollen, dass man es hier mit einer höchst undankbaren und unerspriesslichen Frage zu thun hat. Die zahlreichen Parallelen, die KREYHER nochmals, nachdem es schon mehrfach geschehen war, nur etwas vollständiger, zusammengestellt hat, enthalten lauter Vergleichungspunkte, die so oberflächlich und allgemein sind, dass sie für eine litterarische Abhängigkeit nicht das Geringste beweisen. Die 14 Briefe des Briefwechsels zwischen Paulus und Seneca, die wir kennen, sind so albern, dass an ihre Aechtheit Niemand glaubt; für die Annahme, dass es eine andere, ächte Correspondenz gegeben habe, ist kein Grund vorhanden. Was endlich entscheidend ist: die Nichterwähnung des Christenthums bei Seneca und die völlige Abwesenheit solcher Gedanken, die nothwendig auf christliche Einwirkungen hinweisen, verbieten, der Annahme, dass Seneca ein ganzer oder halber Christ gewesen sei, Glauben zu schenken. Auch die entgegengesetzte Behauptung, welche BRUNO BAUER vertheidigt hat, liefert kein glaubwürdiges Resultat. BRUNO BAUER meint, die Priorität sei auf der Seite des Philosophen, Seneca sei zu den Vätern des Christenthums zu rechnen, seine Schriften hätten oft als Vorlagen bei der Abfassung des Neuen Testaments Dienste geleistet. Dass diese Behauptung mit Ansichten über die Entstehung des Christenthums und der neutestamentlichen Litteratur, welche den herrschenden Meinungen stracks zuwiderlaufen, zusammenhängt, sieht Jedermann ein. Aber auch abgesehen davon, hat BRUNO BAUER in der Entdeckung einer litterarischen Abhängigkeit des Neuen Testaments von Seneca Erstaunliches geleistet und sogar in einem Citat aus dem Alten Testament im Hebräerbrief ein Wort Seneca's gefunden. Ein besonnenes Urtheil wird die Frage nach directen Beziehungen zwischen Seneca und dem Christenthum als eine müssige betrachten, aber auch bei Seneca, wie bei vielen Autoren dieser Periode, die Strömungen des Zeitgeistes beobachten, welcher in der Heidenwelt Fragen und Bedürfnisse wach rief, Gedanken eingab, welche die Gemüther für das Christenthum vorbereiteten. Wie bei Virgil, so bei Seneca: in der Heidenwelt dieser Zeit beginnt man etwas von der Atmosphäre zu spüren, in welcher das Christenthum ge-

[1]) Ursprung der Sage, dass Seneca Christ gewesen sei (1881).

deihen konnte. Freilich war unter Nero die Begegnung des Heidenthums und des Christenthums noch ziemlich in der Weite. Das Christenthum war noch nicht von der Synagoge getrennt und als etwas Absonderliches in der Welt bekannt; die Christenverfolgung Nero's mag vielleicht nur dem zufälligen Umstand zuzuschreiben sein, dass seine jüdische Gemahlin Poppäa des Kaisers Zorn auf die Christen lenkte. Auch wegen dieser noch ganz verborgenen Stellung in der Welt ist ein Einfluss von christlicher Seite auf Seneca höchst unwahrsheinlich.

Ein ganz anderer Mann als Seneca war Epiktetus. Ein phrygischer Sklave eines hartherzigen Herrn, später ein Freigelassener, lehrte er in Rom und nach der Verbannung der Philosophen durch Domitian in Nikopolis. In Rom soll er durch seine rücksichslose Art, die Leute über ihr Seelenheil auszufragen, sich Feinde gemacht haben. Als Beispiel stand ihm dabei die sokratische μαίευσις vor Augen. Seine Lehre hat später sein Schüler Arrian überliefert in den διατριβαί, 5 Büchern, wovon wir noch 4 besitzen, und mehr zusammenfassend in einem kleinen Sittenspiegel, dem ἐγχειρίδιον. Bei Epiktet finden wir die Unbeugsamkeit des Stoikers und den Freimuth des Cynikers. Der Reichthum und die Vielseitigkeit des civilisirten Lebens üben keine Anziehungskraft auf ihn. Es fällt ihm nicht schwer, Lehre und Leben miteinander in Einklang zu bringen. Sein Stolz als Philosoph, seine Grossherzigkeit in Leiden und Armuth, die Innigkeit, womit er, wenn auch gegen den Cultus gleichgültig, die Gottheit lobt und preist, haben Epiktet, man möchte sagen, zu einem Heiligen gemacht, wie denn Celsus den Christen frägt, ob es keine der Verehrung würdigere Gestalt gebe, als Jesus, z. B. Epiktet. Auch bei Epiktet ist die Philosophie ganz der sittlichen Praxis zugekehrt; dennoch gibt er einige Grundgedanken der stoischen Schule getreuer wieder, als Seneca und Marc Aurel. So legt er viel Gewicht auf die Lehre der Vorsehung (πρόνοια), welche Alles, auch das Kleine und auch das Uebel leite, so dass wir in der Welt überall Harmonie finden können. Man klage also nie über die Gottheit, welche das Uebel zu unserer sittlichen Uebung schickt, wie die Ungeheuer, die Herakles bekämpfte, dessen Kraft erst entwickelten. Der stoische Gleichmuth und die stoische Härte haben ihre Theorie gefunden in der Unterscheidung, welche im Encheiridion beständig wiederkehrt, zwischen den Sachen, die in unserer Macht sind, und denen, die wir nicht in unserer Macht haben, die uns darum aber auch nicht angehn (τὰ ἐφ' ἡμῖν und τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Zu der letzteren Kategorie, der der Sachen, welche den Weisen

nicht anfechten, gehören alle äusseren Umstände, Verluste, Krankheit u. s. w. Bei jedem Unglück sage man sich, dass es nicht wirklich für uns da ist, da das Uebel allein in unserer Meinung besteht. Ein Kernspruch, der die Lehre Epiktet's zusammenfasst, lautet: ἀνέχου καὶ ἀπέχου [1]).

M. Aurel kennen wir aus seinem Briefwechsel mit seinem Lehrer Fronto und aus den 12 Büchern seines Tagebuchs: τὰ εἰς ἑαυτόν. Das letztere enthält Selbstbetrachtungen, die der Kaiser zum Theil im Zelte des Feldherrn, während seiner Kriege gegen die Völkerschaften an der Donau, geschrieben hat. Er dankt darin seinen Lehrern und Erziehern, und vor Allem der göttlichen Führung, die ihn zu dem gemacht haben, das er geworden ist. Er hält sich selbst seine Pflichten als Mensch und als Römer vor und stimmt seine Seele zur inneren Ruhe mitten im Treiben der Welt und bei dem Gedanken an den Tod. Der Ernst und die Bescheidenheit, womit dieser Herrscher sein Gewissen untersucht und sein Seelenheil zu Herzen nimmt, sind ja durchaus ehrenwerth. Wenn man aber M. Aurel darstellt, nicht bloss als eine der letzten, sondern zugleich als eine der höchsten und reinsten Incarnationen heidnischer Tugend, lässt sich Manches gegen dieses übermässige Lob anführen. M. Aurel war ein guter Mensch, seine Güte hatte aber einen Beigeschmack von Egoismus, sein eigenes Seelenheil und seine persönliche Gemüthsruhe waren seine grösste Sorge, über die Schlechtigkeit in der Welt, wenn er sie überhaupt sah, wusste er nur zu seufzen. Er hat den Pflichten seiner Stellung ohne Begeisterung, sogar ohne sich dafür zu interessiren, obgelegen; als Herrscher war er kleinlich, von grossen Gedanken über die Regierung oder von einem Staatsideal findet sich bei ihm auch nicht die Spur. Er gab einige philanthropische Vorschriften, liess verlassene Kinder versorgen, machte ein Gesetz gegen die Delatoren, liess Polster legen, damit die Akrobaten nicht gefährlich fielen; übrigens war er aber von der Vergeblichkeit äusserer Maassregeln ohne vorhergehende innere Besserung zu fest überzeugt, um irgend etwas mit Kraft zu unternehmen. Ihm fehlte es an Thatenlust; er muss sich schrecklich gelangweilt haben, worin freilich Renan die Vollendung der Weisheit sieht.

Merkwürdig ist, dass noch in dieser Zeit die Christen so wenig die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Plutarch erwähnt sie nie; Epiktet und M. Aurel, jeder nur einmal, zufällig mit derselben Bemerkung über ihre Todesverachtung, welche diesen Weisen nicht aus dem

---

[1]) Gellius, XVII, 19.

rechten Princip hervorzugehen schien. Die Christenverfolgungen unter M. Aurel waren nur local. Das Christenthum machte schon Fortschritte in der Welt. Die Periode der christlichen Apologien, meist an die Kaiser gerichtet, fängt an. Die erste litterarische Polemik gegen das Christenthum soll Fronto, der Lehrer M. Aurel's, geführt haben, wie aus dem Octavius des Minucius Felix hervorgeht. Nicht mit Sicherheit zu bestimmen, wahrscheinlich gegen 180, gewiss noch ins zweite Jahrhundert, fällt Celsus' Ἀληθὴς Λόγος, der allerdings verloren ist, sich aber aus der Entgegnung des Origenes ziemlich vollständig reconstruiren lässt [1]). Von der Höhe einer platonischen Gottesidee bekämpfte Celsus die christlichen Vorstellungen der Schöpfung, Menschwerdung, Auferstehung, die ihn unwürdig und mit Gottes Erhabenheit unvereinbar dünkten.

Wir haben zuerst die drei berühmten Stoiker besprochen; gehen wir jetzt einige Jahrzehnte zurück, um die interessanteste Gestalt dieses Zeitraums, Plutarch (± 50—125), zu betrachten [2]). Plutarch nahm die Bildung seiner Zeit in sich auf, indem er in den Hauptstädten der Welt lernte und lehrte, und zog sich dann in seine Vaterstadt Chäronea zurück, wo er hochgeehrt, als Magistrat und Apollopriester, lebte. Seine 44 *Βίοι παράλληλοι* erörtern in lebhaftem Stil, mit vielen Anecdoten, ohne kritische Schärfe, das Leben der berühmten Griechen und Römer. Eine Sammlung von 92 grösseren und kleineren Schriften, die nicht alle ächt sind, ist, obgleich sie griechisch verfasst sind, unter dem Namen moralia bekannt. Sie sind an Beschaffenheit und Inhalt sehr verschieden. Trostschreiben und Tischgespräche, polemische Tractate gegen Epikureer oder Stoiker, Abhandlungen über religiöse oder philosophische Probleme, Betrachtungen über ethische Fragen, Artikel über irgend einen besonderen Gegenstand, Sammlungen von Notizen: von dem Allem enthalten Plutarch's moralia Proben.

Man suche bei Plutarch kein systematisch abgerundetes und streng in sich geschlossenes System. Er ehrt Plato als den grössten Philosophen, wandelt auch oft auf platonischen Wegen, im einzelnen aber kann man ihn bei mancher Inconsequenz ertappen. Seine Interessen waren durchgängig religiöser Natur. Er wollte den väter-

[1]) Diese Reconstruction versuchten Aubé und Keim, Celsus' wahres Wort (1873).

[2]) Ausser den allgemeinen Werken nennen wir vor allen anderen R. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea (2. Aufl. 1873). Ausserdem O. Gréard, De la morale de Plutarque (3. éd. 1880); R. C. Trench, Plutarch (5 lectures, 2. ed. 1874); W. Moeller, Ueber die Religion Plutarch's (Rede, 1881).

lichen Glauben stützen. Das Erbe, das er sich und der Welt erhalten wollte, war das der griechisch-römischen Welt; denn der Grieche Plutarch war dem römischen Cultus und der römischen Herrschaft sehr gewogen. Gegen orientalische Superstitionen verhielt er sich spröde, vom jüdischen Aberglauben redete er verächtlich; nur wo er die Einheit der Religion herausfinden konnte, z. B. wo er die ägyptischen Götter in den griechischen wiedererkannte, war ihm auch das Fremde recht. Im ganzen vertheidigte er den überlieferten Glauben. Einen Hauptpunkt dieses Glaubens bildete die Lehre von der göttlichen Offenbarung, und so trat Plutarch für die Mantik ein, in drei Tractaten über das delphische Orakel und auch sonst gelegentlich. Die menschliche Seele hat nicht bloss das Vermögen, sich an Vergangenes zu erinnern, sondern auch die Zukunft zu schauen. Bei seiner Theorie der Mantik brachte Plutarch sowohl die göttlichen, als die materiellen Ursachen in Anschlag: sie wirken zusammen, und desshalb ist es nicht gottlos, auch die Ausdünstungen der Erde unter die Factoren, welche den Enthusiasmus hervorbringen, mitzurechnen.

Die Hauptsorge Plutarch's war, den Gottesbegriff von unwürdigen Vorstellungen rein zu halten. Es gibt viele verkehrte Gedanken über die Götter, welche man mit ihren Bildern oder Symbolen identificirt, und über welche die Dichter Allerlei lügen. Plutarch verwarf sowohl die euemeristische Mythenerklärung, als die physische der Stoa; er selbst neigte, wie sein Tractat De Iside et Osiride zeigt, am meisten einer ethischen Allegorisirung zu. Merkwürdig ist die Art, wie er das Anstössige in den überlieferten Vorstellungen sich zurechtlegte. So erklärte er, während monotheistische Ansätze bei ihm nicht fehlen, die Vielheit der Götter einerseits aus der Pluralität der Welten, anderseits aus den Tugenden der Güte und Gerechtigkeit, welche der Gottheit eigen sind, aber allein in der Gemeinschaft ihre Bethätigung finden, also nothwendig eine Mehrheit göttlicher Wesen voraussetzen. Aber der glücklichste „Fund", wie Plutarch selbst sagte, war die Dämonenlehre[1]). Die Lehre von den Dämonen leistete bei Plutarch verschiedene und sehr wichtige Dienste. Die Dämonen sind Mittelwesen zwischen den Göttern und den Menschen, an der Natur beider theilhaftig; es gibt unter ihnen gute und böse Geister. Die Götter werden nun in ihrer Erhabenheit gelassen und nicht in das irdische Treiben hineingezogen, und doch göttliche Kräfte den Menschen nahe gebracht.

[1]) Man findet sie hauptsächlich in den Tractaten De defectu oraculorum, De Iside et Osiride, De daemonio Socratis.

Die Dämonen sind die Diener der Götter, sie bestrafen die Bösen und verleihen Segen, sie geben Orakel, ihnen gelten Opfer und Feste. Wo man den Göttern Böses, Unwürdiges angedichtet hat, sind Dämonen im Spiel. Dass die Dämonen mitunter auch sterblich sind, beweist die Geschichte von dem grossen Pan, dessen Tod in wunderbarer Weise Seefahrern verkündet wurde. So haben die Dämonen allerlei Functionen. Eine der wichtigsten ist, dass sie den guten Menschen als Schutzgeister beigegeben sind, dieselben warnen und leiten, wie der Genius des Socrates.

Unter Plutarch's Tractaten befindet sich auch der interessanteste Beitrag zur Theodicee, den diese Periode aufzuweisen hat: De sera numinis vindicta. KEIM hat mit Recht bemerkt, dass bei der platonischen, dualistischen Weltanschauung die Uebel in der Welt nicht so schlechthin als göttliche Strafen erscheinen konnten; aber bei Plutarch herrschte das religiöse Interesse so stark vor, dass er sich nothwendig mit einer Frage beschäftigen musste, die sein Vorsehungsglaube ihm zu einem Räthsel machte, der Frage, warum die Gottheit die Bösen augenscheinlich nicht, oder erst so spät und so langsam strafe. Seine Behandlung dieser Frage zeichnet sich durch ihre Vielseitigkeit aus; er gibt mehrere Antworten und bringt die Uebel unter die verschiedenen Gesichtspunkte der strafenden Vergeltung, der reinigenden Züchtigung, des abschreckenden Beispiels. Er weist auch auf die göttliche Langmuth hin, welche die Gelegenheit und Zeit zur Besserung offen lasse und uns lehre, nicht in zorniger Hast zu verfahren. Er mildert das Peinliche, das in dem Anblick des Glücks der Bösen liegt, indem er an die Grenzen unserer Einsicht erinnert und von den Strafen der inneren Unruhe und Gewissenspein redet, welche den Bösen auch bei äusserem Wohlergehen nicht erspart werden. Auch die Solidarität der Geschlechter zieht er zur Erklärung herbei und versäumt endlich nicht, die Herstellung des Gleichgewichts im zukünftigen Leben in Aussicht zu stellen.

Es ist nicht richtig, wenn man die Religion Plutarch's als ein Christenthum ohne Christus beschreibt. Wohl aber ist er, und zwar ganz anders tief und vollständig als M. Aurel, ein Repräsentant heidnischer Frömmigkeit im zweiten Jahrhundert. Er hat das religiöse Erbe der alten Welt zu retten gesucht und zugleich, ohne es zu wissen, manche neue Bildungen vorbereitet. Namentlich hat seine Dämonenlehre, die schon im griechischen Alterthum wurzelte, bei Plutarch aber ganz neue Dienste leisten musste, auf den christlichen Gedanken vom Schutzengel bestimmend gewirkt. Die grosse Bedeutung Plutarch's liegt einerseits darin, dass seine Biographien

die lebendige Form geworden sind, unter welcher der Begriff der antiken Tugend überliefert wurde und eingewirkt hat, und dann, dass er das Bedürfniss einer reineren Fassung der Gottesidee klar gefühlt hat.

§ 122. Der religiöse Synkretismus im Anfang des dritten Jahrhunderts.

Lässt man den Verfall der römischen Civilisation und Religion mit dem Tode M. Aurel's anheben, so darf man nicht vergessen, dass von dieser Zeit an bis zum Untergang des römischen Reichs noch mehrere Perioden zu unterscheiden sind. Die erste Phase der Entwickelung, nach den Wirren, welche auf den Tod des Commodus und den Ausgang der antoninischen Dynastie folgten, trat ein, als das straffe Regiment des Septimius Severus wieder geordnete Zustände im Reiche schuf. Mit dem Kaiserthum des Severus und seiner Nachfolger, Fürsten afrikanischer oder syrischer Abstammung, kamen die Provinzen in den Vordergrund. Sowohl im Heere, als in der Verwaltung wurde der Schwerpunkt der Macht von Rom in die Provinzen verlegt. Noch mehr als in der vorigen Periode wurde das Leben kosmopolitisch, und zeichneten sich Bildung und Religion durch ihren synkretistischen Charakter aus. Am Hofe der Kaiser, in den Kreisen, deren Mittelpunkte die syrischen Fürstinnen bildeten, pflegte man Wissenschaft und Litteratur, und sammelten sich die hervorragenden Männer der Zeit. Namentlich waren juristische Studien in Ehren, und durch die Arbeit mehrerer grossen Juristen ist diese Zeit für die Entwickelung des römischen Rechts von grosser Bedeutung geworden. Aber auch der Religion widmeten die Kaiser und Kaiserfrauen ihre Aufmerksamkeit. Ehe wir die Reformversuche, die vom Hofe der severianischen Kaiser ausgingen, beschreiben, müssen wir aber die Verbreitung orientalischer Culte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts etwas näher betrachten.

Wir haben bereits mehrere dieser fremden Culte erwähnt, namentlich die ägyptischen der Isis und des Serapis, die, schon früher in Rom eingebürgert, noch im dritten Jahrhundert viele Anhänger zählten. Auch ältere Culte dauerten fort oder erhielten einen neuen Aufschwung, so der der kappadocischen Bellona, der unter Commodus einen besonders blutigen Charakter annahm. Auch der Dienst der phrygischen Mater Magna, der schon im zweiten punischen Kriege in Rom eingeführt worden war, offenbarte erst in der Kaiserzeit seinen vollen ausschweifenden und grausamen Charakter. Unter

Kaiser Claudius kam zuerst die Märzfeier der Muttergöttin und des Attis in Rom vor; die wilden Aufzüge der sich selbst verstümmelnden Gallen, die ausgelassene Freude (der 25. März hiess daher Hilaria), welche auf den Schmerz folgte, wurden im zweiten und dritten Jahrhundert in Rom immer beliebter[1]). Zum Theil schmolz dieser phrygische Cultus der Mater Magna zusammen mit dem der syrischen Göttin von Hierapolis (Bambyke, Mabog), den Lucian beschrieben hat. Beide trugen jedenfalls einen ähnlichen Charakter: die Vereinigung von Sinnlichkeit und Grausamkeit, welche die semitische Religion kennzeichnet. Fügen wir dem noch hinzu, dass die Bettelpriester dieser orientalischen Culte allerlei Betrügereien ausübten, so werden wir die Anklage auf „Muckerthum der schlimmsten Sorte", welche H. Schiller gegen diese Religionen erhebt, nicht übertrieben finden. Unter allerlei Namen verehrte man die syrischen Götter und Göttinnen im zweiten und dritten Jahrhundert; vielfach identificirte man irgend einen Baal mit Jupiter O. M. So gab ein berühmter Baal im syrischen Heliopolis (Baalbek) Orakel; Antoninus Pius liess ihm, als dem Jupiter O. M., einen prachtvollen Tempel bauen. Der Cultus des Gottes einer Stadt im nördlichen Syrien, Doliche, ist ebenfalls als der des Jupiter O. M. Dolichenus weit verbreitet gewesen, wie zahlreiche Monumente und Inschriften bezeugen: der Cultus des kriegerisch ausgerüsteten Gottes wurde von den Legionen bis in die fernsten Provinzen getragen, und er hatte schon unter Commodus seinen Tempel auf dem Aventin. Die Verehrung des Gottes von Emesa, woher Sept. Severus, durch einen Traum bestimmt, sich eine Priestertochter als Gemahlin geholt hatte, wird uns später beschäftigen.

Als den meist verbreiteten aller orientalischen Culte in diesem Zeitalter müssen wir den Mithradienst nennen[2]), an welchen sich auch die reineren Neigungen und tieferen Bedürfnisse anschlossen. Mithra war ein alt-arischer, später ein persischer Gott, dessen Cultus sich über Klein-Asien verbreitete. Die Römer lernten Mithra zuerst bei der Expedition des Pompejus gegen die cilicischen Seeräuber kennen. Sein Dienst in Rom war aber im ersten Jahrhundert n. Chr. nur sehr sporadisch, und noch Plutarch redet mit Verachtung davon als von einer barbarischen Superstition. Aber gegen Ende des zweiten Jahrhunderts trat er in den Vordergrund, und bis gegen 400 feierte er seine Blüthezeit. Zahlreiche Monumente und In-

[1]) Beschreibung bei Apulejus, Metam. VIII, IX.

[2]) T. Fabri, De Mithrae dei solis invicti apud Romanos cultu (1883), eine werthvolle Sammlung der Zeugnisse und Beschreibung der Monumente.

schriften zeigen, wie sehr der Mithradienst in der ganzen Welt verbreitet gewesen ist. Die Soldaten widmeten diesem Gott eine besondere Verehrung. Die Kaiser seit Commodus beteten ihn eifrig an. Im dritten Jahrhundert war er der Hauptgott im römischen Reich. Dass man sich Mithra als Sonnengott dachte, bezeugen die zahlreichen Inschriften, die ihn Sol invictus nennen. Im übrigen sind weder die Inschriften, noch die Symbole auf den Monumenten vollkommen durchsichtig. Am meisten kommt die Abbildung vor, die Mithra in phrygischer Kleidung darstellt, wie er in der Höhle den Stier mit seinem Dolche tödtet. Diese beiden Hauptfiguren sind immer dieselben, die Umgebung aber wechselt; bald sind noch mehrere Thiergestalten, namentlich der Löwe, und andere Decorationen beigebracht, bald nicht. Ueber die Bedeutung dieser Symbole lassen sich nur Vermuthungen anstellen. Ohne Zweifel sind sie im wesentlichen sehr alt, da sie schon auf alt-persischen Basreliefs vorvorkommen. Gewiss aber hat man in der Periode des römischen Mithradienstes diese alten Symbole nicht herübergenommen, ohne eigene Gedanken, Speculationen, Ahnungen damit zu verbinden. Man fasste Mithra als kämpfenden und siegenden Sonnengott, zugleich als den Gott des Lebens und des Todes auf, den Schutzherrn und Führer, dessen Dienst die Hoffnung der Auferstehung mit sich brachte. Von Mithra erwarteten seine Verehrer Alles; wie er mit den phrygischen Göttern Attis und Sabazius verschmolzen war, ja Attribute des Bacchus entlehnt hatte, so vereinigte er in sich Eigenschaften der verschiedensten Götter. Im Heidenthum ist nie ein Cult dem Monotheismus näher gekommen als der Mithradienst im römischen Reich, und es konnte eine Zeit lang scheinen, als würden die neuen religiösen Bedürfnisse der Welt durch diesen Gott befriedigt. Dies geht noch deutlicher aus einer Betrachtung der Opfer, Weihen und Mysterien dieser Religion hervor. Zuerst erwähnen wir die Taurobolien und Kriobolien. Diese Opfer waren klein-asiatischen Ursprungs und gehörten zum Dienst des Attis; da man diesen aber mit Mithra identificirte, nahm der Mithradienst auch diese Opfer in sich auf, wozu die Darstellung von Mithra, als er den Stier tödtete, mitgewirkt haben mag. Das Opfer des Stiers oder des Widders hatte eine reinigende und sühnende Bedeutung. Der Einzuweihende musste sich in eine Grube einsperren lassen, die man mit durchlöcherten Brettern zudeckte. Dann führte man das festlich geschmückte Opferthier, Stier oder Widder, darauf und schlachtete es. Das Blut, das auf den, der in der Grube war, strömte, war das grosse Sühnungs- und Reinigungsmittel. In Italien

kamen Stieropfer dieser Art erst gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts vor; seit Commodus wurden sie immer häufiger. Zahlreiche Monumente bilden sie ab, ihre Beschreibung verdanken wir dem kirchlichen Dichter Prudentius. Man brachte sie für sich selbst, einmal oder wiederholt, und auch stellvertretend für Andere dar, sogar pro salute imperatoris, oder wie zu Lyon pro statu coloniae. Ueberhaupt ist der Mithradienst reich gewesen an symbolischen Riten, deren auffallende Aehnlichkeit mit den Sacramenten der christlichen Kirche schon früh die Kirchenväter stutzig machte[1]).

Die Einrichtung dieses Cultus ist uns nur unvollkommen bekannt. Dem Mithra diente man nicht in grossen Tempeln, sondern in kleinen, oft unterirdischen, grottenähnlichen Capellen, wo viele symbolische Abbildungen den Gott und seine Weihen darstellten. Das Hauptfest Mithra's war die Feier des Sol invictus, am 25. December. Aber den wichtigsten Theil des Mithradienstes bildeten die Mysterien. Die Mithradiener waren eine geheime Gesellschaft, eine Art Freimaurerschaft, in welche man erst durch schwere Prüfungen, asketische Uebungen, symbolische Weihen eingeführt wurde. Feuer- und Wasserproben, blutige Kasteiungen, Hunger, Durst, Kälte: dies Alles musste man in den Mithraweihen durchmachen; es kam sogar vor, dass der Einzuweihende unter diesen Prüfungen starb. Im einzelnen ist uns noch Vieles in den Mithramysterien dunkel. So wissen wir nicht, wie viel Grade der Einzuweihende durchlaufen musste, und welche Bedeutung die Namen hatten, welche er auf den verschiedenen Stufen erhielt. Wir lesen von Raben und Löwen des Mithra, von Streitern, die Schwert und Kranz empfingen, von Persern und von mehreren anderen Klassen. Auf der oberen Stufe der Hierarchie standen die Väter und an deren Spitze der Vater der Väter. Auch Frauen konnten sich in diese Gemeinschaft aufnehmen lassen. Diese Weihen werden, wie wir aus manchen Andeutungen bei Porphyrius u. A. entnehmen können, verschiedene symbolische Erklärungen veranlasst haben, und es mag wohl auch eine Mithratheologie gegeben haben. Der Hauptzweck dieses Dienstes war aber gewiss ein praktischer: Beruhigung des Gemüths und Aussicht auf die Unsterblichkeit. Jedenfalls ist der Mithradienst in seltenem Maasse fähig gewesen, die verschiedensten Gesichtspunkte in sich aufzunehmen und mannichfachen Bedürfnissen zu entsprechen. Als solcher hat er in der Welt eine Zeit lang geherrscht und dem Christenthum, das sich eben anschickte, das Erbe der

[1]) Justinus, Apol. I, 66; Dial. c. Tryph. 70; Tertullian, De praescr. haer. 40, De baptismo 5; Firmicus Maternus, 27, 8.

alten Welt anzutreten, mehrere Jahrhunderte lang den Sieg streitig gemacht.

Fassen wir jetzt die Reformversuche der severianischen Kaiser ins Auge. Man kann hier, mit J. Réville, drei Schöpfungen unterscheiden: das Aufleben des Neopythagoräismus unter Sept. Severus, die Einführung des Gottes von Emesa durch Heliogabal, der eklektische Heiligencult des Alex. Severus. Wie wir schon bemerkt haben, waren die syrischen Frauen am Kaiserhofe die Seele der Bewegung: Julia Domna, die Gemahlin des Sept. Severus und Mutter Caracalla's, ihre Schwester Julia Moesa und deren beide Töchter Julia Soaemias, Mutter Heliogabal's, und Julia Mamaea, Mutter des Alex. Severus.

Die religiösen Bestrebungen am Hofe des Sept. Severus haben in der Biographie des Apollonius von Tyana ihren Ausdruck gefunden. Julia Domna leitete einen der Schöngeister ihres Kreises dazu an, der Welt ein Heiligenbild darzustellen; so entstand die Biographie des Apollonius durch Philostratus. Die Frage, wie viel historisch glaubwürdiges Material in diesem Buch sich vorfindet, wird verschieden beantwortet; sie ist aber von untergeordneter Bedeutung. Die Litteratur erwähnt hier und dort vorübergehend und ziemlich geringschätzig einen Zauberer aus Tyana in Kappadocien, der im ersten Jahrhundert lebte. Philostrat hat nun diese nebelhafte Gestalt zur Trägerin der Gedanken gemacht, welche seine eigene Zeit und Umgebung beschäftigten. Sein Werk, obgleich es sich mitunter in der Form an die griechischen Romane anlehnt und zahlreiche Abenteuer schildert, ist nicht zur Unterhaltungslectüre bestimmt, sondern hat einen durchaus ernsten und praktisch-religiösen Zweck. Es galt, der Welt das Bild eines heiligen, göttlichen Menschen zu zeichnen, dieses Bild als Object der Verehrung hinzustellen und darin die Züge der wahren Religion anschaulich zu machen.

Die vielen Begebenheiten und Gespräche auf den Reisen des Apollonius durch alle Länder bis an die Grenzen der Welt, welche den Inhalt der 8 Bücher des Philostratus bilden, können wir natürlich nicht mittheilen. Nur die Hauptzüge der Gestalt seines Heiligen und den Zweck seines Buchs wollen wir kurz behandeln. Apollonius hatte sich schon früh durch asketische Uebungen ausgezeichnet und befolgte die pythagoräische Lebensweise, in seiner leinenen Kleidung, in der Abscheu vor animalischer Nahrung, in der ganzen Reinheit seines Wandels. Seine Anbetung widmete er der Sonne; in diesem Zug erkennen wir den Geist der syrischen Fürstin, die das Buch inspirirte. Diesen Sonnencult fand Apollonius auch bei

den Brahmanen in Indien, bei denen er vier Monate verweilte. Auf dem Berg der Brahmanen wurde Apollonius durch ihr Haupt Jarchas in die höchste Weisheit eingeweiht, der alle anderen Anschauungen, auch die griechischen, nachstehen. Diese Weisheit bestand in theoretischen Lehren über die Transmigration, die Schöpfung durch den höchsten Gott, den Ursprung griechischer Götter aus Indien, noch mehr aber in geistigen Fähigkeiten, indem die Brahmanen die Zukunft schauten, die Kranken heilten und überhaupt göttlicher Kräfte theilhaftig waren. In dem Umgang mit den Brahmanen erreichte Apollonius nun die höchste Stufe des religiösen Lebens; als er später in Aegypten zu den Gymnosophisten kam, hatte er von ihnen nichts mehr zu lernen oder zu erhalten. Merkwürdig ist nun, dass, während Apollonius durchweg Beweise übermenschlichen Wissens und Könnens gibt, seine Biographie den Verdacht der Magie mit Kraft abweist. Philostrat will durchaus nicht, dass man seinen Helden für einen Zauberer halte; die Feindschaft des Hierophanten zu Eleusis, der Priester von Trophonius und so Vieler, die ihn für einen Magier halten, beruht ganz auf einem Missverständniss. Was er mehr wusste und konnte als andere Menschen verdankte Apollonius nur seiner Reinheit. Der tugendhafte Mensch ist göttlich; das hatte er auf dem Berg der Brahmanen gelernt und gesehen. Hier und dort scheint eine metaphysische Erklärung durchzublicken, als wäre die besondere Kraft des Apollonius göttlichen Ursprungs, allein der Hauptgedanke ist gewiss ein anderer. Apollonius war ein göttlicher Mensch; nicht ein Gott, sondern göttlich, weil er vollkommen weise, rein, tugendhaft war. Und dieses offenbarend zog er durch die Lande, heilend und segnend, sogar die Geschichte des Reichs beeinflussend, indem er künftigen Kaisern ihre Erhebung vorhersagte.

Ein Hauptinteresse bei unserer Betrachtung von Philostratus' Buch liegt in der Frage nach dessen Verhältniss zum Christenthum. Positive Daten fehlen. Die Biographie erwähnt das Christenthum nirgends, es ist aber vollkommen deutlich, dass sie öfter evangelische Wundererzählungen oder Geschichten aus Paulus' Leben copirt, und dass auch mehrmals die Erscheinungen des auferstandenen Christus dem Philostrat vorschwebten. War es nun die Absicht, das Christenthum zu bekämpfen, wie ein Jahrhundert später Hierokles den Heiligen von Tyana auf Kosten des Christusbildes erhob? Die Annahme einer solchen Tendenz ist nicht wahrscheinlich. Im Kreise der syrischen Fürstinnen war man gegen das Christenthum nicht feindlich gesinnt. Desshalb zog es auch die Biographie des Apollonius,

freilich ohne es zu nennen, heran, und benutzte für ihren Heiligen Züge aus dem Neuen Testament. Es galt, ein geistiges, reines, erhabenes Lebensbild zu schaffen. Dafür benutzte man allerlei Material. Die Grundzüge lieferten die pythagoräische Lebensweise und der syrische Sonnencult, als höchstes Ideal galt die indische Weisheit, ausgemerzt wurden allerlei unreine Elemente: das blutige Opfer, der aegyptische Thiercultus, sogar manche griechischen Vorstellungen, vor Allem aber die Magie. Der Versuch hat freilich keinen grossen und nachhaltigen Erfolg gehabt. Man stiftete dem Heiligen einen schönen Tempel in seiner Vaterstadt Tyana und Caracalla ehrte ihn eifrig. Alex. Severus nahm ihn unter seine Heiligen auf, neben Orpheus und Christus.

Noch vorübergehender war der Cult des syrischen Sonnengottes, den Heliogabal nach Rom brachte. Der Sohn der Julia Soaemias, Bassianus, war ein schöner Knabe, ganz dem Cultus des Gottes, dessen Namen er schliesslich selbst annahm, und den sinnlichen Ausschweifungen ergeben. Durch die Soldaten auf den Thron erhoben, widmete er gleich dem Gotte, dessen Priester er war, und der auf den Münzen Deus Sol Elagabal heisst, einen ausschliesslichen Cult. Ueber die Bedeutung des Namens Elagabal gehen die Meinungen noch auseinander; so viel ist aber gewiss, dass man sich den Gott von Emesa als Sonnengott dachte. Sein Symbol war ein schwarzer Stein, wohl ein Aerolith, den Heliogabal nach Rom bringen liess. Hier feierte der Kaiser mit Processionen und allerlei Festen den Gott, dessen Dienst sein einziges Interesse war. Das Schlimmste dabei waren die Orgien und sinnlichen Ausschweifungen, welche Heliogabal mit einer selbst in Rom unerhörten Unverschämtheit zur Schau trug. Es war der alte Geist der syrischen Religion, welcher in Rom eine kurze Zeit auf dem Thron sass. Aber es war nur ein kurzer Rausch. Die Reaction konnte nicht ausbleiben: Heliogabal und seine Mutter wurden in einem Aufstand, den sein zur Selbsterhaltung bewaffneter Vetter angezettelt hatte, getödtet. Dieser bestieg nun als Alexander Severus den Thron. Der Stein des syrischen Gottes wurde nach Emesa zurückgebracht und empfing dort noch göttliche Ehren, mit seiner Herrschaft in Rom war es aber aus.

Unter Alex. Severus traten die synkretistischen Bestrebungen der Zeit am klarsten hervor. Er war ein durchaus ehrenwerther und frommer Mensch, der alle Tugenden des Privatmannes, freilich nicht des Herrschers, besass. Er ehrte alle Götter, nahm sowohl an den Hilarien der Mater Magna Theil, als an den Opfern auf dem Capitol; er ehrte die Isisdiener wie die Juden; für Christus wollte

er einen Tempel bauen, aber die Auspicien der väterlichen Religion, an die er glaubte, hielten ihn davon ab. Merkwürdig ist, dass er seine persönliche Devotion nicht den grossen Göttern, sondern den vergötterten Menschen widmete, die er in seinem Palast täglich anbetete. Es war eine Art heidnischen Heiligencultes. Der Kaiser betete seine Ahnen, manche divi unter seinen Vorgängern als göttliche Schutzherrn an; daneben die grössten Wohlthäter der Menschheit: Abraham, Orpheus, Christus, Apollonius von Tyana, Alexander den Grossen und ausserdem noch Heilige zweiten Ranges, wie Cicero und Virgil. In der allgemeinen Toleranz dieses Regiments waren die Christen mit einbegriffen. Ja sie genossen in der Umgebung des Kaisers, bei ihm wie bei seiner Mutter, Ansehen und Sympathie; Mamaea hat sogar in Caesarea mit dem berühmten Origenes eine Zusammenkunft gehabt und war den Christen so gewogen, dass Kirchenväter ihre Frömmigkeit und Tugend lobten. Gewiss lag es sowohl dem Kaiser als seiner Mutter fern, durch Uebertritt zum Christenthum ihren synkretistischen Standpunkt aufzugeben; dass aber die Christen unter Alex. Severus Grundbesitz hatten und ihre Bischöfe frei wählten, steht fest, obgleich nicht Alle diese Freiheit billigten, und der Jurist Ulpian es angemessen fand, die Edicte, welche früher gegen die Christen gegeben waren, zu sammeln.

Die religiöse Bewegung unter der syrischen Dynastie ist merkwürdig, weniger durch die neuen Culte, welche sie einführte, als durch die Bedürfnisse und Stimmungen, welche sie zu Tag förderte. Es war eine Zeit der Toleranz und des Universalismus, eine Zeit, in welcher man in der Fassung des Göttlichen dem Monotheismus zustrebte, daneben aber ein Heiligenideal suchte und das Bild eines göttlichen Menschen entwerfen wollte. So arbeitete man auf verschiedene Weise für das Christenthum, das zuerst im öffentlichen Leben durch die synkretistische Politik Anerkennung fand.

§ 123. Der Ausgang des Heidenthums.

Wir fassen in einer kurzen Uebersicht die Zeit zwischen dem Tode des Alexander Severus (235) und dem Tod Theodosius' des Grossen (395) zusammen. Dieses anderthalbe Jahrhundert zerfällt eigentlich noch in zwei Perioden: vor und nach Constantin. Dieser Zeitraum wird meist von der christlichen Kirchengeschichte behandelt. Die Fäden des Christlichen und Heidnischen sind aber so verwickelt, dass eine richtige Darstellung eine ungemein complicirte Aufgabe ist. Immer mehr trat in dieser Periode die Religionspolitik in den Vordergrund, und diese gehorchte fast mit jedem

Regierungswechsel anderen Einflüssen. Und doch ist die Geschichte dieser Religionspolitik, die abwechselnd dem Heidenthum und dem Christenthum, oder, im vierten Jahrhundert, der Kirche und den Ketzern günstig war, noch nicht die Hauptsache; weit wichtiger ist es zu beobachten, wie das Christenthum sich ausbreitete und entwickelte, indem es sich in Verfassung und Anschauung den bestehenden Zuständen vielfach anpasste. Allein diese Geschichte haben wir nicht zu schreiben; uns liegt nur ob, die Daten zusammenzustellen, die sich auf das Ende des Heidenthums beziehen.

In den Perioden, die uns bis jetzt beschäftigt haben, war der Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum noch nie scharf hervorgetreten. Die Verfolgungen unter Nero, Trajan, Marc Aurel, Sept. Severus, waren local und vorübergehend. Am Ende dieser Zeit schien selbst das Christenthum, in der allgemeinen Toleranz mit einbegriffen, unter kaiserlichem Schutz eine gesicherte Stellung in der Welt zu erhalten. Im zweiten Drittel des 3. Jahrhunderts änderten sich diese Verhältnisse. Von da an bis Constantin trugen die Verfolgungen, die allerdings mit Zeiten der Ruhe abwechselten, aber immer wieder von neuem aufgenommen wurden, mehr einen allgemeinen, systematischen Charakter. Maximinus Thrax, Decius, Valerianus, Aurelianus, zuletzt und am heftigsten Diocletianus und Galerius waren Verfolger der Christen. In diesen Verfolgungen gab sich besonders die Stimmung des Heeres kund. Die grossen Christenverfolger unter den Kaisern, wie Maximinus, Decius, waren die Feldherrn dieser Zeit, vom Soldatengeist belebt, zum Theil der Bildung nicht gewogen. Im Heere waren Glaube und Aberglaube am lebendigsten geblieben, man fühlte sich in den Kriegszügen auf den Schutz der Götter besonders angewiesen, und die Hauptculte dieser Zeit, wie der Mithradienst, waren daher unter den Soldaten besonders verbreitet. Die Christen zeigten sich dem Kriegsdienst immer abgeneigt, was den Hass der Legionen noch besonders gegen sie anfachte. Freilich hatten es die Verfolgungen nicht so sehr auf die Vertilgung der Christen abgesehen, als christliche Schriftsteller oft zu sagen scheinen. Mehrere Berichte beweisen deutlich, dass die Todesstrafe nicht allgemein war, und dass oft Nachsicht in der Ausführung die Edicte milderte. Auf die sittlich durchaus nicht ganz reinen christlichen Kreise wirkten die Verfolgungen läuternd, indem manche falschen oder halben Christen abfielen, und die übrigen durch das Beispiel der Märtyrer erstarkten. So war das Christenthum beim Uebergang in das 4. Jahrhundert bereits eine grosse Macht, und der Herrscher, der es bekämpfte,

musste befürchten, den Erdkreis aufzuregen. Dies wagten Galerius und Diocletian, allein ihr heidnischer Fanatismus konnte das Christenthum nicht vertilgen, sondern nur den christlichen Fanatismus steigern, und der Herrscher, der aus den Wirren dieser Zeit als Sieger hervorging, nahm das christliche Bekenntniss an.

Neue Culte von irgend einer eingreifenden Bedeutung hat das Heidenthum in dieser Periode nicht hervorgebracht. Man opferte auf dem Capitol und in den Mithracapellen, man verehrte die vergötterten Kaiser, die römischen, ägyptischen Götter und andere, die wir bereits kennen, vielfach die Sonne, wie aus vielen Münzen hervorgeht; im Orient scheint im vierten Jahrhundert der Cultus der Tyche besonders geblüht zu haben. Sie war die Hauptgöttin Constantinopels und auch in den andern Hauptstädten gab es grosse Tychetempel.

Der letzte grossartige Versuch, das Heidenthum zu beleben, ging von der Philosophie aus. Es war die neuplatonische Bewegung, die in der Mitte des dritten Jahrhunderts ihren Hauptvertreter in Plotinus hatte. Die Verwandtschaft des Neoplatonismus mit dem Gnosticismus wird mit Recht immer betont, oft aber sehr überschätzt. Beide stimmten miteinander darin überein, dass sie auf speculativem Wege zur Wahrheit gelangen und die Religion philosophisch begründen wollten; dabei begegneten sie einander in manchen Einzelheiten sowohl der Lehre, wie der Praxis. Sie gingen aber in manchen Hauptlehren ganz verschiedene Wege, namentlich darin, dass der Gnosticismus viel mehr orientalische Elemente in sich aufnahm. Wohl hat man dasselbe oft von dem Neoplatonismus behauptet, aber wenigstens von Plotinus gilt es nicht; die philosophische Ueberlieferung, der er sich anlehnte, war die des Plato und des Aristoteles, womit er noch stoische Gedanken verband. Plotinus war ein bedeutender Denker, der nachhaltigen Einfluss auf die geistige Entwickelung der Menschheit ausgeübt hat. Er lehrte in Rom seit 244 und starb 270. Sein Schüler Porphyrius hat seine Lebensgeschichte geschrieben und seine Werke in sechs Enneaden herausgegeben.

Das Problem, an welchem der Neoplatonismus gearbeitet hat, war die Erklärung der Vielheit aus der Einheit, die Wahrung des Princips der Transcendenz Gottes, doch so, dass die Entstehung und der Lauf der Welt vom Göttlichen durchdrungen erschienen. Die Beschreibung des wirklich imposanten Baues, den Plotin zu diesem Zwecke aus platonischen und stoischen Begriffen ausführte, gehört in die Geschichte der Philosophie. Hier verzeichnen wir nur

die religiösen Richtungen, welchen dieser Bau diente. Der streng durchgeführte Dualismus zwischen Gott und Welt musste in der Religion der mystischen, in der Sittlichkeit der asketischen Richtung förderlich sein. Gott ist über der Welt, für das Erkennen unzugänglich, ohne Eigenschaften, ja sogar „über dem Sein“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); so lautete der hier zuerst deutlich ausgesprochene Grundsatz der Mystik. Der Mensch erreicht das Höchste nur in ekstatischen Zuständen, welche Plotin selbst gekannt haben soll; die Sittlichkeit sucht die Sinnlichkeit zu tödten durch asketische Uebungen und Reinigungen und strebt darnach, das Menschliche abzuthun, um des Göttlichen theilhaftig zu werden. Nothwendig schob diese Philosophie zwischen Gott und Welt eine Anzahl von Mittelwesen ein, in welchen man die Götter und Dämonen des Volksglaubens wiederfinden konnte. Denn, obgleich der Neoplatonismus seine Lehren speculativ begründete, verlor er doch das religiöse Interesse nicht aus den Augen. Wie sehr diese Richtung den bestehenden Bedürfnissen entsprach, ist leicht ersichtlich. Das mystische Dunkel, in welchem die Gottheit gehüllt blieb, und die Nähe der göttlichen Kräfte und Mittelwesen, die religiösen Uebungen, Reinigungen, Aufregungen, welche in diesen Kreisen als Frömmigkeit galten: dies Alles war dem Geiste des dritten und vierten Jahrhunderts gemäss. Dabei waren die Neuplatoniker besorgt, den populären Bestand der Religion zu schonen, diesen mit der Wärme und Tiefe der neuen Speculation zu durchdringen, nicht durch diese aufzulösen. Der Polytheismus wurde speculativ begründet, die Mythen philosophisch erklärt, die Riten beibehalten, die religiösen Uebungen stark empfohlen. Vorzüglich schloss diese Richtung einen engen Bund mit der Magie und der Wahrsagerei, indem sie die Möglichkeit und Wirklichkeit geheimer Kräfte in der Natur wie in der menschlichen Seele annahm, und Magie und Mantik aus dem Zusammenhang aller Dinge unter sich und aus sympathetischen Einwirkungen erklärte.

Plotin's Schüler Porphyrius und dessen Schüler Jamblichus wandten sich noch mehr als ihr Meister der religiösen Praxis zu. Von Porphyr sind noch die 4 Bücher De abstinentia, Περὶ ἀποχῆς ἐμψυχῶν, vorhanden, worin er seine vegetarische Lebensweise ethisch begründet und durch ein grosses, für uns werthvolles Material aus allerlei Schriftstellern illustrirt. Ausserdem schrieb er 15 Bücher gegen die Christen, darin mit mehr Achtung von der Person Christi geredet wurde als in Celsus' Polemik; wir kennen nur einige Aufstellungen Porphyr's gegen die Christen aus gelegent-

lichen Erwähnungen, das Buch selbst ist verloren gegangen. Mit Jamblichus und seiner syrischen Schule trat der Neoplatonismus ganz auf die Seite des volksthümlichen Aberglaubens und büsste seine philosophische Würde ein; das dem Jamblichus zugeschriebene Buch über die ägyptischen Mysterien scheint freilich unächt zu sein. Die höhere Bildung der Welt war aber bis im fünften Jahrhundert durchaus vom Neoplatonismus bestimmt. Sie hatte ihren Hauptsitz in der Hochschule von Athen, wo Lehrer und Schüler, wie Libanius, Julian, der später Kaiser wurde, Mehrere, die nachher dem Christenthum sich zuwandten, und die wir unter die Kirchenväter zählen, zusammen waren, und wo im 5. Jahrhundert Proclus lehrte, den man mit Recht den Scholiasten der griechischen Philosophen genannt hat, wegen seiner encyklopädischen Kenntniss der philosophischen Ueberlieferung. Aber auch in anderen Hauptstädten blühte der Neoplatonismus, so in Alexandrien, wo er am Anfang des 5. Jahrhunderts seine letzte grosse Repräsentantin hatte in Hypatia, die von Mönchen zerrissen, als ein Opfer heidnischer Bildung, der christlichen Rohheit erlegen, starb.

Sahen wir, auf welche Weise das Heidenthum dem wachsenden Christenthum gegenüber sich zu behaupten suchte und ihm feindlich entgegentrat, so müssen wir jetzt die Hauptzüge verzeichnen, welche in diesem Zeitraum die Christianisirung der Welt kennzeichneten. Die alte Welt war religiös tolerant, und vollends war das römische Kaiserthum geneigt, allen Culten eine Stätte einzuräumen. Wenn es dem Christenthum gegenüber von dieser Regel abwich, so geschah es einerseits, weil bei öffentlichen Calamitäten der Pöbel und das Heer die Sühnung durch die Verfolgung der Götterfeinde forderten, anderseits, weil die Christen selbst sich ihren bürgerlichen Pflichten öfters zu entziehen suchten. Dennoch kehrte die Regierung immer wieder zu ihrer toleranten Haltung zurück. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts kam als bestimmender Grund hinzu, dass man immer mehr das Christenthum als eine Macht im Reiche anerkennen musste. Officiell that dies zuerst Gallienus, unmittelbar nach der Verfolgung durch Valerianus. Im Jahre 260 erkannte er den Christen das Versammlungsrecht zu und sicherte ihren Grundbesitz: allerdings war dies nicht mehr, als die Kirche schon früher factisch besass, aber immerhin nach den vorhergehenden Verfolgungen war diese officielle Zusicherung des Rechtsschutzes von grosser Bedeutung. Wohl haben spätere Kaiser, namentlich Galerius und Diocletian der Kirche diesen Schutz wieder entzogen, der Weg war aber gebahnt, auf welchem Constantin weiter schritt. Factisch gewährte

das Edict von Mailand (312) den Christen nicht mehr, als sie schon unter Gallienus erlangt hatten: den Rechtsschutz. Constantin hob die früheren Strafedicte gegen die Christen auf, er war bemüht, dem Christenthum im Staate gleiche Rechte und Privilegien zu sichern, wie dem Heidenthum. Seine Stellung in religiösen Angelegenheiten war durchaus von politischen Gesichtspunkten bestimmt, er erkannte die Macht des Christenthums, und fand es klug, mit der hierarchisch organisirten Kirche einen Bund zu schliessen. Dabei war er von dem Gedanken, das Christenthum zur ausschliesslichen Staatsreligion zu erheben, oder sogar auf seine eigenen kaiserlichen Hoheitsrechte in religiösen Angelegenheiten zu Gunsten der christlichen Hierarchie zu verzichten, weit entfernt. Er hat das Heidenthum nicht bekämpft, es sogar ausdrücklich anerkannt. So behielt er den Titel pontifex maximus bei, liess seine Vorgänger als divi consecriren, weihte Constantinopel zur Hauptstadt unter heidnischen Ceremonien ein, forderte christliche Bischöfe auf, die Heiden in ihrem Glauben nicht zu belästigen, und bestätigte noch in seinen letzten Lebensjahren die Privilegien heidnischer Collegien. Nur gegen geheime Culte, welche die Sittlichkeit gefährdeten, nahm er repressive Maassregeln, auch zog er hier und dort reiche Tempelschätze ein. Aber eine Abschaffung des Heidenthums lag seiner Absicht gänzlich fern. Vielmehr wollte er eine Neutralität des Staates den Bekenntnissen gegenüber zu Stande bringen. Anfänglich war es wohl lediglich in diesem Sinne, dass er für die Rechte der christlichen Kirche eintrat. Eine Zeit lang scheint er in einer Art von farblosem Deismus die Ueberwindung der Glaubensunterschiede erstrebt zu haben. Aber im Lauf seiner Regierung näherte sich der Kaiser dem Christenthum immer mehr. Die kirchlichen Streitigkeiten, zuerst der Donatismus, dann der Arianismus, beschäftigten ihn stark, und unter seiner Leitung wurde das erste Concil zu Nicäa abgehalten. Freilich blieb er sich seiner Herrschermacht bewusst. „Hätten die Bischöfe diesen Fürsten behandelt, wie nachher Ambrosius Theodosius d. Gr., so hätte er ihnen den Kopf vor die Füsse legen lassen" (H. Schiller). Wohl aber erhielten die Christen an seinem Hofe, namentlich in den späteren Jahren, eine bevorzugte Stellung, und er stand unter ihrem Einfluss; er liess seine Kinder im christlichen Glauben erziehen und sich selbst noch in seinem letzten Lebensjahre taufen. So hat Constantin weder das Heidenthum abgeschafft, noch das Christenthum zur Staatsreligion erhoben; er hat aber dem ersteren sein ausschliessliches Recht und dem letzteren seine Fesseln abgenommen. Durch diese neutrale Haltung hat er die Verhältnisse

ihrer eigenen Entwickelung überlassen, deren Ausgang nicht mehr zweifelhaft sein konnte.

Unter den Söhnen Constantin's traten die Streitigkeiten innerhalb der christlichen Kirche in den Vordergrund; dem Heidenthum gegenüber befolgten sie im wesentlichen die Politik ihres Vaters. Das Edict vom Jahre 353, wobei Constantius die Opfer verbot und heidnische Tempel schloss, ist nicht in dem Sinn zu verstehen, als wäre die Zugehörigkeit zum Heidenthum strafbar geworden. Nach wie vor wurden sogar im öffentlichen Leben heidnische Riten beibehalten, unblutige Opfer gestattet, und die Heiden blieben in der Uebung ihrer Religion unbehelligt; nur gegen Ausschreitungen, Magie, geheime Künste übte man eine stärkere Repression aus, und das Christenthum genoss immer grössere Vorzüge.

Unter der Regierung Julian's trat eine kurze Reaction zu Gunsten des Heidenthums ein (361—363). Eine eigentliche Christenverfolgung hat Julian nicht veranstaltet, vielmehr sollte auch unter ihm Toleranz vorwalten, und befliss er sich einer philosophischen Ruhe und Unparteilichkeit, was freilich dem nervösen und phantasiereichen Mann schlecht gelang. Er beabsichtigte eine sittliche Regeneration des Heidenthums auf neuplatonischer Grundlage; im einzelnen mag ihm selbst sein Ziel nicht ganz klar gewesen sein. Den Christen gegenüber trug er, namentlich im christlichen Antiochien, seine heidnische Frömmigkeit zur Schau; unterdrückt hat er sie nur indirect durch parteiischen Richterspruch, Entziehung von Privilegien, Entfernung aus Aemtern, Straflosigkeit ihrer Gegner bei Volkstumulten, Schutz der ketzerischen Bischöfe: das Alles aber geschah nicht systematisch. Dagegen hat er den heidnischen Instituten in vollem Maasse seine Huld erwiesen, Tempel gebaut und dotirt, Mysterien und Orakel neu zu beleben gesucht. Aber es war zu spät. Man erzählt, dass, als er das Orakel zu Delphi wieder reden machen wollte, sein Bote die Antwort erhielt: „Melde dem Kaiser, schon lange sei die kunstreiche Halle in den Staub gesunken; Phöbus hat keine Hütte mehr, keinen weissagenden Lorbeer, keine redende Quelle, denn verstummt ist das redende Wasser“. Als Julian im Perserkriege fiel, war der letzte vergebliche Versuch, dem Heidenthum das Leben zu fristen und den Sieg zu versichern, geschehen, für das Christenthum die Bahn frei.

In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts hatte das Heidenthum den Boden verloren, und der Versuch Julian's offenbarte erst recht, wie wenig Lebensfähigkeit es mehr besass. An manchen Orten, wo Julian den heidnischen Cult restauriren liess, fanden sich

weder Priester, noch Gemeinden. Das Heidenthum hatte seinen letzten Zufluchtsort unter dem roheren Landvolke und wurde daher Paganismus genannt. In den Mittelpunkten des gebildeten Lebens hatte es, vornehmlich in Rom, auch unter den höheren Kreisen und im Senat einen Halt. Interessant ist in dieser Hinsicht das Schicksal der Statue der Victoria, eines hochverehrten Bildes, dem man im Sitzungslocale des Senats selbst Opfer darbrachte. Constantius liess es im Jahre 357 entfernen. Die ansehnlichen Römer verschmerzten die Beseitigung des Bildes, das sie als eine Art von Palladium betrachteten, nicht leicht; es wurde in dem folgenden Jahrzehnt wiederholt zurückgeführt und weggenommen; als 384 Gratian nochmals diese Verehrung aufhob, veranlasste sein Edict einen letzten Aufschwung der antiken Beredsamkeit, indem Symmachus im Namen der Majorität im Senat den heidnischen Glauben vertheidigte. Allein die heidnische Partei des römischen Senats war schon seit lange viel zu bedeutungslos geworden, um den Strom der Zeitbewegung zu dämmen.

Nach dem misslungenen Versuch Julian's schien die Zeit gekommen, dem sterbenden Heidenthum das Todesurtheil zu sprechen. Das Christenthum hatte unter vielen römischen Kaisern Toleranz genossen, unter Constantin und seinen Söhnen Rechtsgleichheit erworben, und bereits erhoben seine Bischöfe Anspruch auf Macht im Staate, Anwendung der Staatsgewalt gegen Heiden und Ketzer. Allein die Staatsmacht war nicht sofort geneigt, auf diese Forderungen einzugehen. Valentinian, Julian's Nachfolger, hob freilich mehrere Maassregeln seines Vorgängers auf, war aber zu sehr Staatsmann, als dass er die Neutralität des Staates den Religionen gegenüber preisgegeben hätte und damit seine Macht der Kirche. So blieb er im wesentlichen dem Heidenthum gegenüber tolerant, nur unsittliche Culte verpönte er. Sein Regiment war das Ideal des heidnischen Historiographen dieser Periode, des Ammianus Marcellinus, der um 390 in Rom schrieb. Ammianus war ein toleranter von Aberglauben aber durchaus nicht freier Mann, dessen Geschichte eine Quelle ersten Ranges für diese Zeit bildet, und der mit Symmachus die Stimmung der heidnischen Kreise gegen Ende des Jahrhunderts veranschaulicht.

Wir haben bereits erwähnt, wie Gratian im Westen gegen das Heidenthum einschritt. Den entscheidenden Streich führte aber Theodosius der Grosse. Sein Glaubenseifer wurde durch den weltklugen und herrschsüchtigen Mailänder Bischof Ambrosius angefeuert und benutzt. Ob Theodosius es von Anfang an auf Vernichtung

des Heidenthums abgesehen hatte, ist zweifelhaft. Er beschränkte zuerst nur die heidnischen Culte sehr wesentlich, auch indem er den Uebertritt zum Heidenthum als Apostasie mit schweren Strafen belegte. Das Edict von 392 hob aber den heidnischen Cultus überall und gänzlich auf. Die Tempel fielen der Plünderung anheim, die Ortsbehörden mussten überall gegen den heidnischen Cultus einschreiten, fanatische Christen durften frei gegen denselben wüthen. So verschwand das Heidenthum, ohne ernsthaft Widerstand leisten zu können. Es hatte eben alle seine lebensfähigen Elemente dem Christenthum übergeben, das, reichlich von heidnischen Gedanken und Formen durchdrungen, nunmehr seine welthistorische Aufgabe erfüllen konnte.

Die Germanen.

Litteratur. Die Bibliographie findet man in den germanistischen Buchhändlerkatalogen, ausserdem systematisch für das deutsche Heidenthum in dem betreffenden Abschnitt von F. C. DAHLMANN's Quellenkunde der deutschen Geschichte (neue Bearbeitung von G. WAITZ); für das nordische in den beiden Sammlungen von TH. MÖBIUS, Catalogus librorum islandicorum et norvegicorum aetatis mediae (1856); Verzeichniss der auf dem Gebiete der altnordischen (altisländischen und altnorwegischen) Sprache und Litteratur von 1855 bis 1879 erschienenen Schriften (1880). Ausserdem stehen manche auch für die Religionsgeschichte interessanten Beiträge in den Zeitschriften für deutsches Alterthum und für deutsche Philologie, den zu Kopenhagen erscheinenden Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie, den Sitzungsberichten gelehrter Körperschaften u. s. w. Für die Geschichte der deutschen Urzeit kann man zu Rathe ziehen: F. DAHN, Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker (3 B., 1881 bis 1883, in Oncken); die einschlägigen Capitel in TH. MOMMSEN, Römische Geschichte, V (Die Provinzen von Caesar bis Diocletian, 1885). Die Alterthümer behandelte u. A. G. PFAHLER, Handbuch deuscher Alterthümer (1865, Nachtrag 1868). Ein Torso bleibt das grossartig angelegte Werk von K. MÜLLENHOFF, Deutsche Alterthumskunde (erschienen sind I, 1870, Die Phoenizier; Pytheas von Massalia; II, 1887, enthält die ethnographischen Untersuchungen; V [1], 1883, behandelt die Eddalieder).

Für die Geschichte und Alterthümer des scandinavischen Nordens (die Litteratur besprechen wir später besonders) kommen zuerst die Werke der Norweger selbst in Betracht: R. KEYSER, Efterladte Skrifter (2 B., 1866—1867, wovon der erste von der Litteratur, der zweite von den Alterthümern handelt); N. M. PETERSEN, Samlede Afhandlinger (4 B., 1870—1874); P. A. MUNCH, Det norske Folks Historie (führt in 8 Bänden, 1852—1863, die Geschichte nur bis zur Union von Kalmar 1397, führt aber die Untersuchungen selbst in ihrem ganzen Umfang vor). Schon 1755 hatte der Franzose MALLET die nordischen Alterthümer behandelt; sein Werk übersetzte 1770 BISHOP PERCY ins Englische mit einer berühmt gewordenen Vorrede, und noch 1882 gab J. A. BLACKWELL eine neue, sehr vermehrte Ausg. dieser Northern Antiquities. Die sog. Privatalterthümer behandelt am besten K. WEINHOLD, Altnordisches Leben (1856); die Rechtsalterthümer beleuchtet K. MAURER in einer Anzahl von Abhandlungen (meist in den Sitz.-Ber. der k. Ak. z. München). K. MAURER, Ueber die Ausdrücke: altnordische, altnorwegische und isländische Sprache (Abh. ders. Ak. 1867), ist, auch durch ausführliche Anmerkungen, eine höchst wichtige Schrift. Die Geschichte Islands schilderten: K. MAURER, Island von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergange des Freistaats (1874); derselbe, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume (2 B., 1855—1856); E. H. LASONDER, De saga van Thorwald Kodransson den bereisde (1886, eine Uebersetzung dieser Saga, mit einer gut geschriebenen Bekehrungsgeschichte Islands).

Für die Kenntniss des germanischen Alterthums in seinem ganzen Umfang, Sprache, Rechtsalterthümer, Heldensage, Volkskunde, ist die Arbeit der Ge-

brüder J. und W. GRIMM grundlegend gewesen. Ausser den noch später zu erwähnenden Werken sei hier vorläufig genannt die Sammlung von JACOB GRIMM, Kleinere Schriften (5 B., 1864—1871 herausgeg.). Für die Behandlung der Religion ist das Hauptwerk J. GRIMM, Deutsche Mythologie (2 B., zuerst 1835, 4. Ausg. in 3 B. von E. H. MEYER, 1875—1878). Seit GRIMM ist sowohl in Deutschland, als in Dänemark und Norwegen fleissig über deutsche und nordische Mythologie geschrieben worden. W. MÜLLER, Geschichte und System der altdeutschen Religion (1844); J. W. WOLF, Beiträge zur deutschen Mythologie (2 B., 1852, 1857); FR. PANZER, Beitrag zur deutschen Mythologie (2 B., 1848, 1855, Bayerische Sagen und Bräuche); W. MANNHARDT, Germanische Mythen (1858); Wald- und Feldkulte (I, Der Baumkultus der Germanen, 1875, II, Antike Wald- und Feldkulte, 1877); Mythologische Forschungen aus dem Nachlass (1884); B. THORPE, Northern Mythology (3 vol., 1851—1852); L. UHLAND, Der Mythus von Thor (1836), Odin (zusammen auch als Band VI seiner Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage); AD. HOLTZMANN, Deutsche Mythologie (herausgeg. v. A. Holder, 1874); K. SIMROCK, Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen (zuerst 1855, 5. Aufl. 1878); L. S. P. MEIJBOOM, De godsdienst der oude Noormannen (1868); ferner Grundrisse in verschiedenen Sprachen von GRUNDVIG, J. L. HEIBERG, P. A. MUNCH, E. JESSEN; H. PETERSEN (übers. v. MINNA RIESS, Ueber den Gottesdienst und den Götterglauben des Nordens während der Heidenzeit, 1882); wichtig ist auch FINN MAGNUSSEN, Lexicon Mythologicum (1828). Die Studien von S. BUGGE, Studier over de nordiske Gude- og Heltesagnsoprindelse (1881—89, deutsch von O. BRENNER), haben eine ganze Reihe von Besprechungen veranlasst, von H. SWEET (Rec. of the Phil. Soc. 21. Nov. 1879), K. MAURER (Sitz.-Ber. Münch. Ak. 6. Dec. 1879), diese beiden in theilweise zustimmendem Sinn, G. STEPHENS, Prof. Bugge's Studies on northern mythology (1884), B. SIJMONS (Gids, 1883), E. BEAUVOIS (RHR. 1881 II). Neuerdings erschien von V. RYDBERG, Undersökningar i germanisk mythologi (1886, auch in engl. Uebersetzung, eine eingehende Behandlung der Wandersagen und der Unterweltmythen). L. Ph. C. VAN DEN BERGH, Proeve van een kritisch woordenboek der nederlandsche mythologie (1846). Endlich nennen wir noch einige auf den Cultus bezügliche Werke: H. PFANNENSCHMID, Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus (1878); U. JAHN, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (1884), wo auch eine reiche Litteratur zusammengestellt ist.

§ 124. Vorbemerkungen.

Die germanische Vorzeit übt eine natürliche und wohlbegründete Anziehungskraft aus. Wenn wir den jüdischen und den griechisch-römischen Quellen unserer Cultur nachforschen, vergessen wir doch nicht, dass das Germanenthum die natürliche Basis der ganzen Entwickelung seit dem Untergang der alten Welt bildet, und dass noch jetzt in unseren Sitten und Anschauungen Manches aus dem germanischen Heidenthum fortlebt. Auch die poetische Schönheit mancher Mythen und Sagen, die sittliche Strenge namentlich in Stamm- und Familienverhältnissen bei den alten Germanen berühren uns sympathisch. Die neuere Litteratur seit der Romantik liebt es, der germanischen Vorzeit Stoffe zu entlehnen. Dabei wird freilich die religiöse Anschauung der heidnischen Periode nicht selten idealisirt, und die Vorzüge des germanischen Charakters, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben, feines Ehrgefühl, sittlicher

Ernst, Betonung der Persönlichkeit, schreibt man vielfach schon den heidnischen Vorfahren zu.

Nicht bloss die schöne Litteratur, welche am Ende nur ihre Rechte handhabt, wenn sie die Wirklichkeit in ein verklärendes Licht stellt, auch die Wissenschaft hat oft die altgermanische Religion überschätzt. Wir nennen als Beispiele die philosophischen Betrachtungen von Asmus und von v. Hartmann. Beide zählen die germanische Religion den höheren Religionsformen zu und stellen sie der indischen, persischen, griechischen, römischen Religion zur Seite, als die den Process der Vergeistigung durchgemacht haben. Namentlich bei den Germanen finden sie eine ethische Vertiefung des Glaubens, eine tief religiöse Tragik, welche ihre Religion über die der meisten anderen heidnischen Völker erhebe und in besonderem Sinne zur Vorstufe des Christenthums mache. Dem gegenüber ist nun zu erinnern, auf welcher Culturstufe die germanischen Stämme sämmtlich vor Annahme des Christenthums standen. Sie waren wohl keine Wilden mehr, sondern besassen geordnete sociale Zustände; aber die deutschen Stämme, die Tacitus beschrieb, und selbst die nordischen Reiche des angehenden Mittelalters, die nur in blutigen Fehden, Eroberungszügen und kühnen Seefahrten ihre Kraft bethätigten, waren doch der Stufe der Barbarei nicht entwachsen. Allerdings sprechen wir diesen germanischen Völkerschaften weder poetisches noch sittliches Gefühl ab, aber die Entwickelung, welche nur die intellectuelle Bildung oder das historische Denken der Religion gibt, muss man bei ihnen nicht suchen. Aus den germanischen Stämmen hat erst das Christenthum Culturvölker gemacht, man betrachte also den altgermanischen Glauben nicht als eine Culturreligion.

Die Fragen nach den ältesten Wanderungen und Sitzen der Germanen und nach der Urbevölkerung Europa's gehören zu den unlösbaren Problemen der prähistorischen Forschung. Man hat geglaubt, mehrere urgermanische Einwanderungen unterscheiden zu können, und die erste von der Zeit datirt, da die persischen Könige ihre Kriege gegen die skythischen Völkerschaften führten. Schon früh fand die nordische Tradition die Urheimath Asgard, wo Odhin herrschte, in Asien, und identificirte sie sogar mit Troja. Den Weg der germanischen Einwanderung haben Mehrere durch Russland nach Süd-Schweden laufen lassen, von diesem schwedischen Gothland aus hätte die Fluth der germanischen Immigration sich südwärts gewendet und über Mittel-Europa verbreitet. Nicht weniger unsicher als diese Wanderungen ist die Ableitung und Bedeutung des Namens der Germanen: sowohl die Meinung, dass dieser Name durch

die Gallier ihren Feinden gegeben worden sei, als die, dass er aus dem Deutschen selbst erklärt werden könne, etwa mit Irmin zusammenhänge (Grimm, Simrock), hat Anwälte gefunden. So viel ist sicher, dass die Germanen in vielfachen Kämpfen ihre Gebiete erobern und ihre Grenzen vertheidigen mussten. Gen Norden sassen die Finnen, deren Gebiet sich in einer grauen Vorzeit vielleicht über einen beträchtlichen Theil Mittel-Europas erstreckte, gen Osten die Slaven, gen Westen die Kelten. Von den gegenseitigen Verhältnissen dieser Völkerschaften ist in sehr verschiedenem Sinn gehandelt worden. Scandinavische Forscher haben versucht, die Herrschaft der Finnen, Kelten, Germanen mit den aufeinanderfolgenden Stein-, Bronze- und Eisenperioden zu combiniren, was sich aber nicht durchführen lässt. Andere haben in paradoxen Combinationen die Grenzen zwischen Kelten und Germanen verschoben oder sogar ganz und gar ausgewischt[1]). Wer die Mittel kennt, mit welchen derartige Untersuchungen leider geführt werden müssen, wundert sich nicht, dass sie keine sicheren Ergebnisse liefern.

Wir haben bis jetzt den Namen Germanen für den ganzen Zweig der indo-germanischen Familie gebraucht; wir müssen aber zwischen der südlichen, deutschen, und der nördlichen, scandinavischen Abtheilung unterscheiden. Wie eng diese zwei Gruppen auch miteinander verwandt waren, haben sie doch zum Theil andere Schicksale gehabt; ihre Cultur und Religion zeigt viel Gemeinschaftliches, lässt sich aber nicht ohne Weiteres identificiren. Die deutschen Stämme kamen früh mit den Römern in Berührung. Tacitus unterschied drei Gruppen, die Ingaevonen, Herminonen, Istaevonen; sie waren es, die in der Völkerwanderung die Grundlage zu der Bildung der germanischen und romanischen Staaten legten, deren Cultur die Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeit beherrscht. Karl der Grosse vereinigte sie fast alle unter sein Scepter, und sie lernten ziemlich früh das Christenthum kennen. In allen diesen Beziehungen blieb der scandinavische Norden mehr isolirt, hat dafür aber im frühen Mittelalter einige Jahrhunderte lang eine hervorragende Stellung in Europa eingenommen, indem seine Seekönige das Meer beherrschten, die Uferländer bis weit landeinwärts verheerten und selbst in fernen Ländern sich ansiedelten und mächtige Reiche stifteten.

Es liegt uns nicht ob, diese Geschichte zu schreiben, allein wir

[1]) Ad. Holtzmann, Kelten und Germanen (1855); K. Wieseler, Untersuchungen zur Geschichte und Religion der alten Germanen in Asien und Europa (1881).

müssen das Gebiet des germanischen Heidenthums zeitlich genau abgrenzen. Zu den zuerst bekehrten germanischen Christen gehörten die Gothen, deren Bischof Vulfila schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Bibel übersetzte; dann folgten die Burgunder, Franken, Longobarden, Allemannen; erst im 8. Jahrhundert die Friesen; noch später die Sachsen. Allerdings war die Christianisirung mancher Stämme sehr äusserlich und liess manches Heidnische bestehen. In den nordischen Reichen drang die neue Religion erst sehr spät durch. Dass die Vikinger auf ihren Zügen mit Christen zusammentrafen, deren Kirchen und Klöster sie plünderten, hat keine nachhaltige Wirkung gehabt. Die ersten systematischen Versuche zur Bekehrung des Nordens wurden im 9. Jahrhundert von Hamburg und Bremen aus gemacht. Zu dieser Zeit wirkte Ansgar, der Apostel Scandinaviens. Allein erst im elften Jahrhundert wurde das Christenthum in Dänemark durch Knud und in Norwegen durch Olaf Tryggvason und Olaf den Heiligen eingeführt. Ungefähr gleichzeitig, um das Jahr 1000, hatte sich, nach mehreren misslungenen Missionsversuchen, der Staat in Island officiell zum Christenthum bekannt.

Nachdem wir den Terminus ad quem des germanischen Heidenthums angegeben haben, müssen wir auf die grosse Ausbreitung der Wohnorte und Gebiete der germanischen Familie hinweisen. Das Ergebniss der Völkerwanderung in Mittel- und Südeuropa und der Seezüge aus dem Norden war, dass die anderen Völkergruppen Europas zurückgedrängt oder mit germanischem Blut sehr stark vermischt wurden. Durch die Verhältnisse war es bedingt, dass im scandinavischen Norden die heidnischen Zustände viel mehr fixirt waren, als bei den Südgermanen, für welche das geschichtliche Leben erst mit ihrer Bekehrung zum Christenthum anfing. Namentlich in Norwegen und auf den von diesem Lande abhängigen Inseln, Faröer, den Orkney- und Shetlandinseln (wo das Ultima Thule der Alten lag, das man irrthümlich in Island gesucht hat) und Island, pflegte man das Heidenthum länger und selbständiger, als anderwärts. Besonders wichtig in dieser Hinsicht ist die Geschichte des isländischen Freistaates mit seiner Rechtsverfassung und seinen kirchlichen Zuständen [1]). Nachdem Island schon im 8. Jahrhundert zuerst von Schottland und später von Norwegen aus entdeckt worden war, erhielt es seine Bedeutung erst, als gegen Ende des

[1]) Eine Hauptquelle für die isländische Kirchengeschichte ist das Werk des isländischen Bischofs Finnus Johannaeus, Historia ecclesiastica Islandiae (4 vol. 1772—1778).

9. Jahrhunderts zahlreiche ansehnliche Emigranten aus Norwegen, vor der Herrschaft des Harald Schönhaar fliehend, der die königliche Macht auf Kosten der adeligen Geschlechter auszudehnen wusste, nach der fernen Insel auszogen und dort einen unabhängigen Staat stifteten. Auch als dieser Staat gegen das Jahr 1000 das Christenthum angenommen hatte, blieb er der alten Verfassung treu, und pflegten die Isländer in ihrer Litteratur noch die heidnische Tradition. Allein das norwegische Mutterland hatte nie seine Ansprüche auf die ausgezogenen Söhne aufgegeben, und norwegische Könige schmiedeten wiederholt Anschläge gegen die Unabhängigkeit der Insel, dabei öfters unterstützt durch den christlichen Klerus, der meist seine Augen nach Norwegen richtete, oder durch unzufriedene oder zurückgesetzte Häuptlinge, die für ihren Ehrgeiz oder ihre Rache die fremde Hilfe nicht verschmähten. Dennoch wusste sich Island mehrere Jahrhunderte lang als ein selbständiger Staat zu behaupten; erst 1261 fiel es der norwegischen Krone anheim. Die Geschichte dieser Insel als Freistaat ist uns ziemlich genau bekannt; sie entlehnt ihr Interesse auch daher, dass sie uns ein deutliches Bild der nordgermanischen Rechtsanschauungen und Zustände zeigt. Die Volksversammlung an der Thingstätte, die Häuptlinge oder Goden, die in der heidnischen Zeit die priesterlichen Befugnisse mit der richterlichen und politischen Macht vereinigten, die Gesetzsprecher, deren ganze Reihe wir kennen, bildeten die Grundlage politischer und gesellschaftlicher Zustände, denen das Christenthum mehr äusserlich beigebracht wurde, als dass es sie innerlich neu gestaltete. Unsere Uebersicht der Quellenlitteratur wird uns in diese Zustände etwas näher einführen.

§ 125. Quellen und Methoden der Forschung.

Litteratur. Für die Heldensage: P. E. Müller, Sagabibliothek (3 B., 1817—20, namentl. der 2. Band, der auch in einer deutschen Bearbeitung vorliegt von G. Lange, 1832); Wilh. Grimm, Die deutsche Heldensage (1829), altdänische Heldenlieder (1811); L. Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage (namentl. B. I und VII); die zahlreichen, von K. Lachmann ausgehenden Bearbeitungen der Nibelungensage und die dieselbe behandelnden Studien, deren Uebersicht sich findet bei R. von Raumer, Geschichte der germanischen Philologie (1870, p. 697—707) und bei H. Fischer, Die Forschungen über das Nibelungenlied seit K. Lachmann (1874); A. Rassmann, Die deutsche Heldensage und ihre Heimath (2 B., 1857/8), Die Niflungasaga und das Nibelungenlied (1877); B. Sijmons, Untersuchungen über die sogenannte Völsungasaga (Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Litt. III, 2, 1876); W. Müller, Mythologie der deutschen Heldensage (1886); W. Golther, Studien zur germanischen Sagengeschichte (Abh. d. k. Ak. München, 1888), enthält die neueste Abhandlung über das Verhältniss der nordischen und deutschen Form der Nibelungensage. Uebersetzungen der deutschen Epen (Nibelungen, Gudrun und das kleine Helden-

buch) von K. SIMROCK, des Beowulf von M. HEYNE, der nordischen Heldenromane von F. H. VON DER HAGEN (1814—1828, neue Aufl. von A. EDZARDI, 1880). Ueber die Verwerthung der Märchen und Volkssitten für die Kenntniss der heidnischen Zustände siehe die Einleitung von K. MÜLLENHOFF, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig-Holstein und Lauenburg (1845); ferner FR. LINNIG, Deutsche Mythen-Märchen, Beitrag zur Erklärung der GRIMM'schen Kinder- und Hausmärchen (1883). Die § 25 bereits angeführte Litteratur könnten wir noch um manche Titel bereichern; wir erwähnen noch bloss die für das deutsche Folklore so viel Wichtiges enthaltende Sammlung von Werken verschiedener Gelehrten, gesammelt von J. SCHEIBLE unter dem Titel: Das Kloster (13 B., 1845—1850), darunter 3 Bändchen von F. NORK.

Die Quellen, aus welchen wir unsere Kenntniss des germanischen Heidenthums schöpfen, sind sehr verschiedenartig, und der Werth, den man den einzelnen Kategorien von Berichten beimisst, bedingt grösstentheils den Unterschied der Schulen, in welche die Germanisten sich theilen.

Zuerst begegnen wir den Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller. Was wir aus Strabo und Plinius von der Reise des Massalioten Pytheas im 4. Jahrhundert v. Chr. wissen, hat hauptsächlich geographischen Werth. Den ältesten etwas mehr eingehenden Bericht über die Sitten der Germanen finden wir bei Cäsar de B. G. VI, 21 ff. Von ungleich höherem Werth ist der Tractat, den Tacitus schrieb, De origine, situ, moribus ac populis Germanorum. Obgleich der Gegensatz zwischen den frischen Naturzuständen der unverdorbenen Germanen und der Fäulniss der römischen Civilisation dem Tacitus scharf gegenwärtig war, ist doch seine Germania weder ein Roman noch eine Idylle, sondern eine sehr werthvolle Sammlung präciser Notizen, zuerst über die Germanen im allgemeinen (c. 1—27), dann über ihre einzelnen Stämme (c. 28—46). Das Bild, das Tacitus von dem Leben der Germanen zeichnet, das wir noch mit manchen Zügen aus seinen Historien und Annalen bereichern können, stimmt sehr gut zu den Verhältnissen und den uns anderwärts bekannten Daten. Den Götterdienst beschreibt Tacitus als einen einfachen, bildlosen; in heiligen Hainen verehrten die Germanen „secretum illud quod sola reverentia vident"; übrigens hielten sie auch viel auf Mantik. Die germanischen Götter nennt Tacitus meist mit römischen Namen: Mercurius, Mars, Hercules; bei den Sueben fand er den Dienst einer Isis, die er als eine fremde Göttin betrachtet, die Naharvalen verehrten ein Brüderpaar „nomen Alcis", das Tacitus mit Castor und Pollux vergleicht. Bei der Nerthus, die er als Terra Mater erklärt und deren Dienst er beschreibt, ist auch der Name gewiss germanisch. Nach Tacitus schweigt die Litteratur mehrere Jahrhunderte lang fast ganz über die Germanen, bis

sie mit der Völkerwanderung wieder mehr in den Gesichtskreis der römischen Welt kamen, und die Historiker der letzten Periode des Alterthums und die der älteren byzantinischen Zeit sich mit ihnen beschäftigten: wir meinen hier Ammianus Marcellinus, Prokop, der die Perser-, Vandalen- und Gothenkriege des oströmischen Reichs erzählte, Agathias, der Prokop's Geschichte fortsetzte, u. A. Unter den Ostgothen selbst entstand im 6. Jahrhundert eine historische Litteratur: so schrieb Cassiodor eine Geschichte der Gothen in 12 Büchern, die verloren gegangen ist; wir besitzen dagegen Jordanes (nicht Jornandes), De origine actibusque Getarum; das Buch ist vom Jahre 551 [1]).

Der Erforscher des germanischen Heidenthums wird dessen Spuren auch in den Geschichten und Chroniken des Mittelalters nachgehen müssen. In den fränkischen Geschichten des Gregorius von Tours (6. Jahrh.), in den longobardischen des Paulus Diaconus (8. Jahrh.), wie in manchen anderen weltlichen und kirchlichen Geschichten und Urkunden findet man Züge, die für die Kenntniss des noch so lange in Volksbräuchen fortdauernden Heidenthums werthvoll sind [2]). Besondere Erwähnung verdienen die Geschichtswerke des ehrwürdigen Beda und Adam's von Bremen. Der northumbrische Mönch Beda schrieb seine Historia ecclesiastica gentis Anglorum in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, stand also zeitlich dem Heidenthum in England noch sehr nahe. Ein anderes Gebiet umfasst die Geschichte Adam's von Bremen, der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts seine Gesta pontificum Hammaburgensium veröffentlichte. Als Domherr hatte er dem Bremer Bischof Adalbert nahe gestanden, dessen Augenmerk auf eine mächtige kirchliche Entwickelung des scandinavischen Nordens gerichtet war. Adam hatte persönlich am dänischen Hof manche Nachrichten, auch über die heidnische Zeit, gesammelt. Zwei Jahrhunderte später verfasste, auf Antrieb des Bischofs von Lund, ein Seeländer ansehnlichen Geschlechts, Saxo Grammaticus, die 16 Bücher seiner Historia danica in elegantem Latein. Das Werk, dem meistens die mündliche Tradition zu Grunde liegt, ist für die Sagen wie für die

---

[1]) Ueber den Werth der Geschichtswerke Prokop's und Jordanes' kann man einen Excurs lesen bei L. v. Ranke, Weltgeschichte, IV.

[2]) Für diese Quellen verweisen wir, ausser der schon genannten Uebersicht von Dahlmann-Waitz, auf die bekannten Werke von Potthast, Bibliotheca historica medii aevi (1862, Suppl. 1868); W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (2 B., 5. Aufl. 1885/6); O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des 13. Jahrhunderts (2 B., 2. Aufl. 1876/7).

ältere Geschichte Dänemarks eine Hauptquelle; die Mythen, deren Saxo etliche enthält, deutet er euemeristisch[1]).

Sehen wir uns nach den directen Resten aus dem germanischen Heidenthum um, so finden wir deren überaus wenige. Von einer heidnisch-germanischen Litteratur ist keine Rede, alle litterarischen Producte stammen aus der christlichen Zeit. Sogar der Gebrauch der Schrift drang erst mit dem Christenthum durch. Es ist allerdings zweifelhaft, ob man einzelne Notizen aus Tacitus' Germania so deuten muss, dass die Germanen überhaupt mit allen Schriftzeichen unbekannt gewesen wären[2]). Von ihren alten Schriftzeichen behaupten mehrere Forscher, dass sie den lateinischen Buchstaben entlehnt sind. Sicher ist aber, dass diese Runen sich nicht zu grösseren schriftlichen Aufzeichnungen eigneten und nur sehr ausnahmsweise und in späterer Zeit dazu verwendet wurden. Der Runenforschung, sowohl in Deutschland als in Scandinavien, steht nur ein geringes Material zur Verfügung: einige Calender, isolirte Zeichen auf verschiedenen Gegenständen, im Norden auch grössere Steininschriften aus dem 10. bis zum 12. Jahrhundert. Für die Geschichte der Schrift ist das Studium der Runen wichtig. Diese Schrift war sogar in unserem Sinne nicht eigentlich eine Buchstabenschrift, da sie aus Anlautzeichen bestimmter Namen bestand; sie ist nie zur Trägerin einer litterarischen Bildung geworden. Für die Religion liegt die Hauptbedeutung der Runen in dem Gebrauch, welchen man bei der Zauberei davon machte.

Das einzige Schriftstück aus dem deutschen Heidenthum, das auf uns gekommen ist, besteht aus zwei i. J. 1841 von G. Waitz in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts zu Merseburg gefundenen Zaubersprüchen. Noch einer früheren Zeit, dem 8. Jahrhundert, schreibt man das Fragment zu, das unter dem Namen des Wessobrunner Gebets bekannt ist, und in Stabreimen Gottes Herrlichkeit vor der Schöpfung feiert. Obgleich wir es hier mit einem christlichen Product zu thun haben, darf die Religionsgeschichte namentlich den Zug, wo Gott als mildester der Männer, umgeben von seinen Geistern, beschrieben wird, nicht übersehen. Aehnlich verhält es sich mit dem Heliand, der Messiade des 9. Jahrhunderts, und dem gleich-

[1]) Die Hauptausgabe des Saxo Grammaticus ist noch immer die von P. E. Müller, nach dessen Tode zu Ende geführt von J. M. Velschow (I. Text, 1839; II. Prolegomena et notae uberiores, 1858). Eine Handausgabe besorgte neuerdings Ed. Holder (1886).

[2]) Von den carminibus antiquis sagt Tacitus: quod unum apud illos memoriae et annalium genus est (c. 2); literarum secreta viri pariter ac feminae ignorant (c. 19).

zeitigen Muspilli oder Gedicht vom Weltbrand oder jüngstem Gericht: beide dem christlichen Thema etliche heidnische Züge beimischend.

Dem Inhalt nach stammen aus der heidnischen Zeit die Heldensagen, welche wir bei den verschiedenen germanischen Stämmen finden, und die auch in der nordischen Litteratur in abweichender Form vorliegen, während auch Geschichtschreiber wie Jordanes und Saxo manches einschlägige Material enthalten. Im Mittelalter gaben sie den Stoff ab für die epische Poesie. Obgleich diese epischen Bearbeitungen, namentlich im Nibelungenlied, von den Anschauungen und Idealen des christlichen Mittelalters durchdrungen sind, dürfen wir doch nicht übersehen, dass der Stoff selbst grösstentheils heidnischen Ursprungs ist.

Eine vollständige Behandlung der germanischen Heldensage, wie sie nicht in unserem Plane liegt, unterscheidet mehrere Sagenkreise und daneben noch manche isolirte Sagen. So stehen die nordischen Erzählungen von Helge und von Frithjof ziemlich isolirt da; auch die sächsischen Geschichten vom Jütenkönig Beowulf und seinem Kampf mit dem Ungeheuer Grendel, die wir im angelsächsischen Epos aus dem 8. Jahrhundert finden, bilden einen Kreis für sich. Die ostgothische Sage hat als Mittelpunkt Dietrich von Bern (Theodorich von Verona); sie ist bearbeitet im Hildebrandlied (8. Jahrhundert), hat sich aber mit dem Sagenkreise der Nibelungen vermischt und ist sogar in die nordische Litteratur eingedrungen, wo wir sie in der Vilkinasage wiederfinden. Den Mittelpunkt der deutschen Heldensage bildet aber die Volsungasage vom Geschlechte der Nibelungen oder Giukungen, welche uns in mehreren Gestalten vorliegt. In der nordischen Litteratur finden wir diese Sage in den meisten Heldenliedern der poetischen Edda und in der späteren, darauf basirten Volsungasaga und Nornagestr; in der deutschen ist das Nibelungenlied die Hauptquelle; auch die dänischen Heldenlieder können zur Vergleichung herangezogen werden. An diese Sage knüpfen sich nun eine Reihe sehr schwieriger, bis jetzt nur theilweise gelöster Fragen. Ganz abgesehen von dem ebenfalls verworrenen Problem der Abfassung des Nibelungenliedes, bietet die Forschung nach der Entstehung und Entwickelung der Sage selbst grosse Schwierigkeiten. Wir müssen uns bescheiden, die Hauptgesichtspunkte anzugeben, ohne die Detailforschung, auf welche es bei der Sagenvergleichung eigentlich am meisten ankommt, mitzutheilen.

Zunächst kann es als ein gesichertes Ergebniss gelten, dass

diese Heldensage aus Deutschland nach dem Norden gekommen ist[1]), was sowohl die örtlichen Bestimmungen, als die historischen Anknüpfungspunkte zwingend beweisen. Hieraus geht jedoch nicht hervor, dass die uns vorliegende deutsche Fassung der Sage die ursprünglichere sei; im Gegentheil zeugt Alles dafür, dass das Nibelungenlied eine spätere Entwickelung repräsentirt, als die parallelen Eddalieder. Die Vergleichung ist seit Wilh. Grimm von mehreren Forschern durchgeführt worden; Grimm hatte schon auf die Unterschiede hingewiesen, die zwischen beiden Formen der Sage bestanden: die Motivirung der ganzen Geschichte durch den Fluch, der am Golde klebt, ist aus der deutschen Sage verschwunden, der Kampf des zweiten Theils trägt einen anderen Charakter, der Sagencomplex ist im Norden beschränkter. Ueber die Herkunft der verschiedenen Sagen, aus deren Combination die Geschichte, wie das Nibelungenlied sie enthält, hervorgegangen ist, sind seit Lachmann auch mehrere Theorien vertheidigt worden. Wenn man auf Lachmann's Spuren die fränkische Sage von Siegfried und den Nibelungen von der Sage vom Untergang der Burgunden durch Attila sondert, welcher die ostgothische Gestalt Dietrich's eingefügt ist, so erklärt sich Manches; allein den Zusammenhang mit der nordischen Sage berücksichtigt diese Theorie zu wenig, und, um dem gerecht zu werden, hat Rassmann eine niederdeutsche (sächsische) Gestalt der Sage angenommen.

Dass dieser Sagencomplex sowohl mythische als historische Elemente enthält, ist auf den ersten Blick deutlich. Zu den ersteren gehört die Siegfriedsage, welche schon Lachmann mythisch deutete. Es ist nicht möglich, in der Geschichte von Siegfried's Ende, das dem Tode Baldur's so ähnlich ist, oder in dem Ritt durch die Waberlohe, um Brynhild zu befreien, etwas Anderes als Naturmythen zu sehen. Mit diesem Zugeständniss nehmen wir natürlich nicht alle abenteuerlichen Erklärungen, welche auch dieser Mythus erfahren hat, in Schutz, sondern rathen zur Vorsicht, namentlich den Gelehrten gegenüber, welche wie H. Leo, Ad. Holtzmann, G. W. Cox hier die indische oder andere indogermanische Heldensagen zur Vergleichung heranziehen. Ebenso gewiss aber, als der mythische Kern der Siegfriedsgeschichten, sind die historischen Anknüpfungspunkte der Sage an Ereignisse aus der Geschichte der Franken und der Burgunden. Es mag übertrieben sein mit dem jüngeren Wilh. Müller die Geschichte durchweg als Grundlage und Inhalt

---

[1]) E. Jessen, Ueber die Eddalieder. Heimat, Alter, Charakter (Zeitschr. f. d. Philol. III, 1871).

der Heldensage zu vindiciren, obgleich auch MÜLLER den mythischen Charakter Siegfried's vollständig anerkennt; wir dürfen aber immerhin den historischen Hintergrund von Sagen, welche so viel bestimmte Oertlichkeiten nennen und historische Personen aufführen, nicht verkennen. Wenn dies auch in viel höherem Maasse von der deutschen als von der nordischen Gestalt der Sage gilt, trifft es doch auch für diese zu; es scheint daher ein verzweifeltes Unternehmen, mit WILH. GRIMM anzunehmen, dass der Atli der Eddalieder mit dem Hunnenkönig durchaus nichts zu schaffen habe. Es ist merkwürdig, wie spröde sich WILH. GRIMM sowohl der mythischen als der historischen Erklärung gegenüber verhält, die er beide verwirft. Dennoch bleibt sein Werk von Bedeutung nicht bloss wegen der Anregung, welche er dieser Forschung gab, indem er zuerst so viel einschlägiges Material sammelte, sondern auch wegen mancher treffenden Bemerkungen über die Entwickelung der Sage. Namentlich ist es von bleibendem Werth, dass er den Einfluss, den die allgemeine geistige Atmosphäre auf diese Entwickelung hatte, betonte, und manche Eigenthümlichkeiten, durch welche die deutsche und die nordische Fassung sich von einander unterscheiden, aus der veränderten Sitte erklärte.

Demselben WILH. GRIMM verdanken wir hauptsächlich die gemeinschaftlich mit seinem Bruder JAKOB herausgegebenen Kinder- und Hausmärchen, die eine neue Hauptquelle zur Kenntniss des germanischen Heidenthums erschlossen. Aus manchen Anführungen im dritten, erläuternden Bande dieser Sammlung ist ersichtlich, dass schon vor den Gebrüdern GRIMM mehrere Andere in verschiedenen Ländern Märchen gesammelt hatten; namentlich hatte in Deutschland schon HERDER das Interesse für alles Volksthümliche geweckt. Dennoch kann man die Erscheinung der GRIMM'schen Kinder- und Hausmärchen (1822) epochemachend nennen, weil man an dieser Sammlung zuerst die grosse wissenschaftlich-religionsgeschichtliche Bedeutung solcher Märchen inne wurde. Seitdem hat man in allen Ländern und Gauen der germanischen Welt das volksthümliche Material fleissig gesammelt und verwerthet. Mag auch im einzelnen der Gebrauch, den man von diesem „Folklore“ macht, ein sehr verschiedener sein, so stehen auch in dieser Hinsicht einige Hauptsätze fest. Zuerst, dass Manches in dem Volksglauben direct aus dem Heidenthum übrig geblieben ist: so Vorstellungen, wie die von der wilden Jagd, vom Todtenheer, vom Kinderbrunnen, allerlei Geschichten von Kobolden und Nixen. Hier sind nun nicht bloss Vorstellungen, sondern ebenso sehr Sitten und Bräuche in Betracht

zu ziehen; in Fastnachts- und Weihnachtsbräuchen, bei der Ernte und der Viehzucht, in Spielen und in alltäglichen Gewohnheiten zeigt das germanische Volksleben Vieles, das heidnischen Ursprungs ist. Daneben aber haben die Märchen noch einen anderen Werth, nämlich als transformirte Mythen. Manche Götter- und Heldenmythen sanken bei mündlicher prosaischer Mittheilung zu Märchen herab. So ist es nicht schwer in Dornröschen eine Brynhilde zu erkennen, oder den Mythus von Freyr und Gerda im treuen Johannes wieder zu finden, ja eine ganze Reihe von Volksmärchen nach ihrer Beziehung auf die Hauptgötter der Mythologie einzutheilen. So haben Manche die Märchen nur als die volksthümliche Version der Mythen betrachtet und sie „die deutsche Edda" (J. W. Wolf) genannt.

Wir haben bei unserer Uebersicht der Quellen bis jetzt die nordische Litteratur bei Seite gelassen, um sie später für sich zu behandeln. Zuvörderst richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf die Stellung, welche die grössten Forscher den Quellen gegenüber eingenommen haben. Jakob Grimm hat in der Vorrede der 2. Auflage seiner deutschen Mythologie (1844) selber seine Principien auseinander gesetzt. Im Titel dieses Werkes ist das Wort deutsch, das J. Grimm sonst für das gesammte germanische Gebiet in Anspruch nimmt, im engeren Sinn verwendet; seine deutsche Mythologie schliesst also die nordische nicht ein. Wohl aber behält er bei seiner Forschung auch das nordische Gebiet im Auge; gerade sein Verfahren hält er für geeignet nach beiden Seiten hin fruchtbar zu wirken, denn es sei deutlich, „dass die nordische Mythologie ächt sei, folglich auch die deutsche, und dass die deutsche alt sei, folglich auch die nordische". Man hat hiergegen eingewendet, dass, obgleich die nahe Verwandtschaft des Deutschen und des Nordischen feststeht, man doch nicht von ihrer Einheit in der Weise Grimm's ausgehen dürfe, der vielfach die selbständige Entwickelung der nordischen Mythologie übersieht, indem er das deutsche Material unmittelbar damit combinirt. Dies ist aber nicht der einzige Fehler, den wir jetzt an Grimm's Meisterwerk auszusetzen haben. Die genannte Vorrede zeigt schon die Unklarheit bei der Beurtheilung fremder Parallelen, und im Werk selbst ist Griechisches, Römisches, Keltisches, Slavisches oft verwerthet, bisweilen selbst einfach der Darstellung eingefügt, ohne dass wir den Maassstab für eine richtige Beurtheilung dieser Vergleichungspunkte kennen lernen. Dies liegt nun wesentlich an der Zeit, in welcher Grimm lebte und die der Entwickelung der vergleichenden Sprach- und Mythenforschung voran-

ging. So fehlte es GRIMM an dem richtigen Gesichtspunkt für manche Erscheinungen; allerdings blieb er auch den Abirrungen der comparativen Schule fern. Die Hauptsache aber, welche die Kritik an GRIMM's Mythologie rügt, ist, dass er ohne Kritik so ziemlich alles Volksthümliche dem Heidenthum zuweist. Er schöpft seine Darstellung aus der Sprache, die etliche „erzmythische Ausdrücke wie Frau, Hölle, Wicht" aufbewahrt habe, aus Sagen und Märchen, Sitten und Bräuchen, aus der „Fülle des Aberglaubens", die er beim Volk vorfand, ohne aber das zu sichten, was späteren Ursprungs war, aus dem christlichen Mittelalter stammte. So hat er allerlei neuere Vorstellungen, sogar poetische Personificationen aus dem Mittelalter, dem deutschen Heidenthum einverleibt. Freilich ist es jetzt, nach mehr als einem halben Jahrhundert, leicht, die Mängel im GRIMM'schen Werk aufzudecken; man darf nicht übersehen, dass er nicht bloss der erste, sondern bis jetzt der einzige gewesen ist, der einen so grossartigen mythologischen Aufbau wagte, dass sein Buch sich auszeichnet durch die Fülle des Materials und durch eine klare Anordnung, durch die wissenschaftliche Bestimmtheit und das poetische Gefühl, die Pietät, mit welcher er die Schätze der Vorzeit hebt.

Beim Weiterbau in der Schule GRIMM's traten die Fehler seiner Methode immer deutlicher an den Tag. Ohne Kritik verwerthete man alle volksthümlichen Ueberlieferungen und trug Alles, was man in Deutschland entdeckte, unmittelbar in die nordische Mythologie hinein. So verfuhren unter Mehreren J. W. WOLF und selbst SIMROCK in seinem reichhaltigen aber oft verworrenen Handbuch. Dagegen blieben die Schüler LACHMANN's unter der strengen Zucht exact philologischer Arbeit und äusserten geringschätzig: „Es wird bald kein rother Hahn und kein stinkender Bock mehr in der Welt sein, der nicht Gefahr läuft, für einen germanischen Gott erklärt zu werden" (HAUPT). Indessen wandten KUHN und SCHWARTZ die Methode der vergleichenden Mythologie auf das deutsche Material an, der zweite freilich mit mehr Phantasie als fester Methode; beide machten sich aber um die Sammlung norddeutscher Märchen verdient. Den ersten Anlauf zu einer strengeren, mehr kritischen Sichtung der Sagen und Bräuche nahm MÜLLENHOFF in der berühmten Vorrede seiner Sammlung schleswig-holstein'scher Sagen, wobei er die Vergleichungspunkte mit der litterarisch bearbeiteten Heldensage des Mittelalters hervorhob. Noch einen Schritt weiter that W. MANNHARDT, der in seiner ersten grösseren Arbeit ganz auf dem Standtpunkt der vergleichenden Schule die Mythen erklärt hatte, nachher aber, im Vorwort zum 2. Bande seiner Wald- und

Feldkulte (1877), sich nachdrücklich von den bisher befolgten Methoden lossagte und zur anthropologischen Schule bekannte. Den ersten Anstoss zu dieser Bekehrung gaben die Resultate BENFEY's, aus welchen man ersah, dass Manches, was früher als urwüchsiges Product des deutschen Volksgeistes galt, erst in späterer Zeit aus indischen Quellen herübergenommen worden war; entscheidend wirkten aber die Arbeiten TYLOR's, auf welche MANNHARDT auch für die Methode hinweist. Von der Einseitigkeit der anthropologischen Richtung ist MANNHARDT nicht frei; sie würde noch mehr zu Tage treten, hätte er, statt lauter Monographien zu schreiben, auf diesem Fundament wirklich ein Gebäude zu errichten versucht. Als mythologischer Bau steht aber noch immer GRIMM's deutsche Mythologie unübertroffen da. Es wäre allerdings ein Irrthum zu meinen, man habe alles neu bearbeitete Material diesem Rahmen einfach einzufügen, man muss gewiss Manches bei GRIMM streichen und berichtigen, sein Werk hat aber neben vielen anderen Vorzügen auch diesen, dass es der Vielseitigkeit der religiösen und mythologischen Erscheinungen Rechnung trägt und nach keiner Seite hin das Gebiet willkürlich begrenzt, wie seine einseitigen Nachfolger, und wieder auf andere Weise MANNHARDT, vielfach gethan haben.

§ 126. Die nordische Litteratur.

Litteratur. Eine befriedigende Geschichte der altnordischen Litteratur lässt noch auf sich warten. C. F. KOEPPEN, Literarische Einleitung in die nordische Mythologie (1837) ist nur als Verzeichniss von Titeln und Namen zu gebrauchen. Ueber den ersten Band von R. KEYSER's Eft. Schrifter, siehe K. MAURER, Ueber die norwegische Auffassung der nordischen Litteraturgeschichte (Zeitschr. f. d. Phil. I, 1869). Die neueste Uebersicht gibt PH. SCHWEITZER, Geschichte der altscandinavischen Litteratur (1886). Werthvolles findet man in den ausführlichen Einleitungen, Anmerkungen und Excursen zum grossen Werk von G. VIGFUSSON and F. YORK POWELL, Corpus poeticum boreale (2 vol. 1883), und in den litterarhistorischen Prolegomenen zur Ausgabe der Sturlunga Saga von G. VIGFUSSON (2 vol. 1878), wenn auch der Verfasser bisweilen zu wenig kritisch verfährt. Von speciellen Werken und Abhandlungen nennen wir E. WILKEN, Untersuchungen zur Snorra Edda (1878), TH. MÖBIUS, Die ältere isländische Saga (1852). Vor Allem ist aber der 5. Band von MÜLLENHOFF's Alterthumskunde fleissig zu gebrauchen.

Die Eddalieder sind vielfach, mit oder ohne Stabreim, sämmtlich oder einzeln, oft auch in mythologischen Uebersichten übersetzt worden. Wir nennen bloss die Uebersetzungen der Gebrüder GRIMM (1815, I, nur die Heldenlieder); K. SIMROCK (zuerst 1851, 7. Aufl. 1878, sowohl die Prosa-Edda als die Lieder); F. G. BERGMANN, der in mehreren Bändchen die Edda (Lieder und Prosa) herausgegeben, erklärt und übersetzt (ins Deutsche oder Französ.) hat. Viele andere Titel findet man in MÖBIUS' Catalogus und Verzeichniss. Das Geschichtswerk Snorre's Heimskringla ist auch mehrfach übersetzt worden, u. A. von S. LAING (3 vol. mit ausführl. Einl., 1844). Für die Sagenkunde verweisen wir auf die bereits genannte Sagabibliothek von P. E. MÜLLER. Dänische Uebersetzungen der

meisten Sagen besorgten mehrere gelehrten Gesellschaften. Eine schöne Uebersetzung einer Sage mit Einleitung, die für die Alterthumskunde Islands wichtig ist, gab G. W. DASENT, The story of burnt Njal (2 vol. 1861).

Es sind viele Schriften der altnordischen Litteratur auf uns gekommen, andere sind uns aus Berichten und Citaten bekannt. Diese Litteratur hat namentlich in Island geblüht. Von den Gelehrten, die dort vom 11. bis zum 13. Jahrhundert eine ausgiebige litterarische Thätigkeit entwickelt haben, kennen wir die Namen und Verhältnisse ziemlich genau. Der erste war Ari (1067—1148), der in drei Werken die Geschichte der norwegischen Könige und der Niederlassung in Island erzählte; das Meiste davon ist uns verloren gegangen, wurde aber in späteren Geschichtswerken gebraucht. Mehrere Zeitgenossen Ari's waren gemeinschaftlich mit ihm oder in gleicher Richtung thätig, der grösste unter ihnen war Saemund Sigfusson (1056—1133), der in Deutschland und Frankreich studirt hatte und auf seinem Sitz zu Odde eine Schule stiftete, in welcher unter seinem Enkel der grosse Snorri erzogen wurde. Dieser Snorri Sturluson (1178—1241) ist der Hauptvertreter der gelehrten isländischen Bildung, da er sowohl den historischen, als den poetischen Stoff beherrschte. Zugleich war er auch Staatsmann, und gehörte einem ansehnlichen Geschlecht der Insel, der er wiederholt als Gesetzsprecher vorstand, an. Er wurde in die Unterhandlungen und Wirren mit Norwegen, wohin er öfters reiste, verwickelt und fiel zuletzt dem Zorn des norwegischen Königs zum Opfer. Wollte man diesen drei grossen Namen einen vierten beigesellen, so müsste es der des Historikers Sturla (1214—1284) sein, der in der Sturlungasaga der Geschichte eines Geschlechts einen weiteren historischen Horizont öffnete. Auch er lebte und wirkte zum Theil in Norwegen.

Die Poesie der alten Normänner war eine gelehrte und künstliche. Die Dichter, Skalden, waren nicht, wie anderwärts, priesterliche Druiden oder Barden, auch keine zünftige Meistersinger. Sie waren die Hofpoeten der Vikingerzeit (etwa 800—1000), die in den Hallen der Fürsten und Edlen deren Heldenthaten verherrlichten. Ihre Poesie war also den Interessen der Gegenwart zugewendet; die Häuptlinge sorgten dafür, dass der Skalde, der sie begleitete, ihre Waffengänge gut sehen konnte, und erwarteten von ihm ein Lied, drapa, das sie reichlich belohnten. So waren die Skalden die ächten Söhne einer Zeit, in welcher Ruhm und Gold die begehrtesten Güter waren. Ihre poetische Kunst bestand in einer Reihe von Umschreibungen und Metaphern, mit welchen sie die einfachsten Sachen durch andere Worte andeuteten. Diese dichterische Sprache

dünkt uns jetzt kindisch und barbarisch. Es war eine ordentliche „Bilderjagd", welche für dieselbe Sache eine Reihe von oft sehr gezwungenen Umschreibungen gebrauchte. Diese poetischen Metaphern hiessen Kenningar, sie waren verschiedenartig [1]), die mythischen sind in der Skalda gesammelt.

Haben wir als die Vertreter der altnordischen Bildung die Gelehrten und die Skalden genannt, so folgt daraus, dass wir in der Litteratur weder ursprüngliche, noch volksthümliche Producte erwarten dürfen. Diese Litteratur ist aus den Schulen und aus den Höfen der Fürsten auf uns gekommen. Niemandem kann es im Ernst mehr einfallen, darin zu suchen etwa nach den carmina antiqua, von denen Tacitus redet. Wohl sind Stoffe und Züge der älteren mythischen und heroischen Poesie auf uns gekommen, aber doch gewiss in ziemlich junger Fassung.

Mit der letzteren Behauptung haben wir schon die Fragen berührt, welche sich um die sog. Edda anhäufen, und deren viele noch als offen zu betrachten sind. In den Jahren 1625 und 1641 wurden in Island die prosaische und die poetische Edda zuerst in einem Membrancodex aufgefunden. Bischof Bryniolf, der den letzteren Fund machte, war davon so überrascht, dass er die abenteuerlichsten Behauptungen darüber äusserte; es sei noch kaum ein tausendster Theil der herrlichen Edda, die wieder nur einen Theil ausmache der ingentes thesauri totius humanae sapientiae conscripti a Saemundo sapienti. Den Namen Edda (Grossmutter) behielten hinfort beide Sammlungen, die poetische schrieb man dem weisen Saemund zu, was conventionell geblieben, aber dennoch höchst unwahrscheinlich ist; als Verfasser der prosaischen gilt mit mehr Wahrscheinlichkeit, obgleich nicht ohne Widerspruch, Snorri. Die zwei Haupthandschriften sind die auf Pergament: R aus dem Ende des 13., AM aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, ausserdem sind noch vereinzelte Lieder in Membrancodices vorhanden. Die von den Membranen abhängigen Papierhandschriften sind erst aus dem 17. Jahrhundert.

Namentlich über die poetische Edda sind die Fragen höchst verwickelt. Man muss dabei den Inhalt von der Abfassung unterscheiden; denn auch wo es gelingt, über die letztere sich zu verständigen, ist damit über die Herkunft des Materials noch nichts entschieden. Die Sammlung selbst hat keine bestimmten Grenzen; sowohl die Zahl, als die Reihenfolge der Lieder sind nicht überall dieselben. Bei Liedern, die durchaus keine ἱεροὶ λόγοι sind, die

[1]) Einen interessanten Excurs über die Kenningar in Vigfusson and Powell, Corpus poeticum boreale, II.

nur mythische und heroische Stoffe behandeln und diese sogar nicht in einer officiellen Form, sondern nur in einer beliebigen Version geben, die dabei weder kanonische Autorität beanspruchen, noch liturgischen Zwecken dienen, ist es sehr begreiflich, dass ihre Sammlung nicht streng begrenzt ist. Ausserdem wurden sie gewiss erst in christlicher Zeit gesammelt; dabei walteten also keine religiösen Rücksichten ob. Die betreffenden Fragen nun sind in Norwegen, Dänemark und Deutschland in sehr verschiedenem Sinne beantwortet worden. KEYSER hatte die Meinung geäussert, das geistige Vaterland der sämmtlichen nordischen Litteratur sei Norwegen; auch wo man sie in Island eifrig pflegte, sei dies doch in stetiger Abhängigkeit von Norwegen geschehen; Andere, z. B. WILKEN, betonen dagegen den speciell isländischen Charakter der Liederedda. Dabei vindicirte KEYSER für die Tradition eine feste, sich gleichbleibende Form, während die Meisten mit MAURER der Ueberlieferung der Lieder einen sehr flüssigen Charakter zuerkennen. Diese Frage hat auf die Ansicht vom Alterthum der Lieder grossen Einfluss. Während KEYSER z. B. Voluspa aus dem 5., und SIMROCK mehrere Lieder aus dem 6. Jahrhundert datirt, herrscht seit BUGGE, der zuerst eine kritische Ausgabe der Eddalieder besorgt hat, bei den Meisten die Meinung, dass in der gegenwärtigen Form kein einziges Lied über das 9. Jahrhundert, das ist über die Vikingerzeit, hinaufreicht. Ehe man aber zu sicheren Resultaten über die Datirung und die gegenseitigen Verhältnisse der Eddalieder gelangen kann, muss man ihre Sprache, ihre Metrik und ihren Inhalt noch genauer studirt haben [1]).

Wenn man die Liederedda die ältere nennt, trifft dies insofern zu, als die prosaische Edda etliche der Lieder citirt oder voraussetzt; dies gilt aber weder von allen Liedern, noch von der Sammlung als solcher. Mit diesem Vorbehalt kann man die gewöhnlichen Bezeichnungen beibehalten.

Die poetische Edda enthält Götter- und Heldenlieder. Von den ersteren zählt man 15 oder 16, obgleich der codex R deren nur 9 hat. Sie sind sehr verschieden in Ton, Werth und Charakter, und an manche knüpfen sich schwierige Fragen. Mehrere enthalten in einer unbedeutenden Einkleidung nur Kenningar, gelehrte Skaldenpoesie: wir meinen Alvismal, Grimnismal, Vafthrudnismal, wo wir

[1]) Ueber die Anforderungen, welche man machen muss, vergleiche man die Abhandlung von B. SIJMONS, Bijdrage tot de dagteekening der Eddaliederen (K. Ak. te Amsterdam, 1887); der Verfasser besorgt jetzt eine kritische Ausgabe, wovon der erste Theil erschienen ist (1888, Germanistische Bibliothek)

also wohl mythologischen Stoff, aber nur wie die Skalden ihn anwandten, finden. Mehr direct mythologisch sind Skirnisför und Thrymskvida, die unter den Götterliedern sich auch durch ihren poetischen Werth auszeichnen: das erste erzählt den Mythus von Freyr und Gerda, das zweite den von Thor, der seinen Hammer aus Jotunheim zurückholt. Wieder anderer Art ist Voluspa, der Spruch der Vala (Seherin), in mancher Hinsicht das wichtigste, nach Manchen auch das älteste der Eddalieder, was jedoch nicht wahrscheinlich ist. Es behandelt den Ursprung der Dinge, das Weltdrama und das Ende; sowohl der Inhalt, als die Textkritik bieten, auch nach MÜLLENHOFF's meisterhafter Behandlung, noch manche Schwierigkeiten. Ebenfalls auf die Eschatologie beziehen sich, wie sie uns jetzt vorliegen, Vegtamskvida und Odhin's Rabensang. Im ersteren wird Baldur's Ende, im zweiten Idun's Höllenfahrt als Vorspiel der herannahenden Katastrophe aufgefasst. Allein hier liegt ein trügerischer Schein vor: Odhin's Rabensang ist sehr wahrscheinlich nur ein gelehrtes Machwerk aus dem 17. Jahrhundert, Viele zählen es sogar den Eddaliedern nicht bei; und auch von Vegtamskvida ist es sehr fraglich, ob es ächten Stoff überliefert, namentlich ob die eschatologische Beziehung nicht interpolirt ist. Kaum weniger schwierig ist das Lied, das Lokasenna heisst und den Wortstreit schildert, in welchem Loki beim Gastmahl Aegir's die anderen Götter schmäht. Durch Anspielungen auf manche, auch auf sonst unbekannte Mythen ist das Lied wichtig; es bleibt aber fraglich, ob es ernsthaft oder als Spott eines Christen auf die alten Götter zu betrachten ist. Unter die allerinteressantesten Lieder gehört Havamal, eine Sammlung mehrerer Stücke, ethischer und magischer Sprüche, mit mythischen Episoden: gewiss das Eddalied, das uns dem wirklichen Leben mit seinen sittlichen Anschauungen und seinem Runenzauber am nächsten bringt. Aus den genannten Beispielen geht der Charakter dieser Lieder deutlich genug hervor, auch ohne dass wir die noch übrigen anführen. Ueber die ungefähr 20 Heldenlieder können wir uns noch kürzer fassen. Die meisten behandeln Stoffe, die zum Kreis der Nibelungensage gehören, wovon schon oben die Rede war. In der Edda sind diese Sagen aber nicht zu einem epischen Ganzen verarbeitet, sondern lose aneinander gereiht. Merkwürdig ist, dass, während die Edda in manchen Zügen eine ältere Form der Sage repräsentirt, als das Nibelungenlied, doch die Eddalieder in ihrer jetzigen Gestalt uns den Eindruck einer jungen Neubearbeitung alten Materials machen. Unter den Heldenliedern der Edda gehört auch Volundarkvida (die Sage von Wieland dem

Schmied), nach Jessen das älteste Stück der Sammlung, dem gemeinschaftlichen deutschen und nordischen Sagenkreis an. Der doch gewiss reiche Sagenvorrath des Nordens selbst ist hier allein repräsentirt durch die Lieder von Helge.

Der Name Edda ist jedenfalls schon seit dem 14. Jahrhundert auch für einige prosaische Werke verwendet worden. Das wichtigste darunter ist Gylfaginning oder, wie der Titel ursprünglich lautete, Fra asum ok ymi, eine Uebersicht der nordischen Mythologie im Auszug, der für uns den Werth eines guten Mythographen hat. Die Form ist die eines Gesprächs, um Gylfi über den Ursprung der Welt, die Elemente, Götter und Göttinnen und schliesslich über die Eschatologie zu unterrichten. Als Quellen sind 6 der eddischen Götterlieder gebraucht, ferner die gelehrte Skaldenpoesie und kurze mythologische Erzählungen (frásagnir). Wie die Einleitung (formali) deutlich zeigt, war der Verfasser ein Christ, für den die alte Religion wohl ein überwundener Standpunkt, aber doch ein nationaler Besitz war. Sein Zweck war, dem christlichen Bewusstsein diesen alten Glauben historisch näher zu bringen, hauptsächlich aber die Geschichten, deren Kenntniss zum Verständniss der Dichtersprache unumgänglich nothwendig war, aufzubewahren. Dass Snorri der Verfasser war, ist schon früh bezweifelt worden, noch jetzt aber halten Mehrere daran fest. Wilken setzt den Tractat vor Snorri's Zeit an und findet es selbst möglich, dass Saemund der Verfasser gewesen sei. Jedenfalls ist Gylfaginning von einem Isländer geschrieben. In der prosaischen Edda finden wir noch einen mythologischen Tractat unter dem Titel: Bragi's Gespräche; auch hier ist die Abfassung durch Snorri fraglich. Mit mehr Einstimmigkeit schreibt man Snorri einen Hauptantheil an der gegenwärtigen Gestaltung der Skalda zu. Die Skalda enthält mehrere Abschnitte über die poetische Kunst, Verzeichnisse, Synonyme, mythologische Kenningar, Stücke über Metrik (háttatal) und Derartiges.

Die sachlichen Controversen, zu welchen die Edda Veranlassung gegeben hat, werden wir im folgenden Paragraphen berühren; jetzt liegt uns noch ob, die übrigen Gebiete der umfangreichen nordischen Litteratur, von welcher die Edda nur ein geringer Theil ist, zu überblicken. Viele der Werke, aus welchen diese Litteratur besteht, führen den Namen Sagen, womit man freilich sehr verschiedenartige Producte bezeichnet. Zuerst gab man den historischen Erzählungen diesen Titel. So war bereits die Rede von der Sturlungasaga; selbst die einzelnen Theile von Snorri's Geschichte der norwegischen Könige, Heimskringla, hiessen Sagen; in Sagen erzählte man die christliche Predigt in Island

(Thorwaldssage), die Geschicke der Orkneyinseln, wie der Faröer, die Abenteuer der Seekönige (Vikinger), die im Wendenland die Jomsburg gestiftet hatten, die Thaten der dänischen, wie der norwegischen Könige, kurz so ziemlich Alles, was man der Nachwelt überliefern wollte. Besonders entwickelte sich diese Sagenlitteratur in Island, wo die verschiedenen Theile der Insel ihre örtlichen Sagen hatten, und wo die Sage, auf historischer Basis romanhaft ausgeschmückt, zur Unterhaltung diente, sogar bisweilen sich fast zu einem Kunstwerk entwickelte. In dieser Beziehung kommt keine der isländischen Sagen der schönen Nialssaga gleich, welche die Geschichte des weisen Nial erzählt und darin die Heiligkeit von Recht und Gesetz einschärft. Auch die anderen grösseren isländischen Sagen, wie die Eyrbyggia-, die Laxdaela-, die Egils-, die Grettirsaga, meist aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, sind für die Kenntniss alter Sitten und Anschauungen wichtig; ebenso die kleineren Sagen, deren uns ebenfalls eine ziemliche Anzahl vorliegt. Wieder zu einer anderen Gattung gehören die mythischen und heroischen Sagen, wie die bereits erwähnte Volsungasaga, die Fritjofssaga u. a. Endlich entstand in späterer Zeit, meist im 14. Jahrhundert, die unächte Sage, die Lügensage, Machwerk, das den Verfall der Litteratur deutlich bekundete. Auch drangen aus der Fremde die romantischen Stoffe, die das Mittelalter bevorzugte, die Geschichten von Alexander, von Karl dem Grossen u. dergl., in die nordische Litteratur ein. Bei dem Verschwinden der Sagen traten die Annalen in den Vordergrund, die, aus den alten Quellen schöpfend, die Geschichte weitläufig erzählten; darunter bleibt das langweilige Flateyarbok aus dem 14. Jahrhundert wegen des Materials, das es enthält, für die Wissenschaft werthvoll. Obgleich diese ganze Litteratur aus der christlichen Zeit stammt, ist sie doch für die Kenntniss des Heidenthums, von dem sie zum Theil handelt, und dessen Sitten bis weit ins Mittelalter hinein reichen, wichtig. Dies gilt ebenso sehr von den Sammlungen alter Rechtsquellen, womit man schon im 11. Jahrhundert begonnen haben soll, wiewohl die auf uns gekommene Redaction der isländischen Grágás (Graugans) erst aus dem 13. Jahrhundert stammt. Die kirchliche und erbauliche Litteratur ziehen wir hier natürlich nicht in Betracht.

§ 127. Der Charakter des deutschen und nordischen Heidenthums.

Aus den bisherigen Erörterungen ist es deutlich, inwiefern wir bei der Behandlung des germanischen Heidenthums historischen Boden unter den Füssen haben. Wir können kein zeitlich und ört-

lich genau abgegrenztes Bild geben, und auf eine Geschichte der Frömmigkeit müssen wir völlig verzichten. Die Forschung hat auf diesem Gebiet eine reiche Fülle von Details zu untersuchen und zu ordnen. Wir müssen uns hier mit einer allgemeinen Charakteristik begnügen und zunächst verschiedene Ansichten in Betracht ziehen, welche über einige Hauptfragen laut geworden sind.

Den früheren Zweifeln an der Aechtheit der Asalehre, in den Arbeiten von Schlözer, Adelung, Rühs, machte die dänische Abhandlung von P. E. Müller über diese Frage (1811) ein Ende. Obgleich auch ältere Forscher manche Vergleichungspunkte zwischen den Vorstellungen der Edda und denen der biblischen Geschichte (Finn Johann), oder der griechischen Mythologie (Thorlacius u. A.), oder sogar der orientalischen Religionen (Finn Magnussen) bemerkt hatten, so blieben doch diese Beobachtungen vereinzelt und übten auf die Betrachtung keinen nachhaltigen Einfluss aus. Seit Grimm's Mythologie schienen die eddische und die deutsche Religion einander eine so feste Stütze zu bieten, dass daran nicht mehr zu rütteln war. Freilich hatte Grimm die Edda nicht unmittelbar seiner Darstellung eingefügt, und wahrscheinlich desshalb übersah er, dass manche einschlägige Fragen noch unerledigt waren. Diese dunklen Punkte zogen aber immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich. Man wurde inne, nicht bloss, dass der deutsche und der nordische Glaube, sondern auch dass die Darstellung der nordischen Geschichtswerke und die der Edda durchaus nicht immer stimmen. Bugge und Wimmer wollten die Herkunft der Runenzeichen aus dem lateinischen Alphabet, Edzardi die Abhängigkeit der nordischen Skaldenmetrik von der irischen bewiesen haben. Dabei war es deutlich, dass die Deutschen und die Scandinavier überall vielfach mit anderen Völkern in Berührung gekommen waren. Auf verschiedener Weise hatten seit einer Reihe von Jahren Maurer, Jessen, Möbius, Vigfusson u. A. diese Seiten hervorgehoben, ehe Bugge mit seinen viel Aufsehen erregenden Studien in der Akademie zu Christiania auftrat (1879). Bugge's Theorie erkennt wohl die allgemein germanischen Elemente und die speciell nordische Bearbeitung und Zusammenfassung in der Mythologie der Edda an, sucht aber zu beweisen, dass darin viel jüdisch-christlicher und griechisch-römischer Stoff eingefügt ist, den die Vikinger auf den brittischen Inseln von Mönchen oder Mönchsschülern aufgenommen hatten. Der Baldurmythus in der Edda z. B. sei der Geschichte Christi entlehnt: Baldur im Götterkreis wäre Christus im Prätorium; der blinde Hödur der Longinus, der die Seite des Gekreuzigten mit dem Speer

durchstach; auch das allgemeine Weinen der Creaturen finde man im Heliand. Saxo habe dagegen den Baldurmythus in einer Fassung, die von der Geschichte des trojanischen Krieges abhängig sei: Baldur sei Achilles, Hödur Paris, Loki Apollo. Diese Construction fand Nachahmung bei dem Dänen A. C. Bang, der die Voluspa aus litterarischer Abhängigkeit von den sibyllinischen Orakeln zu erklären suchte. Theilweise stimmten Sweet, Maurer, auch Dahn den Behauptungen Bugge's bei, im allgemeinen aber so, dass sie die Abhängigkeit von jüdisch-christlichen Vorstellungen ungleich wahrscheinlicher betrachteten, als die von griechisch-römischen. Andere, wie Stephens, Sijmons, Beauvois, am stärksten Müllenhoff (im 5. Bande seiner Alterthumskunde), wiesen die starken Zumuthungen Bugge's an unsere Leichtgläubigkeit entschieden ab, einerseits indem sie den allgemein germanischen Charakter der vermeintlichen griechisch-römischen Bestandtheile nachwiesen, anderseits indem sie die Unwahrscheinlichkeit betonten, dass irische und englische Mönche des 9. Jahrhunderts besonders vertraut gewesen wären mit Servius, den Mythographen und den sibyllinischen Orakeln, und dass die Vikinger aus den Klöstern, welche sie verwüsteten, diese Kenntnisse mitgenommen hätten. Wenn also die Behauptung Bugge's im grossen ganzen sich als unhaltbar herausgestellt hat, muss man doch, bei den richtigen Voranstellungen des allgemein Germanischen und des speciell Nordischen in der Edda, auch der Wahrscheinlichkeit fremder keltischer und christlicher Einflüsse Rechnung tragen.

Einen anderen Weg zur Erklärung mancher Elemente des nordischen Glaubens aus christlichen Einflüssen haben H. Petersen und Jessen betreten. Ihr Ausgangspunkt ist die Unterscheidung der speciell nordischen Thorreligion von den fremden Elementen. Diese fremden Elemente, der Odhin-Walhalla-Ragnarök-Mythenkreis, seien christlichen Ursprungs, von den römischen Christen, mit denen die Germanen, im Heer und anderswo vielfach in Berührung kamen, schon im 4. oder 5. Jahrhundert entlehnt. Dass die isländische Poesie gerade diese aus dem Süden importirten Vorstellungen erhalten habe, müsse uns nicht wundern, wenn wir uns erinnern, dass auch die Heldensage der Edda süddeutschen Ursprungs ist. Allein auch diese ganze Construction verkennt zu sehr den ursprünglich germanischen Charakter der betreffenden Vorstellungen, die höchstens durch christliche Einflüsse modificirt worden sind. Namentlich lautet es sonderbar, dass der dem Leben der Germanen so tief eingewurzelte Odhin-Wodan-Cultus weniger ursprünglich sein sollte, als die Thorreligion. Auch ist der Beweis für die Abhängigkeit der nor-

dischen Eschatologie von der neutestamentlichen Apokalypse oft sehr gezwungen.

Das deutsche Heidenthum hat, ähnlich wie andere Religionen, sehr verschiedene Beurtheilungen erfahren. GRIMM, MUNCH, SIMROCK u. A. haben geglaubt, auch hier wie anderswo sei ein ursprünglicher Monotheismus der Ausgangspunkt der Entwickelung gewesen, die vielen Götter wären nur die verschiedenen Phasen des ursprünglich einigen Gottes. SIMROCK hat dazu noch entdeckt, dass gerade in der Zeit vor der Einführung des Christenthums die Deutschen im Begriff waren, sich dem Monotheismus wieder zuzuwenden, indem sie die Erwartung eines Mächtigen hegten, der da kommen würde, um Alles neu zu ordnen. Ihre mächtigste Stütze finden diese Behauptungen in dem Namen Allvater, der dem Odhin beigelegt wird, wobei man noch die Notiz des Tacitus anführt, der bei den Semnonen einen regnator omnium Deus kennt. Allein nichts zwingt uns, diese Bezeichnungen in anderem Sinne aufzufassen als z. B. den Titel des griechischen Zeus als Vater der Menschen und Götter. Auch muss man daran erinnern, dass der Namen Allvater nur höchst selten vorkommt: Grimnismal 48 steht er mitten unter allerlei andern Epitheten Odhin's; Gylfaginning 3 hat er deutlich einen christlichen Inhalt und deckt sich mit der kurz darauf folgenden heidnischen Kosmogonie durchaus nicht. Die Erwartung des ungenannten Gottes, der kommen wird, findet sich nur in späteren Stücken, wie Hyndlul. 41, wo der Verdacht christlicher Einwirkungen nahe liegt. So wird die ganze These des Monotheismus als Ausgangspunkt oder als Ziel des deutschen Heidenthums hinfällig. Von der Construction K. MAURER's [1]) brauchen wir kaum zu reden. Er beschreibt die Grundlage der deutschen Religion als einen tiefsinnigen Dualismus von Geist und Materie, fast unkenntlich gemacht durch mythologische Einkleidung; aus dem inneren Verfall dieser Religion flüchteten sich einige höheren Geister in eine mystische Speculation. Von solchen verwickelten Denkprocessen bei den heidnischen Germanen haben wir aber keine Kunde.

Ueberblicken wir das Material, wie es uns, allerdings fragmentarisch, vorliegt, so können wir an manchen Punkten noch deutlich die über einander liegenden Schichten erkennen. Nicht bloss sind hier, wie überall, die animistischen und die mythologischen Daten zusammengefügt; manche Forscher meinen, dass auch die höhere geistige Stufe hier nicht allein erstrebt, sondern wirklich erreicht

---

[1]) Im 2. Bande seiner Bekehrung des norw. Stammes zum Christenthum.

worden ist. Zuerst müssen wir auf den Unterschied zwischen den deutschen und den nordischen Zuständen hinweisen. Wie schön man sich auch das Bild der sinnigen und reinen deutschen Religion ausmale, ist doch aus Tacitus deutlich, dass wir es hier mit noch rohen, nicht organisirten Zuständen zu thun haben, und dass von der mit wenigen Ausnahmen[1]) tempel- und bildlosen Religion der deutschen Stämme die etwas mehr organisirte des scandinavischen Reiches sich als eine entwickeltere unterscheidet. Von den Vorstellungen gilt dasselbe. Die entwickelte Mythologie ist nordisch, bei den deutschen Stämmen findet man wohl für die einzelnen Göttergestalten, nicht aber für das System Anhaltspunkte.

Auch innerhalb der nordischen Mythologie fallen manche Elemente auf, die wenig zu einander stimmen, und sind die verschiedenen Stufen der Entwickelung mehr oder weniger deutlich erkennbar. Wir können dies nicht im einzelnen nachweisen, wollen es aber an einigen charakteristischen Beispielen erklären. Zuerst erwähnen wir den Weltenbaum, die Eiche Yggdrasil, deren drei Wurzeln zu den Asen, den Hrimthursen und Hel hinabreichen und von den drei Brunnen bewässert werden. An des Baumes Wurzeln nagt die Schlange, oben nistet der Adler, und von einem zum andern trägt das Eichhörnchen Worte des Streits hin und zurück, an seinen Zweigen nagen Hirsche, er selbst ist der Sammelplatz der Asen wie der Nornen. So und noch mit etlichen Zügen dazu beschreiben sowohl die Eddalieder als Gylfaginning den Weltenbaum. Vielen verworrenen Erklärungen gegenüber sind wir geneigt, Grimm nachzusprechen: „Versuchte Deutungen des Yggdrasil gehen mich nichts an“, allein für unseren Zweck müssen wir hervorheben, wie etliche, unverkennbar alte und ursprüngliche Elemente, hier zu einem Bild vereinigt sind, das weder plastisch abgerundet ist, noch sich in allen einzelnen Zügen allegorisch erklären lässt. Wie das Bild uns ausgearbeitet vorliegt, will es das Leben der Welt symbolisch darstellen; die einzelnen Züge sind aber nicht willkürlich gemacht, sondern alten Anschauungen entlehnt. Welchen, lässt sich allerdings schwer sagen: Grimm will dabei namentlich an die deutsche Irminsäule denken. Interessant ist der Zusammenhang zwischen Yggdrasil und der mittelalterlichen Vorstellung des Kreuzes, dessen Wurzeln, Krone und Aeste Hölle, Himmel und die ganze Welt umfassten; ob man darum mit Munch annehmen muss, dass das Bild der Weltesche erst unter christlichem Einfluss ausgemalt worden sei, ist mehr als zweifelhaft.

---

[1]) Eine Ausnahme u. a. das Heiligthum der Tamfana, Tac. Ann. I, 51.

Wir können bei der Weltesche mit Sicherheit hinter der eddischen Vorstellung eine ursprünglichere vermuthen, diese selbst aber liegt in der Edda nicht mehr vor. Anders verhält es sich mit den Erzählungen von Loki, wo die Edda selbst uns verschiedene Stadien zeigt. Es ist nämlich deutlich, dass die Vorstellung dieses Gottes als des Feindes der Götter eine spätere ist. Ursprünglich gehörte er, etwa als Feuergott (aber allerlei Züge machen seine Naturbedeutung unsicher) zur Trilogie Odhin, Hoenir, Loki, aus welcher er den älteren Lodur, der noch in der Erzählung von der Schöpfung des Menschen stehen geblieben ist, verdrängt hatte. Er begleitete Thor auf seinen Zügen und hatte seinen Antheil an allerlei göttlichem Thun. Dann finden wir ihn in manchen Mythen als einen freilich sehr kunstreichen, zugleich aber listigen und verschmitzten Gesellen, der den Göttern bisweilen üblen Rath ertheilt, ihnen dann aber in ihrer Verlegenheit wieder helfen muss. Erst später ist er völlig diabolisirt und droht allen Göttern und der ganzen Weltordnung mit Vernichtung.

Von dem mythologischen System der Edda können wir die meisten einzelnen Mythen leicht abtrennen. Diese sind ziemlich zahlreich, darunter manche, die einen roheren Geist athmen, wie die Geschichte der Abenteuer und Kämpfe Thor's. In dem Zug von Thor nach Utgardloki oder nach Jotunheim, um seinen Hammer zurückzuholen, in der Verbindung von Freyr und Gerda und in ähnlichen Geschichten haben wir alte Naturmythen, die zum Theil ins Märchenhafte gezogen sind, durchaus aber keine ethischen Gedanken in sich aufgenommen haben. Nun hat aber das mythologische System, wovon wir redeten, manche früher isolirte Mythen in ein grösseres Ganzes eingefügt. Es ist ein Weltdrama, das mit einer Kosmogonie anfängt und in eine Katastrophe ausläuft, und von dem auch das Loos der Götter einen Theil ausmacht. Jetzt sind die Mythen damit in Verbindung gebracht: der Tod Baldur's und das Herabfahren der Idun sind die ersten verhängnissvollen Verluste der Götterwelt, Vorspiele des Endes; mit diesem Ende fallen auch die Götter, freilich um grösstentheils verjüngt zu erstehen, die Kämpfe gegen die Ungeheuer u. a. die Midgartschlange sind eschatologisch gedeutet. Zugleich ist diese Eschatologie ethisch, sogar durch eine Schuld der Götter selbst motivirt.

So leicht es nun im allgemeinen ist, die einzelnen Elemente aus dem Complex zu sondern und zu erkennen, dass jene älter sind als dieser, so schwierig hält es hier, den Hergang klar zu machen, namentlich zu erkennen, inwiefern wir es hier mit einem Process innerhalb des Heidenthums, einer Vergeistigung der Mythen, inwiefern

mit christlichen Einflüssen zu thun haben. Diejenigen Forscher, die das erstere stark betonen, weisen darauf hin, wie auch hier der Jahresmythus das Bindeglied zwischen dem einfachen Naturmythus und dem Weltendrama bildet. Auf diesem Boden wären die Mythen, freilich nicht die einzelnen Göttergestalten, in die ethische Sphäre erhoben. Auch müssen wir anerkennen, dass wir manchen Elementen dieser Mythologie auch anderswo bei den Indogermanen begegnen. Der Gedanke, dass die Götter einen Theil der Welt bilden, die Kosmogonie also Theogonie ist, und die Götter mit der Welt untergehen, ferner die Eschatologie — zuerst sittlicher Verfall der Menschheit; nachher Kämpfe, Katastrophe und schliesslich Erneuerung der Erde mit verjüngten Göttern —: dieser Gedanke war auch dem griechischen und persischen Glauben nicht fremd. Unserer Mythologie eigenthümlich ist der Zug der Wehmuth, der durch die Götterwelt geht, indem die Götter ihren eigenen herannahenden Untergang ahnen, ferner die sittliche Schuld der Götter, vor allen Odhin's, welche (namentlich in Voluspa) diesen Untergang motivirt, endlich der tragische Tod Baldur's, des reinen Gottes, den Alle liebten, der mit allem Glanz des göttlichen Lebens ausgestattet war, und bei dessen Sterben die Götter fühlen, dass es mit der ganzen Weltordnung dem Ende zu geht. Solche Züge lassen sich schwerlich bloss aus einer Entwickelung des Heidenthums erklären, namentlich bei einem Volk, das noch auf zu niedriger Culturstufe stand, um den Process der Vergeistigung bewusst durchzumachen. Wenn man auch so Vieles, als nur möglich, als Besitz der heidnischen Zeit vindiciren will, so mögen doch in den angedeuteten Punkten christliche Einflüsse auf das System der Edda eingewirkt haben.

Ueber den Charakter der Götter geben die Wörter „Götter, Asen", die von unsicherer Bedeutung sind, keine Aufschlüsse, wir wollen also die verschiedenen etymologischen Vorschläge auf sich beruhen lassen. Als Richter hiessen die Götter auch Regin „die rathschlagenden, weltordnenden Gewalten" (Grimm). Von den Asen unterscheidet die Edda ein anderes Göttergeschlecht, die Wanen. Nach früherem Streit schlossen Asen und Wanen ein Bündniss, kraft dessen der Ase Hönir als Geissel in Wanaheim weilt, während die Wanen Njördr und seine Kinder Freyr und Freya unter den Asen leben. Der Cultus dieser 3 Götter ist mit dem der Asen ganz zusammengeschmolzen, von anderen Wanen ist nie die Rede. Man sieht nun mit Wahrscheinlichkeit in diesen Wanen die Götter eines anderen Stammes als die Asendiener, gegenwärtig sucht man meist

ihre Heimath nicht bei den Slaven, oder sonst ausserhalb des Germanenthums, sondern bei den Ingaevonen in Schweden. Eine andere Auffassung, welche aber die erstere nicht ausschliesst, hebt den eigenen Charakter der Wanen hervor, sie bewirken „ein behagliches und anmuthiges Leben in Fülle und Frieden, Milde und Freundlichkeit" (MÜLLENHOFF).

Die germanischen Götter kommen mitunter in Gruppen vor, die aber durchaus nicht feststehen, und denen man also keine übergrosse Bedeutung beimessen darf. Zuerst gibt es manche Triaden, die man entweder mit den drei Stämmen der Germanen, wie Tacitus sie aufzählt, Ingaevonen, Herminonen, Istaevonen, oder mit den drei Elementen, Luft, Wasser, Feuer in Verbindung bringt, ohne dass eine dieser beiden Erklärungen vollkommen zutrifft. So erwähnten wir schon die eddische Trias: Odhin, Hönir, Loki. Eine sächsische Eidformel aus dem 8. Jahrhundert nennt Donar, Wodan, Saxnot (= Tyr?). In Mercurius (Wodan), Mars (Zio, Tyr), Hercules (Donar) bei Tacitus Germ. 9 vermag ich keine Trias zu entdecken. Am durchsichtigsten ist die Zusammenstellung von Odhin, Thor und Freyr im Tempel von Upsala, die Adam von Bremen erwähnt: diese drei Götter, welche auch die Prosaedda gelegentlich combinirt, waren die Landesgötter von Dänemark, Norwegen und Schweden. Das germanische Zwölfgöttersystem[1]) ist deutlich jüngeren Ursprungs. In Deutschland finden wir es nicht, wohl aber in einem späteren Lied der Edda (Hyndlul) und bis viermal in der prosaischen Edda. Streng ist die Zahl nicht durchgeführt, die Listen enthalten 13 oder sogar 14 Namen, indem für Hönir seine Stellvertreter Njördr und Freyr eingefügt sind. Die Frage, ob man die 13 Götter aufzufassen habe als 1 + 12, der höchste Gott Odhin mit den anderen, oder 12 + 1, die Götter und der böse Loki, scheint mir müssig. Die ganze Liste will wohl nicht mehr sein als eine Aufzählung der Hauptgötter in abgerundeter Zahl. Sie sind: Odhin, Thor, Baldur, (Hönir) Njördr, Freyr, Tyr, Bragi, Heimdall, Hödur, Vidarr, Vali, Ullr, Forseti, Loki. Warum einige andere, wie Hermodr, Modi, Magni ausgeschlossen sind, lässt sich nicht erkennen.

Wie man sieht, kennen sowohl diese Triaden als die Dodekalogien bloss Götter. Dennoch sind in Gylfaginning die Asinnen nicht geringer, weder an Heiligkeit noch an Macht. Auch von diesen versucht der genannte Tractat eine Zwölf- oder Dreizehnzahl zusammen zu bringen, es ist aber deutlich, dass manche kaum perso-

[1]) K. WEINHOLD, Die deutschen Zwölfgötter (Zeitschr. f. d. Phil. I), womit man vergleiche WILKEN, Untersuchungen zur Snorra-Edda, p. 92 ff.

nificirt, und dass sie überhaupt viel weniger individuell ausgeprägt sind als die Asen. Es mag zu weit gehen, sämmtliche Göttinnen, mit Grimm und manchen seiner Nachfolger, nur für verschiedene Formen oder Namen einer einzigen Erdgöttin zu halten, gewiss aber ist es unmöglich, die ähnlichen und oft ineinander greifenden Functionen, selbst bei den Hauptgöttinnen Frigg und Freya, streng zu sondern.

Ausser den Göttern kannte die germanische Mythologie noch mehrere andere Klassen von Wesen, namentlich Riesen und Zwerge. Die Riesen[1]) (Jotnen, Thurse, Hunnen, Ente) repräsentiren das ältere Göttergeschlecht, mit dem die Asen vielfach verwandt sind. Wir können sie aber nicht als entthronte Götter einer älteren Zeit betrachten; die vermeintlichen Spuren von Riesencultus sind äusserst schwach. Ihr Charakter ist rauh und wild, ihr Zorn (jotunmodr) ist zu fürchten, in gewaltigen Steinwürfen und Bergversetzungen zeigen sie ihre grosse physische Kraft, namentlich dem Landbau sind sie abhold, wo dieser durchdringt, weichen sie zurück. Man denkt sich die Riesen aber durchaus nicht als absolut böse von Gemüth oder abscheulich von Gestalt: manche Riesenweiber sind verlockend schön, Riesen sind im allgemeinen treuherzig und gutmüthig, ihre Weisheit bewahrt die uralten Satzungen (Mimir; auch die Nornen sind Riesentöchter), sie sind kunstfertig in allerlei Bauten. Die vielen Wasser-, Luft-, Feuer- und Erdriesen der Mythen und Märchen können wir hier nicht aufzählen. Wohl müssen wir ihre Rolle in der Mythologie der Edda genau bestimmen. Diese Rolle ist besonders wichtig bei der Kosmogonie: die Riesen sind die Urwesen, aus dem Leib des Urriesen Ymir ist die Welt gebildet. Mit den Asen sind die Riesen vielfach im Streit, namentlich ist Thor ihr Feind, dagegen geht Odhin sie öfter um Rath an. Der Gegensatz ist nicht scharf ausgeprägt, und bei der Eschatologie kommen die Riesen nur in sehr untergeordneter Stelle vor, denn auf Loki's Verwandtschaft mit ihnen ist nicht mehr Gewicht zu legen als auf die Bande, welche andere Götter ebenfalls mit den Riesen verbinden. Es ist also verfehlt, wenn Manche, wie Simrock, den Gegensatz zwischen Riesen und Asen scharf zuspitzen und hier etwa den Dualismus der rohen Naturkraft und der geistigen Ordnung erkennen. Der Stoff hätte in diesem Sinne vergeistigt werden können; aber weder die deutschen Märchen noch die Mythographie der Edda haben die Riesen und Asen in dem Sinne umgedeutet, wie Hesiod und Aeschyl es für die Titanen und Olympier thaten.

[1]) K. Weinhold, Die Riesen des germanischen Mythus (1858).

Die Elfen, Wichte, Zwerge[1]), oder wie sie sonst mit ihren vielen, sowohl allgemeinen als besonderen Namen heissen, sind dem mythologischen System viel weniger einverleibt, als die Riesen, wurzeln aber viel tiefer im Volksglauben. Die Edda kennt ihre grosse Kunstfertigkeit, sie haben Thor's Hammer, Freyr's Schiff und sonst manche schöne Arbeit verfertigt. Voluspa erzählt ihre Erschaffung und gibt viele Namen von Zwergen in drei Gruppen, vielleicht sind aber diese Strophen später eingeschoben worden. Trotz mehrerer gelegentlichen Erwähnungen ist es deutlich, dass dem Gesichtskreis der Edda die Zwerge ferner lagen als die Riesen. Im Volksglauben war es aber anders. Von einem Zwergcultus sind deutliche Beweise vorhanden: das Wort Alfablot deutet ihr Opfer an, und THORPE erzählt, dass es in Schweden sogar noch gegenwärtig Elfenaltäre gibt, wo man für die Kranken Gaben opfert. Das Elfengeschlecht beschäftigte nicht bloss die Phantasie, man kam damit auch im täglichen Leben in Berührung, die Elfen waren persönliche Schutzgeister, sie spielten die Rolle der Vorsehung im kleinen. Eine allgemeine Erklärung, die auf alle Elfenarten passt, lässt sich nicht geben. Manche stehen mit der Natur in engem Zusammenhang; bei anderen Namen wie Heimchen, denken wir an die Seelen Verstorbener: weder das Eine noch das Andere darf man aber allen Elfen zu Grunde legen. GRIMM hat die verschiedenen Elfenarten in drei Gruppen eingetheilt: die lichten (Liösalfar), grauen oder braunen (Döckalfar) und schwarzen (Svartalfar), diese letzteren sind die Zwerge, sie wohnen unter der Erde, wo sie Schätze hüten, sie sind lichtscheu, oft durch Tarnkappe oder Helhut unsichtbar. Uebrigens gibt es allerlei Elfen- und Zwerggeschlechter, die sich mehr oder weniger in diese Kategorie einfügen lassen. Erdmännchen, Trollen, Truden, Wasserelfen (Mümmelchen, Nixen), welche die Menschen unwiderstehlich in die Tiefe locken, Hauselfen (Kobolde, Poltergeister, worunter Puck, Rüpel, Claus u. a.). Manche Zwerge und Elfen sind aus den Märchen persönlich bekannt: Oberon, Pilwiz, Laurin, Rübezahl, Hans Heiling u. a. Ihr Charakter ist oft freundlich und anmuthig. Sie heissen das stille Volk, gute Holden, friedliche Leute, Liuflingar, Huldre; die Lichtelfen sind durchweg glänzend und hold. Anderseits sind sie den Menschen gefährlich, ihr

[1]) Das riesige Material liegt in den Sammlungen des Folklore zerstreut. Unter den Mythologen haben vorzüglich THORPE und J. W. WOLF, (Beiträge II, 228—349) es verwerthet. Sehr beachtenswerth bleibt die ausführliche Einleitung der Brüder GRIMM, Irische Elfenmärchen (1826), aus welcher auch ersichtlich ist, wie nahe in diesem Folklore das Germanische und das Keltische (wie anderseits auch das Slavische) sich berühren.

Blick bringt den Tod, sie stehlen Kinder und schieben Wechselbälge an deren Statt ein, ihr Alpdrücken ängstigt den Schläfer. Bald verfolgen sie die Menschen wirklich aus Boshaftigkeit, bald ist es bloss Neckerei, die allerdings oft Schaden genug anrichtet, bald suchen sie die menschliche Hülfe, z. B. um gebährenden Elfinnen beizustehen. Vielfach ist von Ehen zwischen Menschen und Elfinnen die Rede; man erinnert sich der Geschichten von Melusine und Undine; der rührende Zug der letzten Erzählung, wo die Elfenfrau sich an den Mann festklammert um einer unsterblichen Seele theilhaftig zu werden, können wir nicht mehr als heidnisch betrachten. Auch den scheuen Zug der Elfen, deren Flucht manche Märchen erzählen, hat man aus dem Bewusstsein erklären wollen, mit dem Christenthum sei ihr Reich zu Ende. Im einzelnen harrt hier noch Manches, wie man sieht, der sichtenden Arbeit, obgleich schon Vieles gesammelt und schön geordnet ist.

Ueber die germanischen Gottheiten stehen sowohl in den Eddaliedern und in der nordischen Mythographie, als in den spärlichen Ueberresten des deutschen Glaubens und im Folklore die verschiedenartigsten Vorstellungen nebeneinander. Sogar die niedere Stufe, worauf man allerlei Metamorphosen der Götter, auch in Thierleiber annimmt, fehlt hier nicht. Odhin ist oft unkenntlich, indem er in allerlei fremden Gestalten, als Zwerg oder als Reisender auftritt, aber er kommt auch im Schlangenleib vor, wie Loki, als Pferd, als Fisch oder als Vogel. Bezeichnend ist auch, dass keine Mythologie die göttlichen Vorrechte mehr von äusseren Bedingungen abhängig macht, als die nordische. Odhin sieht Alles, aber nur wenn er seinen Hochsitz Hlidskialf besteigt; er ist schnell durch sein Ross Sleipnir, mächtig durch Mantel und Stab; Thor verdankt seine Kraft dem Hammer, dem Gürtel und den eisernen Handschuhen. So ist das Leben der Götter an Speise und Trank gebunden: Odhin erlangt Einsicht durch das Wasser aus dem Brunnen Mimir's, er erwirbt mit Mühe den Trank Odhrörir für die Asen, die Götter werden alt und schwach, wenn ihnen Idun's Aepfel vorenthalten werden.

Dass die Götter nicht überweltlich waren, geht nicht sowohl daraus hervor, dass ihre Heimath Asgard, wie ihre Burgen, auf der Erde gedacht wurden, als aus der Stellung, welche sie in der Kosmogonie und in der Eschatologie einnahmen. Wie sie mit der Erde entstanden waren, so gingen sie mit ihr auch unter, mehrere kehrten aber verjüngt wieder. Bezeichnend ist die Beschränkung der Macht auch der höchsten Götter. Thor ist nicht gefeit gegen Wunden, Baldur stirbt, Odhin kann das Geschick, das er erforscht

und erkennt, nicht wenden. Dieses unabwendbare Schicksal ist weder stark personificirt, noch scharf bestimmt: eine Theologie hat sich darüber nicht gebildet. Nur in den wenig ausgeprägten Gestalten der Nornen ist der Schicksalsgedanke verkörpert.

Dass die meisten germanischen Götter mit dem Naturleben zusammenhängen, ist vollkommen deutlich, wenn auch die mythologische Deutung seit Finn Magnusen bis zum heutigen Tage sich auch auf diesem Gebiet viele Ungeheuerlichkeiten erlaubt hat. Freilich sind die Fäden hier ganz besonders verworren. Die indogermanische Mythenvergleichung lässt uns den Himmelsgott Zio-Tyr als den alten Hauptgott der Germanen erkennen. Nun hat wohl die nordische Mythologie den Schwertgott Tyr, den einhändigen Asen, in den Hintergrund geschoben, aber in Deutschland fehlen die Spuren seiner einstmaligen höheren Stellung nicht, namentlich ist er wohl der Hauptgott der Schwaben, dessen grausamen Dienst Tacitus Germ. 39 beschreibt. Neuerdings hat man den Zio in seinem doppelten Wesen als Himmelsgott, der die Wolken sammelt, und als Gott der Volksversammlung in dem Mars Thingsus einer friesischen Altarinschrift, in dem Schwanenritter vieler germanischen Erzählungen und in den Hauptgestalten der Heldensage bei den drei germanischen Hauptstämmen wiederfinden wollen, und daraus bewiesen, dass er wirklich bei den Germanen einst die Stelle des Zeus inne hatte [1]). Von dieser Stelle hat ihn aber Odhin-Wodan verdrängt, in dem man fast allgemein einen Windgott sieht. Eben so wenig wie bei der Behandlung anderer Völker befassen wir uns hier mit der Deutung der Mythen. Allein so viel ist gewiss, dass hinter manchen Erzählungen von Göttern und Helden Naturmythen stecken, wie auch der Cultus der Nerthus, die Tacitus als Terra Mater auffasst, mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammenhing.

Aus diesem letzten Beispiel ist aber ersichtlich, dass die germanischen Götter doch nicht ausschliesslich Naturwesen waren, sondern namentlich auch mit dem Stamm- und Volksleben eng verwachsen waren. Der Nerthusdienst vereinigte sieben Stämme zu einem gemeinschaftlichen Cultus, und in der dazu bestimmten Zeit herrschte heiliger Friede. Auch auf andere Weise waren die Götter mit Geschlechtern oder Familien verbunden, nämlich als deren Stamm- und Ahnherrn. So leiteten mehrere Geschlechter, in der ganzen germanischen Welt, ihre Abstammung von Wodan oder anderen Göttern ab. Hierher gehört auch, dass ein Eddalied, die

[1]) J. Hoffory, Der germanische Himmelsgott (Eddastudien, 1889).

Rigsmal, die drei Stände, Knechte, Freie und Edle, von dem Asen Heimdall (als Rigr) abstammen lässt. Die Götter standen den verschiedenen Beschäftigungen der Menschen vor; am deutlichsten ist der Charakter Odhin's als Kriegsgott. Er theilt die Waffen aus, er leitet die Schlacht, deren Ordner er ist, er verleiht den Sieg, wie aus zahlreichen Beispielen, u. a. aus der Sage von dem Ursprung der Longobarden, hervorgeht. In diesen Functionen hat Odhin neben sich die Kampfmädchen oder Walkyren, deren Charakter durchaus noch nicht durchsichtig ist. Die in der Schlacht Gefallenen, Einheriar, sammelt Odhin um sich in Walhalla, wo sie trinken und fechten. Wir wollen den Zusammenhang zwischen Odhin's Bedeutungen als Kriegsgott und als Naturgott nicht abläugnen: in den Vorstellungen von der wilden Jagd und vom alten Heer in der Luft, welche der Volksglaube festgehalten hat, liegt das Bindeglied zwischen beiden. Nach einer anderen Seite repräsentirt Odhin Verstand und Bildung in dem ausgedehntesten Sinn; er ist erfahren und listig, er erinnert sich der Vergangenheit, durchschaut die Gegenwart und sieht die Zukunft voraus, er ist sowohl der Dichtkunst, deren Trank er erworben hat, als der Spruchweisheit mächtig, er löst die schwierigsten Räthsel und kennt die Zauberrunen, das Wort, das er dem Baldur ins Ohr flüsterte, enthält das Geheimniss des Weltlaufs. Was wir von Odhin sagten, gilt auch, obgleich in geringerem Maasse, von anderen Göttern; im allgemeinen sind ihre Verhältnisse unter einander mehr ausgebildet, als die zu den Menschen. Baldur und sein Sohn Forsete wurden als weise Richter geehrt. Die Göttinnen, wie Berchta und Holda, die vielleicht identisch sind, standen den weiblichen Arbeiten, Spinnen und Weben, vor. Freyr und Freya galten als besonders wohlthätige und freundliche Gottheiten, die auch die Liebesbande knüpften und segneten. Der Glaube, dass die Gottheiten neben der animalen auch die vegetale Fruchtbarkeit schenkten, namentlich die Ernte gedeihen liessen, liegt mehreren Bräuchen zu Grunde. Auch Leben und Tod schenkten die germanischen Gottheiten. Bei der Schöpfung des Menschen fanden wir schon Odhin, Hönir, Lodur thätig, die Kinder kommen aus dem Brunnen, der auch Holda's Brunnen[1]) hiess; die Unterwelt repräsentirt die Göttin Hel, wo die Todten zusammenkommen.

---

[1]) Die verschiedenen Daten über die Holdamythe sind gut zusammengestellt in der Acad. Doctorschrift von L. Knappert, De beteekenis van de wetenschap van het folklore voor de godsdienstgescheedenis onderzocht en aan de Holdamythen getoetst (1887).

Wir haben verschiedene Functionen und Beziehungen der germanischen Gottheiten aufgezählt; die einzelnen Gestalten der Mythologie erörtern wir hier nicht. Das reiche Material aus den verschiedenartigsten Quellen ist wohl grösstentheils gesammelt; das Bedürfniss monographischer Arbeiten, die das Einzelne richtig stellen, macht sich aber fühlbar. Soviel ist wohl deutlich, dass das sittlich motivirte Weltdrama der Voluspa im Glauben der germanischen Welt mehr oder weniger isolirt dasteht. Die Göttergestalten sind nicht vergeistigt, die Forderung, dass sie sittliche Ideale sein sollten, ist selbst nicht an sie herangetreten.

Unsere Ansicht über die germanische Religion findet ihre Bestätigung in der Betrachtung des Cultus. Aus den Notizen, welche wir über die nordischen und deutschen Cultushandlungen besitzen, und aus der grossen Menge volksthümlicher Bräuche, welche wir auf altheidnische Riten zurückführen müssen, können wir uns kein vollständiges und anschauliches Bild des germanischen Cultus zusammensetzen. Im allgemeinen ist es deutlich, dass dieser Cultus wohl im Norden etwas entwickelter war als bei den deutschen Stämmen, die Cäsar und Tacitus beschreiben, aber doch auch dort nur wenig organisirt war und ganz den Geist einer barbarischen Culturstufe bekundete. Opfer brachte man bei den gewöhnlichen Ereignissen des häuslichen Lebens, bei den Beschäftigungen des Krieges, des Ackerbaues und der Viehzucht. Sie hingen mit dem Sonnenlauf, dem Wechsel der Jahreszeiten, und der animalen und vegetalen Fruchtbarkeit zusammen, kehrten also zu bestimmten Zeiten wieder, während auch ausserordentliche Ereignisse, Seuchen und Landplagen, sie veranlassten. Wir kennen aus den Volksbräuchen die Tage, die schon im Heidenthum religiöse Handlungen besonders forderten, den Carneval mit seinen Aufzügen, Walpurgis (1. Mai), Johannis (24. Juni), Martini (10. Nov.), die Julzeit mit den feierlichen Gelübden auf Freyr's Eber und mit Bragi's Becher, und die darauf folgenden 12 Nächte, in welchen man nicht spinnen durfte. Eine nordische Sage erwähnt drei jährliche Opfer: im Herbst für ein gutes Jahr, im Winter für eine gute Ernte, im Sommer für den Sieg. Die Opfer waren im allgemeinen blutig: Pferde, Rinder, Eber, Schweine, Hähne, auch Menschen wurden geschlachtet, meist männlichen Geschlechts. Aus der Chronik Thietmar's und aus Adam von Bremen haben wir die Beschreibung der grossen neunjährigen Opfer zu Letra auf Seeland und zu Upsala. Es liegt kein Grund vor, die Schilderung der vielen Opfer, welche bei diesen grossen Landesfeierlichkeiten geschlachtet und an die Bäume gehängt

wurden, mit Grimm für übertrieben zu halten. Die Menschen, die man opferte, waren Verbrecher oder gefangene Feinde. Aber die nordischen Sagen erzählen auch von etlichen Fällen, in welchen bei grosser Gefahr Königssöhne oder sogar Fürsten selbst sich dem Tode weihten. Viele dieser Opfer bezweckten eine Sühnung, d. h. die Abwehr schädlicher Einflüsse. Dazu diente auch die sehr verbreitete Sitte des Anzündens von Nothfeuern. Andere Opfer und Riten, darunter auch die Aufzüge mit Schiffen, Wagen oder Pflügen, hatten die Bedeutung, die neue Jahreszeit oder den Geist der Fruchtbarkeit, den Vegetationsdämon (wie Mannhardt ihn nennt), einzuholen.

Die germanische Religion trug einen sehr ausgeprägten magischen Charakter. Schon Tacitus Germ. 10 weiss zu erzählen, wie sehr die Germanen die auspicia sortesque schätzten, und nennt mehrere Arten derselben. Wie gross die Ernte ist, welche der Volksglaube liefert, kann man bereits bei Grimm in den Abschnitten über Aberglauben, Kräuter und Steine, Sprüche und Segen (auch in den Nachträgen der 4. Ausg.) sehen. Die Hauptgattung der Magie und Mantik war die Zauberei mit den Runen, welche man in eine Ruthe oder in einen Stab einritzte. Zaubertränke und -sprüche kannten die Germanen, wie die meisten anderen Völker. Ihnen eigenthümlich war die Divination aus einem Braukessel, wobei man unwillkürlich an eine bekannte Scene aus Macbeth erinnert wird, und aus dem Gewieher der Pferde. Als Gottesurtheil legte man namentlich auf den Ausgang des Zweikampfes Gewicht. Man achtete die Zauberei überhaupt als das Höchste: Odhin war der Gott der Runen, der grosse Zauberer. Die Zaubermittel, mehr als die Götter selbst, flössten Furcht und Vertrauen ein.

Von einer Entwickelung sittlicher Ideen, einer Fassung ethischer Probleme, einem festen Band zwischen Religion und Moral kann natürlich bei einem Volk auf der Entwickelungsstufe der heidnischen Germanen noch nicht die Rede sein. Wohl sind vereinzelte sittliche Charakterzüge und Anschauungen ziemlich scharf ausgeprägt, in der taciteischen Schilderung, in den historischen Sagen, in den Sprüchen der Havamal. Bei Tacitus fällt sofort im Bilde der Germanen der Zug der Scheu vor dem Göttlichen auf, und der Sittenreinheit, die sich in der Hochachtung des Weibes bekundet. Uebrigens sind in den Sagen und Mythen des Nordens Muth und Verstand die gepriesensten Eigenschaften, Sieg, Ruhm und Reichthum die heissest ersehnten Güter. Wahrheitsliebe gehörte nach nordischen Quellen nicht zu den Haupttugenden, wenig-

stens schämte man sich des listigen Betrugs nicht, wenn er nur erfolgreich war. Die Gefahren der Trunksucht sah bereits Tacitus, und die Havamal warnte davor. Hingegen war das Gastrecht heilig, und preisen die Sprüche Milde und ein gemessenes, anstandsvolles Betragen. Im ganzen aber zeigt diese Moral, bei ihrer relativen Reinheit, einen grossen Mangel an religiösen Motiven. Der Erfolg, der Ruhm, höchstens die ersten Anfänge des persönlichen Ehrgefühls bildeten die Beweggründe zur Tugend, nicht irgend eine Rücksicht auf die Götter, deren Wesen selbst allerdings durchaus nicht das Sittengesetz zum Inhalt hatte.

So zeigt uns unsere Uebersicht, nach allen Seiten, bei den Germanen, einen noch unverdorbenen Naturboden, fähig, die Keime einer höheren geistigen Entwickelung, die es durch das Christenthum empfing, zum Wachsthum zu bringen, durchaus aber nicht die selbständige religiöse Entwickelung eines Culturvolkes.

Der Islam.

Litteratur. Von den allgemeinen Werken, die auch über den Islam Interessantes bieten, nennen wir die bekannten Bücher von E. GIBBON (namentl. ch. 50—52), M. CARRIÈRE (Die Kunst, III, 1), L. VON RANKE (Weltgeschichte, V). Ueber den Islam selbst handelt eine grosse Menge von Schriften. H. RELANDI, De religione Mohammedanica libri duo (1704, 2. ed. 1717), ist noch zu loben. Am meisten zu empfehlen sind: A. P. CAUSSIN DE PERCEVAL, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane (3 vol. 1847—48); R. DOZY, Het Islamisme (1863), wobei auch des Verfassers Monographie De Israelieten te Mekka (1864) zu berücksichtigen ist; A. MÜLLER, Der Islam im Morgen- und Abendland (2 B., 1885—87, in Oncken); die Artikel von J. WELLHAUSEN, STAN. GUYARD und TH. NÖLDEKE in Enc. Br. über Mohammed, die Geschichte des Chalifats und den Koran unter dem gemeinsamen Titel: Mohammedanism; IGN. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien (I, 1889); über die früher vom Verfasser in ungarischer Sprache herausgegebenen Studien sehe man einen Bericht in ZDMG. 1882. Auch unter den mehr populären Essais und Vorlesungen gibt es werthvolle, u. a. von E. DEUTSCH (in Liter. Remains); E. RENAN (in Etud. d'hist. relig.); A. KUENEN (die 1. der Hb. L. von 1882); C. SNOUCK HURGRONJE, De Islam (Gids, 1886); STANLEY LANE POOLE, Studies in a mosque (1883, eine Sammlung angenehm geschriebener Skizzen); R. BOSWORTH SMITH, Mohammed and Mohammedanism (popul. Vorlesungen, 1874); als die Arbeit eines gebildeten Moslem selbst ist interessant SYED AHMED KHAN BAHADOR, A series of Essays on the life of Mohammed, and subjects subsidiary thereto (1870).

§ 128. Arabien vor Mohammed.

Litteratur. Unter den älteren Werken zeichnet sich ED. POCOCK, Specimen historiae Arabum, aus; ausführlich handelt über diese Zeit CAUSSIN DE PERCEVAL in den beiden ersten Bänden des genannten Werks; kleine Monographien schrieben L. KREHL, Ueber die Religion der vorislamischen Araber (1863); E. OSIANDER, Studien über die vorislamische Religion der Araber (ZDMG. VII); PH. BERGER, Arabie (in Lichtenberger); kritisch sichtete das Material J. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidenthums (1887, bildet das 3. Heft seiner Skizzen und Vorarbeiten). Ueber die Beziehungen zum Judenthum und Christenthum: A. GEIGER, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? (1833); THOMAS WRIGHT, Early christianity in Arabia (1855); ED. SAYOUS, Jésus-Christ d'après Mahomet (1880); W. FELL, Die Christenverfolgungen in Süd-Arabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung (ZDMG. XXXV). Ueber den Zusammenhang des mekkanischen Cultus mit dem arabischen Heidenthum und den Ursprung vieler Riten handelt C. SNOUCK HURGRONJE, Het mekkaansche feest (1880).

Die Entstehungsgeschichte des Islam ist uns ziemlich genau bekannt, das Leben Mohammed's ist historisch besser beglaubigt als

das der meisten andern Religionsstifter; die Schwierigkeit seiner Biographie liegt weniger in der Bestimmung der äusseren Begebenheiten als in der psychologischen Erklärung der inneren Vorgänge. Dennoch hat die Entstehungsgeschichte des Islam ihre Probleme, vornehmlich aus dem Grunde, weil wir über Alles, was vor Mohammed's Auftreten liegt, so schlecht unterrichtet sind. Die historische Zeit fängt für Arabien eben erst mit dem Islam an. Die frühere Periode des Heidenthums und der Unwissenheit (die Araber nennen sie djahiliya, was Goldziher neuerdings als Barbarei gedeutet und auf die sittliche Rohheit der heidnischen Zustände bezogen hat) kennen wir nur aus den Spuren, welche sie in Sitte und Sage nachgelassen hat, aus sehr spärlichen, poetischen Erzeugnissen des Jahrhunderts unmittelbar vor Mohammed, aus fremden Nachrichten und aus der Erzählung mohammedanischer Geschichtschreiber. Diese letzteren sind oft ausführlich genug, aber immer nur mit Vorsicht zu benutzen, weil sie von dogmatischen und sonstigen Vorurtheilen beherrscht sind. Meint man wenigstens in den Genealogien, welche bis hoch vor Mohammed hinaufreichen, ein, wenn auch wenig ausgiebiges, so doch zuverlässiges Stück Geschichte zu besitzen, so warnt die Kritik auch vor diesem Schein, weil gerade diese Geschlechtsregister zu einem guten Theil erfunden oder stark ausgeschmückt sind, um der Eitelkeit der Familien oder der Individuen zu schmeicheln. Wie dürftig demnach die historisch beglaubigten Notizen über die vorislamische Zeit auch sind, kann man doch immerhin in allgemeinen Zügen ein Bild der Zeit, in welcher der Prophet auftrat, entwerfen.

Arabiens Geschichte, oder vielmehr Armuth an geschichtlicher Entwickelung, ist durch die Natur des Landes bedingt. Von alters her streiften hier die nomadischen Stämme, die Beduinen der Wüste, die, in endlosen Fehden untereinander verwickelt, nur wenig mit der Aussenwelt in Berührung kamen. So war es noch im 6. Jahrhundert n. Chr. sowohl im arabischen Hochland (nedjd) als in der Grenzmark (hidjâz) dem Meere zu, wo nur wenige Städte eine mehr sesshafte Bevölkerung hatten. Im Südwesten der Halbinsel aber war das sog. glückliche Arabien oder Jemen, ein Sitz uralter Cultur, während im Norden gegen Syrien und Mesopotamien zu einige arabische Königreiche staatlich mehr organisirt waren und dem historischen Leben auf der grossen Weltbühne näher standen. Es waren dies die Reiche der Gassaniden in Syrien und der Lachmiden in Hira. Als vorgeschobene Posten der byzantinischen und der persischen Monarchien waren sie von Constantinopel und von Ktesi-

phon abhängig; bei den aufreibenden Kriegen zwischen diesen beiden Grossmächten und deren innerer Schwäche, die den arabischen Fürsten wohlbekannt war, schwangen sie sich oft zu einer kurzen politischen Selbständigkeit auf. Von mehr Bedeutung war aber die auch viel ältere Civilisation im Süden Arabiens. Den Gegensatz zwischen den Stämmen des Südens und denen Mittelarabiens fixirt schon die biblische Genealogie, indem sie die Joktaniden von den Ismaeliten unterscheidet. Hierher in den Süden versetzt die Sage die wenig bekannten Aditen und Thamudäer, deren Untergang der Koran als ein warnendes Beispiel den Ungläubigen vorführt; Manche sehen indess in diesen Stämmen nördliche (aramäische) Völkerschaften. Sicherer ist, dass der Süden Arabiens schon sehr früh einen bedeutenden Handel hatte. Hier sucht man mit grosser Wahrscheinlichkeit das Ophir, woher Salomo sogar indische Producte bezog; hier blühte das Reich der Fürstin von Saba, welche mit diesem König Verbindungen anknüpfte. Dieses alte Reich der Sabaeer (mit den mesopotamischen Sabiern nicht zu verwechseln[1]) fiel durch seinen Handel in den Gesichtskreis der assyrischen und babylonischen Monarchie; von seiner einstigen Macht zeugen noch die Trümmer stolzer Bauten. In den ersten Jahrhunderten n. Chr. blühte in Süd-Arabien das Reich der Himyaren (Homeriten), dessen Inschriften in neuerer Zeit aufgefunden und interpretirt worden sind. Aber der einst in dieser Gegend so blühende Handel hatte allmälig andere Wege gefunden, und daraus ist die Thatsache der starken Auswanderung aus dem Süden nach Mittel- und Nordarabien zu erklären, wo zahlreiche Stämme (u. a. die mächtigen Kinditen) sich noch Jahrhunderte lang ihrer jemenitischen Herkunft erinnerten. Die Himyaren hatten eine Reihe von Kämpfen mit den Aethiopiern zu bestehen, welche mit abwechselndem Glück geführt wurden und einigermaassen den Charakter von Religionskriegen annahmen. Fasste die äthiopische Macht in Arabien Fuss, so suchte sie dort das Christenthum einzuführen, wie z. B. der König Abraha, der im Jahre 570 sogar bis Mekka mit einem Heer mit Elephanten vordrang, aber unverrichteter Sache abziehen musste. Gelang es dagegen den einheimischen Fürsten die Fremdherrschaft abzuschütteln, so kamen wohl blutige Christenverfolgungen vor, wie unter dem das Judenthum stark begünstigenden Fürsten Dhu-Nowas. Diese Lage schien aber auf die Dauer dem Hofe von Ktesiphon bedenklich, und in der Zeit Mohammed's finden wir Jemen unter der, wenn auch nicht sehr strengen, Botmässigkeit des Perserreichs.

[1]) Man sehe § 35.

Waren also die Araber der beiden nördlichen Reiche wie die Jemens mehr oder weniger von den Grossmächten abhängig, so hatten die der Mitte ihre volle Unabhängigkeit. Unter diesen Stämmen behauptete dieser oder jener bisweilen während einiger Zeit ein gewisses Uebergewicht, aber eine solche Herrscherstellung dauerte nie lange. Allein Mekka besass einen eigenthümlichen Vorrang durch die Kaaba, welche schon Diodor als ein von allen Arabern hoch verehrtes Heiligthum kennt. Diesen Tempel mit seinem heiligen schwarzen Stein und seinen alten Festbräuchen hatten die Mekkaner zum arabischen Pantheon zu machen gewusst, wo die Stämme ihre eigenen Götzen hinstellten, und wohin sie von allen Orten wallfahrteten, während die Fehden ruhten und allgemeiner Landfriede sowohl die Pilger selbst als die Handelsinteressen schützte. Herrn Mekkas und Hüter des Heiligthums waren die Leute vom Stamme Koreish. Nach der Ueberschwemmung des Landes durch südarabische Geschlechter, welche auch eine Zeit lang in Mekka die Herrn spielten, soll einer dieser Koreishiten, Kossai, der unter Mohammed's Ahnen aufgeführt wird, wieder die Macht in die Hände seines Geschlechts zurückgebracht und die Verwaltung des Tempels wie die verschiedenen Aemter neu eingerichtet haben.

Der Charakter des Arabers dieser Zeit zeigt stark ausgeprägte Züge. Ein stolzes Ehr- und Freiheitsgefühl, eine grosse Erregbarkeit durch alle sinnlichen Reize und eine absolute Sorglosigkeit für die Zukunft kennzeichnen den Sohn der Wüste, der, bei scharfem Blick und Interesse für alles Reelle, dem Abstrusen und Abstracten durchaus unzugänglich ist. Dieser nüchterne klare Sinn spiegelt sich in der altarabischen Poesie ab; die Sammlungen (Moallakat, Hamasa, am meisten bekannt durch Rückert's Uebersetzungen), worin die Stücke ihrer besten Dichter, wie des Kinditenfürsten Amrulkais, vorkommen, enthalten schöne Beschreibungen, bedächtige Reflexionen, auch stark erotische Ergüsse, aber keine phantastischen Träume. Dass den Zeitgenossen Mohammed's feinere Gefühle noch abgingen, beweist die sehr verbreitete Sitte, unwillkommene Töchter lebendig zu begraben. Im allgemeinen ging das Gemüth des Arabers meist auf Rache und Beute aus, wie die immerwährenden Kriegszüge zwischen den einzelnen Stämmen zur Genüge darthun. Das Leben war ganz beherrscht durch den Stammverband: dem Einzelnen gewährte der Stamm Schutz; wurde ein Mord begangen, so übten die Stammgenossen Blutrache. Diese Verhältnisse recht zu begreifen, ist unerlässlich zum Verständniss des Lebens Mohammed's, wie der späteren Geschichte des Islam. So stark war der Stammverband, und so

tief waren die Fehden zwischen den Stämmen eingewurzelt, dass auch nach der Annahme des Islam und seiner Ausbreitung über die halbe Welt die Stammverschiedenheit das Hauptmotiv mancher Streitigkeiten war, welche die Abkömmlinge Jemens mit den Söhnen Mittelarabiens ausfochten am Hofe des Chalifen zu Damaskus und bis auf Spaniens Gefilden.

Wir müssen aber die religiösen Verhältnisse überschauen, um nicht bloss die Umgebung kennen zu lernen, in der Mohammed wirkte, sondern auch die Factoren, aus denen diese Wirksamkeit sich erklären lässt. Dass dieselbe noch etwas Anderes als das arabische Heidenthum voraussetzt, können wir von vornherein vermuthen. Der Araber war durchaus irdisch gesinnt, in religiösen Sachen indifferent, das überlieferte Herkommen ohne innere Theilnahme befolgend. Seine religiösen Vorstellungen waren nicht zusammenhängend, sein Cultus nicht organisirt. Er diente manchen roh geformten Götzen, denen er Gaben brachte, und die er um Orakel anging; täuschten sie seine Erwartungen, so warf er sie weg oder prügelte sie durch. Wir finden hier rohen Fetischismus, Baum- und Steindienst, Todtenverehrung, Gestirncultus u. s. w. nebeneinander. In den Eigennamen hat R. Smith einen arabischen Totemismus und somit Thierdienst nachzuweisen gesucht, aber dem haben Nöldeke und Wellhausen mit triftigen Gründen widersprochen. Viele Stämme hatten ihre Götterbilder oder Symbole, 360 an der Zahl, in der Kaaba aufgestellt. Dennoch wollen manche Forscher gerade in Arabien starke monotheistische Ansätze finden, in der Verehrung eines höchsten Gottes, Allah taâla. Hier waltet aber ein Irrthum ob; es ist keine Spur davon vorhanden, dass sich in diesem Namen die Erkenntniss eines höchsten Gottes wirklich bekundet hätte. Dagegen wurden allerlei göttliche Wesen verehrt, wie Hobal, al-Lât, al-Uzza, Manât, welche das spätere mohammedanische Schriftthum sämmtlich zu dämonischen Geistern (djinn) herabsetzte. Obgleich es unter ihnen Götter und Göttinnen gab, ist doch nicht von göttlichen Ehen die Rede; die Araber haben überhaupt keine Mythologie entwickelt.

Auf das Vorhandensein eines regen religiösen Sinnes bei den heidnischen Arabern darf man auch nicht aus dem Ansehen schliessen, in welchem das mekkanische Heiligthum stand; die Bedeutung der Kaaba war mehr social als religiös. Ihre Anziehungskraft bildeten mehr commercielle als geistige Interessen. Immerhin aber bleibt der Ursprung der Kaaba und der Riten und Ceremonien des mekkanischen Festes ein Räthsel, wenn auch manche dieser Cult-

handlungen, wie die Verehrung des heiligen Steins, der Umlauf um die Höhen, die Ehrfurcht vor der heiligen Quelle sehr gut in das arabische wie, im allgemeinen, in das semitische Heidenthum passen. Nun gibt es aber eine Ueberlieferung, welche die Kaaba mit den Namen und der Geschichte von Abraham, Ismael und Hagar verknüpft. Dass die Arabar von den Zeiten Abraham's an eine ununterbrochene Tradition bewahrt hätten, behauptet Niemand; diese muss also entweder in früherer oder späterer Zeit von den Juden entlehnt, oder erst nachträglich durch den Islam fingirt worden sein. Die erstere Ansicht hat Dozy verfochten, die zweite bildet die These von Snouck Hurgronje's Buch „het Mekkaansche feest" und findet jetzt bei den Hauptvertretern dieser Studien am meisten Beifall. Obgleich die geistreiche Hypothese Dozy's allgemein als unhaltbar gilt, wollen wir sie doch kurz mittheilen, weil sie anregend gewirkt hat. Dozy hat geglaubt, die Stiftung der Kaaba Israeliten zuschreiben zu müssen, nämlich dem Stamme Simeon, der zu Anfang der Königszeit verbannt wurde und aus der israelitischen Geschichte verschwand, aber sich nach Süden hin ausbreitete und das mekkanische Heiligthum und Fest gründete. Sie wären dann eigentlich die Ismaeliten, und von ihnen seien die israelitischen Bräuche, Sagen und Namen, welche wir zu Mekka finden, herzuleiten. Einen Beweis, dass Israel noch in späterer Zeit dieser Stammgenossen in Arabien gedachte, findet Dozy im Räthselspruch über Dûma (Jesaia XXI, 11. 12), den er auf diese Exulanten bezieht. Diese ersten Gorhoem (das Wort soll mit Ger Fremdling zusammenhängen) vermischten sich nachher mit den zweiten Gorhoem, die aus Palästina kamen zur Zeit der Verwüstung Jerusalems durch Nebukadnezar, und noch später mit den jüdischen Immigranten der römischen Kaiserzeit. Dennoch wäre die Erinnerung an eine vom Judenthum verschiedene dîn Ibrahim, Religion der Hebräer oder Abraham's, bewahrt geblieben, und hätten die späteren jüdischen Einwanderer diese älteren Gorhoem, die den Pentateuch nicht besassen, als Ketzer, Hanifen, betrachtet. Noch zur Zeit Mohammed's hätten die Araber diese Verhältnisse nicht ganz vergessen, sondern die etwas getrübte Vorstellung einer monotheistischen Religion gehabt, welche nicht die der Christen und der Juden, sondern die der Hanifen, Abraham's war. Ist diese Construction richtig, so wäre bei der Bildung des Islam selbst das Stück arabischen Heidenthums, welches sich mit jüdischen und christlichen Gedanken mischt, jüdischer Herkunft. Dagegen haben nun die neueren (Snouck Hurgronje, Wellhausen) den heidnischen Charakter der Ceremonien des mekkanischen Festes (hadj)

überzeugend dargethan, und im Zusammenhang damit die Annahme einer arabischen Tradition über Abraham vor Mohammed ganz beseitigt. Die Beziehung Abraham's zum mekkanischen Heiligthum ist durch Mohammed selbst erfunden worden, sie bezeichnet den Process der Lösung der Bande zwischen dem Islam und den jüdischen und christlichen Religionen. „Abraham wurde zum Stifter und Patron des Kultus der Kaaba gemacht, in anderer Weise aber zu ähnlichem Zweck wie er früher durch Paulus zum vorgesetzlichen Vater des Glaubens erhoben war, nämlich um die Tochterreligion von der Mutter unabhängig zu machen, um einen Islam vor dem Islam zu begründen, einen uralten und echt arabischen" (WELLHAUSEN).

Wir können vom arabischen Heidenthum nicht Abschied nehmen, ohne einen Blick auf die schon genannten Hanifen zu werfen. Das Wort, das wir im ungünstigen Sinn erklärt fanden, wird meistens in günstiger Bedeutung gebraucht. Schwierig ist aber die Frage, wie wir uns die Leute denken können, welche Hanifen genannt werden. Zuerst müssen wir hierbei absehen von der dogmatischen Fiction, die erst mit dem Islam entstand, von monotheistisch gläubigen Hanifen, auch abrahamitischen Sabiern, nach der oben erklärten Ansicht über Abraham den Hanifen, der weder Jude noch Christ. Auch KUENEN hat klar bewiesen, dass diese Formel eine spätere Erfindung ist. Es bleibt aber die Thatsache, welche die Biographie Mohammed's über jeden Zweifel erhebt, dass der Prophet Vorläufer hatte, dass auch einige unter seinen Zeitgenossen sich dem Monotheismus zugewendet hatten, oder wenigstens einen befriedigenderen Glauben suchten, wozu auch die vielfachen Berührungen mit Juden und Christen Veranlassung boten. So sollen, kurz vor Mohammed, vier Männer ihre Abneigung gegen die Abgötterei ihres Volks bekundet und demnach beschlossen haben, eine bessere Religion zu suchen. Drei von ihnen, unter welchen Waraka, gingen zum Christenthum über, der vierte Zaid ibn Amr wandte sich später dem Islam zu. Aehnliche Bestrebungen regten sich beim Dichter Omaya ben Abi-Salt und bei mehreren anderen Männern, über welche SPRENGER eine Reihe von Zeugnissen gesammelt hat. Trotzdem müssen wir uns aber bescheiden, von diesen Hanifen eigentlich sehr wenig zu wissen. Für die Geschichte des Islam haben sie keine grosse Bedeutung, da Mohammed weder von ihnen seine Anregung empfing, noch bei ihnen viel Anklang fand. Dass sie, wie SPRENGER gemeint hat, eine organisirte Gemeinschaft bildeten, sogar eine Litteratur hatten, lässt sich weder beweisen noch wahrscheinlich machen. Wir

bleiben bei dem Resultat, dass es in Mohammed's übrigens so leichtsinnigem Zeitalter einige Männer gegeben hat, die mit religiösem Ernst die Wahrheit suchten.

Mit Juden und Christen kamen die Araber vielfach in Berührung. Die Araber der nördlichen Reiche auf aramäischem Culturboden waren grösstentheils Christen: im Gassanidenreich bekannten sie sich zum monophysitischen Glauben, und auch die Fürsten Hiras waren mitunter, obgleich nicht immer, Christen. Im Süden drang das Christenthum immer wieder ein von Abyssinien aus, festen Bestand hatte es in Jemen nur in der Gegend von Nedjran, wo in guten und bösen Zeiten eine organisirte christliche Gemeinde sich behauptet hatte. Die Christen in der arabischen Welt lebten aber ziemlich abseits vom Hauptstrom der Kirchengeschichte; sie gehörten meist zu obscuren Secten oder waren Einsiedler, die für ihr asketisches Leben stets die Wüste aufsuchten. Anders stand es mit der jüdischen Bevölkerung, die zahlreich und mächtig dem arabischen Leben nicht fremd gegenüber stand, sondern demselben einverleibt war. Die Juden, den verschiedenen Schichten der Immigration entsprossen und durch einheimische Elemente verstärkt, hatten die arabische Stammesorganisation angenommen, und machten sich oft auch in den Fehden geltend. Als Repräsentant der arabischen Judenbevölkerung können wir den mächtigen Häuptling Samuel nennen, Freund des Kinditen Amrulkais, und in standhafter Treue das ihm anvertraute Gut auch des gestorbenen Freundes hütend, selbst als er dafür seinen Sohn, der in Feindeshand gefallen war, vor seinen Augen hinrichten sah. Mächtig war die Judenschaft namentlich in den Städten Chaibar und Jathrib, wo wir ihren Stämmen in der Geschichte des Propheten begegnen werden. Dieses Judenthum war also grösstentheils arabisirt. Der geistige Besitz der Juden dieser Zeit bestand dabei nicht bloss aus dem AT., sondern auch aus der talmudischen Tradition, und sie wurden nicht weniger von der Haggada als Erbauungsquelle beeinflusst, als von der alttestamentlichen Religion.

Sowohl in Arabien selbst, als in Syrien hat Mohammed auf seinen Handelsreisen mit Juden und Christen regen Verkehr gehabt. Ob irgend eine bestimmte Persönlichkeit, etwa ein jüdischer Mentor, ihn stark beeinflusst hat, kann man vermuthen, aber nicht mit Gewissheit bestimmen. Ganz unhaltbar ist jedenfalls die Construction SPRENGER's, der behauptet, ein Christ jüdischer Herkunft, Namens Bahira, habe Mohammed getäuscht, indem er ihm gefälschte „Rollen des Abraham und Moses" in die Hände spielte, und der Prophet habe

den Betrug erst zu spät entdeckt, als er jenen Rollen bereits manche seiner angeblichen Offenbarungen entlehnt hatte. Wie dem auch sei, jedenfalls hat Mohammed die Vorzüge der Völker, die eine Offenbarung Gottes empfangen hatten, der „Schriftbesitzer", hoch angeschlagen und bei ihnen eifrig Belehrung gesucht. Allerdings konnte er nur durch mündlichen Verkehr fragmentarische Kenntnisse erwerben, denn die biblischen Schriften selbst existirten damals in der arabischen Uebersetzung nicht und waren ihm daher unzugänglich. Die evangelische Geschichte kannte er nur in einer mit Zügen aus apokryphischen Evangelien stark versetzten Gestalt; die Geburtsgeschichte Jesu stand sehr im Vordergrund, von der Kreuzigung wollte er nichts wissen, die Trinität, die er natürlich verwarf, bestand nach seiner Ansicht aus Gott, Jesus und Maria. Auch in der Geschichte des AT. war er schlecht bewandert: die Prophetenreihe gab er in der sonderbarsten chronologischen Folge, bald so, bald wieder anders, die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Abraham, Isaak und Jakob wurden ihm erst allmälich klar, auch Ismael kannte er nicht von vornherein als Sohn Abraham's. Dass Mohammed sich aber seinen heidnischen Landsleuten gegenüber auf die Seite der Juden und Christen stellte, war nicht ein Kunstgriff, sondern machte einen wesentlichen Bestandtheil seines prophetischen Bewusstseins aus. Er stellte seine Offenbarung in dieselbe Reihe als die der Schriftbesitzer und glaubte an eine Mission, die Gott ihm für die Araber gegeben hatte, wie den früheren Propheten für ihre Völker. Den Inhalt seiner Predigt, wie die Triebkraft seiner Ueberzeugung hat Mohammed also von den Juden und Christen erhalten. Es ist schwer zu sagen, ob der jüdische oder der christliche Einfluss der entscheidende gewesen ist. Gewöhnlich misst man den jüdischen Elementen die grössere Bedeutung bei, WELLHAUSEN aber macht christliche Asketen zu den geistigen Pathen des Islam. Soviel ist aber gewiss, dass wir, auch bei der Anerkennung dieser Einflüsse, den Islam für die geistige Schöpfung Mohammed's selber halten müssen; denn weder dem Judenthum noch dem Christenthum, obgleich beide in Arabien seit lange bestanden, war es gelungen, die Söhne der Wüste zu bekehren.

§ 129. Quellenübersicht.

Litteratur. Den Koran behandeln die meisten Werke über Mohammed und den Islam, besonders ausführlich SPRENGER. Zur Einführung in das Studium dient: G. WEIL, Historisch-kritische Einleitung in den Koran (2. Aufl. 1878), noch mehr aber TH. NÖLDEKE, Geschichte des Qorâns (1860), der zuerst die chronologische Bestimmung der einzelnen Stücke durchgeführt hat. Von den

vielen Koranübersetzungen sind am meisten verbreitet die von G. SALE (seit 1734 öfters neugedruckt und sogar mehreren anderen Uebersetzungen zur Grundlage dienend), wovon das „preliminary discourse" noch verdient, gelesen zu werden; E. M. WHERRY, A comprehensive commentary on the Quran (4 vol., Tr. or. S.), hat SALE's Uebersetzung durch ausführliche Noten, grösstentheils aus arabischen Erklärungen, illustrirt; J. M. RODWELL (2. ed. 1876) gab eine schöne Uebersetzung, die Suren sind, nach NÖLDEKE's Vorgang, chronologisch geordnet; die erste Stelle gebührt aber jetzt der Uebersetzung mit Einleitung und Inhaltsübersichten von E. H. PALMER (S. B. E. VI, IX). Neben diesen drei englischen Uebersetzungen haben die deutsche von ULLMANN, die französische von KASIMIRSKI nur geringeren Werth.

Eine den nicht Fachgelehrten zugängliche arabische Litteraturgeschichte gibt es noch nicht. Ueber die historischen Werke findet man zahlreiche Notizen bei F. WÜSTENFELD, Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke (Abh. der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1882).

Der Koran (Lesung, Recitation) besteht aus 114 Suren, die nach einem Eingangsgebet (S. 1) ihrer Länge nach geordnet sind, die ausführlichsten voran, dann die kürzeren. Dieses entspricht nun der chronologischen Ordnung durchaus nicht, und ist wohl eine der Ursachen, wesshalb der Koran in dem Ruf steht, ein unlesbares Buch zu sein. Dieser Tadel ist aber unverdient: der Koran, der sogar an Umfang über unser N. T. kaum hinausreicht, enthält neben vielen Wiederholungen manche erhabene Stücke, und, wenn man die verschiedenen Theile nur nach der Zeit ihrer Abfassung ordnet und somit historisch beleuchtet, hat das Buch für Alle, die sich mit religiösen Fragen beschäftigen, ein grosses Interesse. Der Koran enthält die Offenbarungen, welche Mohammed seit seinem öffentlichen Auftreten als Prophet empfing und vortrug, von den ersten ab, wobei der Herr ihn als Propheten und Warner rief (S. 96: 1—5; 74: 1—7). Diese Offenbarungen wurden bald bloss vorgetragen, bald dictirt; ein Medinenser, Zaid ibn Thabit, führte dabei oft die Feder; es kam auch oft vor, dass der Prophet Theile einer Sure bei einem folgenden Vortrag änderte oder ausliess. Von einer geordneten Sammlung dieser Offenbarungen war bei Mohammed's Lebzeit keine Rede. Als aber nach seinem Tode die Korankenner einer nach dem anderen wegstarben, auch wohl viele zugleich auf dem Schlachtfelde fielen, fühlte man das Bedürfniss, die Stücke zu sammeln. Unter Abu-Bekr brachte der am besten dazu befähigte Zaid „aus Zetteln, Schulterknochen, Palmblättern, breiten Steinen und dem Gedächtniss der Menschen" eine Sammlung zu Stande, welche von der späteren sich wohl nicht viel unterschieden haben wird. Der Koran, den wir besitzen, ist nämlich im Auftrage des Chalifen Othman im Jahre 660 aus den Händen einer Commission hervorgegangen, zu der derselbe Zaid gehörte, und die, um der

Verschiedenheit der Lesarten ein Ende zu machen, den Text im Dialekt der Koreishiten festsetzte.

Die Form des Koran ist die einer rhetorischen, reimenden Prosa; der Styl wechselt nach den verschiedenen Zeiten und Veranlassungen der einzelnen Theile. Bald begeistert und erhaben, wie in manchen Schilderungen von Gottes Herrlichkeit in der Schöpfung, von Auferstehung und Gericht; bald weitschweifig und verworren, wo der Prophet sich aufs Disputiren einlässt oder in endlosen Wiederholungen die Geschichten früherer Propheten erzählt; bald klug und sachlich, aus der Zeit, da er als Anführer und Herrscher mit seinen göttlichen Offenbarungen die Ereignisse ins rechte Licht setzen oder leiten musste. Ein tieferes Eingehen auf den Inhalt des Koran ist also für die Biographie des Propheten nothwendig. Die Suren sind, auch durch ihre Aufschriften, getheilt in mekkanische und medinensische; in den meisten Fällen kann man mit grosser Wahrscheinlichkeit bestimmen, zu welcher Periode ein Stück gehört. Ich rede hier von Stücken, weil manche Suren in mehrere Theile auseinander fallen, die aus verschiedener Zeit stammen, oder wenigstens aus anderen Veranlassungen entstanden sind; namentlich die langen medinensischen Suren sind meist aus mehreren Offenbarungen zusammengefügt. Die Suren aus Mekka theilt NÖLDEKE in drei Gruppen. In der ersten Periode ist die Seele des Propheten von Gott erfüllt: in kurzen Sätzen und mit grossartigen Bildern, mit Eiden, welche die Wahrheit seiner Ergüsse erhärten, mit leidenschaftlichen Ausfällen gegen die Gegner, die ihn verspotten und seiner Mission keinen Glauben schenken, thut sich sein Enthusiasmus kund. In der zweiten Periode treten diese Spuren eines heftig erregten Gemüths zurück, es kommen rhetorisch angelegte Reden vor, die warnenden Prophetengeschichten werden mit Behagen ausgesponnen. Diese Eigenschaften werden in der dritten Gruppe mekkanischer Suren immer stärker, der Styl matt und langweilig, während auch in den medinensischen Suren die alte Gluth nicht zurückkehrt. Mit dieser Eintheilung will man aber nicht die Spuren der Begeisterung und prophetischen Ueberzeugung verkennen, welche auch in den späteren Suren vorhanden sind. Das Urtheil über den Werth der Suren aus den einzelnen Perioden hängt natürlich zusammen mit der Ansicht, die man über die Entwickelung Mohammed's hegt.

Der Koran enthält Worte und Entscheidungen Mohammed's, bei speciellen Veranlassungen gegeben, durchaus aber kein vollständiges System von Gesetzen für alle vorkommenden Fälle. Als daher mit dem Tode des Propheten die Quelle der Offenbarung plötzlich

versiegte, war die Leitung, welche die Gläubigen im Koran fanden, durchaus unzulänglich. Daher empfand man das Bedürfniss, auch ausserkoranische Aussprüche des Propheten zu bewahren; und in den Schwierigkeiten und Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte griff die Gemeinde immer wieder auf die Autorität des Propheten zurück, erinnerte sich an Worte von ihm, die auf die vorkommenden Fälle passten, oder schenkte wenigstens solchen Worten, die in Umlauf waren, Glauben. So bildete sich eine Tradition, welcher man kaum geringeren Glauben schenkte als dem Koran selbst. Die Bedeutung dieser Tradition, sowohl für die Koranexegese, als für die Entwickelungsgeschichte des Islam, ist eine grosse; allein den nicht Fachgelehrten ist sie noch wenig zugänglich. Ihre Hauptrepräsentanten sind die Gelehrten des 9. Jahrhunderts n. Chr., Muslim, Tirmidsi u. A., vor Allen Bokari, der seine 7275 authentische Traditionen aus einem Vorrath von 600 000 gesichtet haben soll. Neben den Sammlungen der Tradition kommen auch die Biographien des Propheten in Betracht. Ibn-Ishak, ein Freigelassener aus Medina (8. Jahrhundert n. Chr.), stellte gründliche Forschungen über das Leben des Propheten an, wir besitzen sein Werk nur in der Form, wie Ibn-Hisham aus Bosra (9. Jahrhundert) es abgekürzt und umgearbeitet hat, wovon WEIL eine Uebersetzung besorgte. Von europäischen Gelehrten viel gebraucht, bei orthodoxen Moslem aber wegen der shiitischen Richtung des Verfassers in geringem Ansehen, ist das Werk Wakidi's, eines Medinensers, der später in Bagdad in hohen Ehren lebte und starb (8. Jahrhundert). Sein Hauptwerk handelt von den Feldzügen des Propheten[1]. Wakidi's Schüler und Secretär Ibn-Sad wird ebenfalls als gründlicher Kenner der Geschichte gepriesen.

Ueber die Blüthe verschiedener Wissenschaften in der mohammedanischen Welt sprechen wir später; hier erwähnen wir bloss die historische Thätigkeit. Diese beschränkte sich nicht auf die Erforschung der Ursprünge des Islam; auf fernen Reisen hatte sich der Gesichtskreis der Gelehrten erweitert, und hatten mehrere sich zu tüchtigen Historikern ausgebildet. Zu den grössten gehört Tabari (9. Jahrhundert), der in Bagdad lehrte und eine fabelhafte schriftstellerische Fruchtbarkeit entwickelt haben soll. Eben jetzt sind die ersten Arabisanten Europas damit beschäftigt, sein Hauptwerk, eine allgemeine Weltgeschichte von der Schöpfung bis auf seine eigene Zeit, herauszugeben[2]. Ein halbes Jahrhundert später durchreiste

[1] Eine verkürzte deutsche Wiedergabe besorgte J. WELLHAUSEN, Muhammed in Medina (1882).

[2] Ein Bruchstück davon übersetzte TH. NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden (1879).

Masudi die halbe Welt bis nach Indien. Das Resultat seiner geographischen und historischen Studien legte er in mehreren Werken, namentlich in einer encyklopädischen Sammlung (die „Goldenen Wiesen“) nieder[1]. Auch spätere Jahrhunderte haben grosse Geschichtschreiber aufzuweisen. Im 13. und 14. Jahrhundert blühten Ibn-Challikan in Syrien und Aegypten, Verfasser eines Werkes mit mehr als 800 Biographien berühmter Männer, und Abulfeda, der in einer allgemeinen Weltgeschichte zuerst die vorislamische Zeit[2] und dann das Leben des Propheten und die folgenden Perioden behandelte: beide Männer nahmen an den politischen Wirren ihrer Zeit einen thätigen Antheil. Als den grössten aller arabischen Historiker preisen Manche Ibn-Chaldun aus Tunis, der als Kadi zu Kairo starb (1332—1406). Auch er war ein Staatsmann und in die politischen Händel der nordafrikanischen Höfe tief verwickelt. Er schrieb die Geschichte mancher Nationen, der nordafrikanischen Reiche und seines eigenen vielbewegten Lebens; in seinen Prolegomenen legte er seine Grundsätze der Geschichtschreibung nieder[3].

§ 130. Das Leben Mohammed's.

Litteratur. Die früher genannten allgemeinen Werke, wie Caussin de Perceval u. a., enthalten meist auch Biographien Mohammed's. Die erste Biographie von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus gab G. Weil, Mohammed der Prophet (1843). Die beiden Hauptwerke, von entgegengesetzten Theorien beherrscht, aber beide ein reiches Quellenmaterial verarbeitend, sind W. Muir, Life of Mahomet (4 vol. 1858—1861, eine verkürzte Ausgabe in einem starken Band, 1878) und A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed (3 B., 1869). Uebersichtlich sind die Biographien durch Th. Nöldeke (1866) und durch L. Krehl, Das Leben des Muhammed (1884), beide aber auf selbständigen Forschungen beruhend, die letztere auch für die psychologische Betrachtung der Entwickelung des Propheten wichtig. Als die Arbeit eines Moslem aus Hindostan ist merkwürdig das Buch von Syed Ameer Ali, A critical examination of the life and teachings of Mohammed (1873).

Mohammed, der Sohn Abdallah's, wurde um 570 zu Mekka geboren. Er war aus dem Stamme der Koreishiten, aus dem Geschlecht Hashim, seine Familie gehörte aber nicht zu den ansehnlicheren, und seine Mutter Amina, bei seiner Geburt bereits Wittwe, lebte in ziemlich kümmerlichen Verhältnissen. Die Sage hat Mohammed's Geburt und Jugend viel weniger ausgeschmückt als die

---

[1] Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Maçoudi. Les prairies d'or. Texte arabe et traduction (9 vol. 1861—1877).

[2] Dieser erste Theil herausgegeben mit lateinischer Uebersetzung von H. O. Fleischer, Abulfedae historia anteislamica (1831).

[3] Diese Prolegomenen, wie auch die Geschichte der Berber, sind französ. übersetzt von G. de Slane (1862). Man vergleiche auch die kleine Schrift von A. von Kremer, Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche (1879).

anderer grossen Männer, sie erzählt aber doch von Erscheinungen, welche seiner Mutter in ihrer Schwangerschaft die zukünftige Grösse ihres Sohnes verkündigt hätten, und, noch bedeutsamer, will sie wissen, dass in der Nacht seiner Geburt der Palast zu Ktesiphon erbebte, und das heilige Feuer der Perser erlosch. Auch soll während des Aufenthalts des Säuglings bei seiner Beduinenamme, Halima, eines Tages der Engel Gabriel seinen Leib geöffnet, ihm einen Blutklumpen, den Theil des Bösen an ihm, herausgenommen, und sein Inneres gereinigt haben. Die Entstehung dieser Legende aus dem missverstandenen Koranvers „Haben wir dir nicht die Brust geöffnet?“ (S. 94, 1) ist deutlich. Historisch steht fest, dass der Knabe sechsjährig seine Mutter auf einer Reise nach Jathrib verlor. Sein schon sehr alter Grossvater Abd-al-Muttalib nahm ihn zu sich; nach dessen Tod nahm sich sein Oheim Abu-Talib des Knaben an, erzog ihn und liess ihm auch späterhin immer seinen Schutz angedeihen. In seiner Jugend musste Mohammed die niedrige Arbeit eines Hirten verrichten und begleitete in irgend einem Dienst die Handelskarawanen nach Jemen und Syrien. Hier wird sein Geist durch mancherlei Eindrücke gebildet worden sein, und kam er auch wohl mit Juden und Christen in Berührung. Auf einer dieser Reisen nach Syrien soll der Eremit Bahira den Mohammed als Propheten erkannt haben, u. A. durch das Siegel des Prophetenthums, ein kleines Maal zwischen den Schultern. In dieser Periode schien nichts dem unansehnlichen Jüngling eine grosse Zukunft zu weissagen, man kannte ihn allein als einen zuverlässigen und treuen Menschen und gab ihm den Beinamen al-Amin. Diese Eigenschaften lenkten die Aufmerksamkeit einer reichen und edlen Kaufmannswittwe aus seiner entfernten Verwandtschaft, Chadidja, auf ihn. Sie nahm den Mohammed in ihren Dienst, schenkte ihm ihr Zutrauen und beschloss endlich, trotz der Missbilligung ihres Vaters, ihn zu heirathen. Dass dieser ungleichen Ehe zwischen einem jungen Manne von 24 Jahren und einer Wittwe von 40 niedere Motive zu Grunde lagen, wird durch ein würdiges eheliches Leben widerlegt. Bis zu ihrem Tode blieb Mohammed seiner Frau, welche ihm noch 2 Söhne (die beide jung starben) und 4 Töchter schenkte, treu, und sein ganzes Leben lang gedachte er ihrer in dankbarer Liebe und rühmte sie als die beste der Frauen. Durch diese Heirath mit der reichen Wittwe war Mohammed zu einem Manne von Bedeutung geworden, und sein eigenes ehrenhaftes Benehmen, seine Freigebigkeit und Milde mehrten noch sein Ansehen. Hiervon zeugt z. B. ein Vorfall, wobei er, sei es auch mehr zufällig, als Schiedsrichter

bei dem Neubau der Kaaba angerufen wurde, um einen Streit wegen des Vorrangs zwischen einigen vornehmen Familien zu schlichten.

Wir finden aber Mohammed durch die von ihm eingenommene sociale Stellung geistig nicht befriedigt. Es regten sich in ihm höhere Bedürfnisse; oft suchte er in einer Höhle des Berges Hira die Einsamkeit. Dort empfing er die ersten Offenbarungen. Er war 40 Jahre alt, als der Engel Gabriel ihm erschien und ihn wiederholt aufforderte: „Lies". Da hörte er die Worte „Lies, im Namen deines Herrn, der den Menschen aus einem Blutklümpchen erschafft. Lies, denn dein Herr ist der Gnadenreiche, der unterrichtet durch die Feder, unterrichtet den Menschen in dem, was er nicht wusste" (S. 96). Heftig erregt kam Mohammed zu seiner Frau, die ihn tröstete und beruhigte und ihn ihrem Vetter Waraka zuführte. Dieser erkannte, dass Mohammed eine Offenbarung wie Moses empfangen hatte, und zum Propheten seines Volkes bestimmt sei. Dennoch durchlebte Mohammed eine Zeit von Angst, ihn peinigte der Zweifel, ob er vielleicht der Täuschung böser Geister (djinn) anheimgefallen sei, um so mehr, als eine Pause in den Erscheinungen eintrat. Erst nach einer Zeit hörte er wieder himmlische Worte (S. 74); die Offenbarungen mehrten sich, und die Ueberzeugung seiner Berufung zum Propheten kam bei ihm zum Durchbruch.

Es ist angezeigt, hier die verschiedenen Meinungen über das Prophetenthum Mohammed's kurz zu beurtheilen. Die Ansicht Muir's geht dahin, dass es reelle teuflische Einflüsse gewesen seien, unter denen Mohammed gestanden habe: ein Urtheil, das in seiner dogmatischen Befangenheit sich der wissenschaftlichen Kritik entzieht. Ebenso haltlos aber ist die Behauptung, Mohammed sei einfach ein Betrüger gewesen. So that die Aufklärung im Mittelalter, die den Propheten der Araber unter die tres impostores zählte; so beschrieb ihn Voltaire in einer elenden Tragödie als eine Art von Tartuffe im Waffenrock, und noch nicht viel besser machen es manche Neueren, sogar Sprenger, der nicht Schmähreden genug gegen ihn hat. Hiergegen zeugen die Achtung, welche Mohammed's Charakter gerade in seiner Umgebung genoss; der Glaube, den er bei seinen nächsten Verwandten fand; die Ausdauer, mit welcher er unter Verfolgungen und in Lebensgefahr Jahre lang ohne Aussicht auf Erfolg an seiner Mission festhielt; endlich, der innere Widerspruch, welcher darin besteht, dass so viel Lebensfähigkeit und geistige Kraft einem Betrug zuerkannt werden müssten. An der Aufrichtigkeit von Mohammed's Ueberzeugung können wir demnach nicht zweifeln. Nicht viel günstiger als die Theorie des Betrugs beur-

theilen wir die Versuche, Mohammed's Offenbarungen aus pathologischen Zuständen zu erklären. Dass die ersten und auch manche spätere Offenbarungen sich durch hörbaren Glockenschlag ankündigten, dass dabei Krämpfe und Nervenanfälle vorkamen, ist allerdings sicher. Auch steht es ausser Zweifel, dass Mohammed dabei sah und hörte, was in der objectiven Weltrealität nicht wahrnehmbar war, ihm aber als ein Objectives gegenüber trat, m. a. W., dass er Gesichte, Visionen, Hallucinationen, oder, wie man es anders benennen will, hatte. Diese krankhaften Zustände hat man nun, mit besonderer Rücksicht auf unseren Fall, ausführlich beleuchtet. Weil redet dabei von Epilepsie, vergisst aber, dass der Epileptiker sich seiner Anfälle und der dabei gemachten Erfahrungen nie erinnert. Dozy und Sprenger nennen Mohammed's Krankheit hysterisch; der letztere hat diese Meinung mit allen Fetzen medicinischer Kenntnisse vertheidigt, deren er habhaft werden konnte. Er scheut sich dabei nicht vor den Consequenzen, und, da die Hysterie den ganzen Menschen nach Leib und Seele zu desorganisiren pflegt, hat Sprenger auch Mohammed als einen ganz elenden, zerrütteten und verlogenen Menschen hingestellt. Diesen Schluss gestattet aber die Geschichte durchaus nicht. Mohammed ist in schweren Kämpfen und bis ans Ende seines Lebens ein ganzer Mann gewesen; er hat eine grosse Klarheit des Urtheils und eine seltene Kraft des Willens bethätigt; der Koran, in dem er spricht, zeigt „die Schwächen eines logisch ungeschulten Denkens, nicht die einer gestörten Psyche“ (A. Müller).

Wenn die bisher genannten Theorien unhaltbar sind, so bleibt nur übrig, Mohammed für einen wirklichen Propheten zu halten. Man kann dieses thun, ohne seine Mängel zu läugnen oder seinen Lobrednern in Allem beizustimmen, wie z. B. Carlyle in ihm nur den „hero“, die gottbegnadete Heldengestalt, sieht. Manches trübt Mohammed's Bild, aber an der Aufrichtigkeit seiner Ueberzeugung lässt sich nicht zweifeln. Er hatte den Auftrag zu seiner Predigt nicht sich selbst gegeben, sondern fühlte sich vom Herrn zum Warner seines Volkes berufen. Dieser Glaube war nicht bloss der Ausgangspunkt seines Wirkens, sondern ist nie ganz von ihm gewichen. In späteren Jahren wurde er tief in irdisches Treiben verwickelt; als weltlicher Herrscher hat er sich sittlich gewiss nicht rein erhalten; er hat die Grenzen der Ehrlichkeit und Wahrheit mehrfach überschritten, zum Heuchler ist er aber nie geworden, denn er hat sich immer als der Gesandte seines Gottes gefühlt.

Das Jahr von Mohammed's Auftreten als Propheten scheint nicht

festzustehen, die Ansichten über die Dauer der mekkanischen Periode schwanken zwischen 10 bis 15 Jahren. Den Inhalt von Mohammed's Predigt bildete nicht irgend eine Lehre, sondern ein prophetisches Zeugniss, eine Warnung. Wie andere Völker ihre Propheten gehabt hatten, so schickte jetzt Allah auch den Arabern einen Mann aus ihrer eigenen Mitte. Zunächst war der Gedanke einer allgemeinen Mission Mohammed ganz fremd; nur für sein Volk hatte ihn Gott mit einer Sendung betraut; Juden und Christen hatten ihre Propheten gehabt; andere Völker lagen ausserhalb seines Gesichtskreises. Die Predigt Mohammed's hatte den Monotheismus zur Voraussetzung, ihre Triebkraft war aber der Glaube an das göttliche Gericht, dem zu entfliehen der Prophet seine Zeitgenossen eindringlich mahnte.

Der Prophet trat aber auf in einer äusserst weltlichen und leichtsinnigen Umgebung, in welcher er nicht viele Anhänger fand. Im Anfang glaubten nur Wenige an ihn: seine Frau, seine Töchter, seine beiden Adoptivsöhne Ali und Zaid und einige Andere, darunter der allgemein geachtete und wohlhabende Abu-Bekr und Arkam, in dessen Hause in der ersten Zeit die Zusammenkünfte des kleinen Kreises stattfanden. Die meisten seiner Verwandten, wie sein Onkel Abu-Lahab, wiesen aber seine Anforderung mit Schmähreden zurück; ausserhalb des kleinen Kreises der Gläubigen wurde die Predigt des Propheten als die eines Wahnwitzigen verspottet. Die Zahl der Gläubigen wuchs nur sehr langsam und mehrte sich namentlich durch den Zutritt geringer Leute. Gegen diese, die als Sklaven schutzlos in den Händen ihrer Herren waren, wurden nun einschränkende Maassregeln getroffen; freie Leute aber beschirmten die Stammesgenossen. So war es für Mohammed von grosser Bedeutung, dass sein Onkel Abu-Talib, der selbst der alten Sitte treu blieb, doch die Hand von ihm nicht zurückzog. Wohl versuchte er ihn zu bewegen, seine Predigt aufzugeben; als Mohammed sich weigerte, es zu thun, war Abu-Talib nicht zu überreden, seiner Schutzpflicht dem Neffen gegenüber untreu zu werden. Wie sehr Mohammed dieses Schutzes bedurfte, zeigen alle Geschichten aus dieser Periode. Er hatte erbitterte Gegner, auch der ritterliche Walid-ibn-Moghira, vielleicht der vornehmste Mekkaner seiner Zeit, war ihm Feind. Schon bald hatte Mohammed allerlei Spott und sogar Misshandlungen zu ertragen. Freilich führte diese Art von Verfolgung ihm mitunter treffliche Bekehrten zu, wie seinen Stammesgenossen, den tapferen Hamza, der sich ihm zuwandte, empört durch Beleidigungen, welche Abu-Djahl ihm zugefügt hatte, und den kräftigsten aller

seiner Anhänger, Omar, der, früher selbst ein Verfolger, im Hause einer Verwandten durch die Lesung eines Koranstücks bekehrt wurde.

In den koranischen Suren dieser Periode spiegelt sich der Gegensatz zwischen dem Ernst von Mohammed's Glauben und der Leichtfertigkeit seiner Stammesgenossen stark ab. Ueberwältigt vom Eindruck der Grösse und Herrlichkeit Allah's predigte Mohammed den Islam, die völlige Hingabe, die absolute Unterwerfung unter Allah, womit von Anfang an der Glaube an seinen Gesandten untrennbar verbunden war. Aber nicht weniger tief war des Propheten Seele erfüllt von den Gefahren des Jenseits, den Schrecken des Gerichts; darum warnte er, dass man durch den Islam der drohenden Gefahr entfliehen sollte. Sprenger sieht in diesen Schilderungen nur „die Ausbildung eines Schreckenapparats“, wir aber verkennen den Ton der innigen Ueberzeugung nicht, die Besorgniss um die Seligkeit, welche sich in diesen Stücken ausspricht. Freilich sind die Prophetengeschichten, welche Mohammed der mekkanischen Aristokratie als warnende Beispiele immer wieder vorhielt, in einem erbitterten Ton erzählt, um zu beweisen, wie den Ungläubigen sowohl irdische Katastrophen, als die Schrecken des jüngsten Tages bevorstehen. Bei seinen Gegnern zündete nun freilich seine Predigt nicht. Sie verlachten die Ankündigungen eines irdischen Gerichts, das immer ausblieb. Sie glaubten weder an die Wonne des Paradieses, noch an die Qualen der Hölle. Sie spotteten über die Geschichten, welche der Prophet vortrug, und ein gebildeter Mann stellte ihnen die weit fesselnderen Erzählungen der persischen Heldensage gegenüber. Sie verlangten von Mohammed Wunder, was dieser mit einem Hinweis auf die Wunder der göttlichen Macht in der Natur und bei der Schöpfung des Menschen abwies. Unbequem wurde ihnen die Sache allerdings, vornehmlich als einige (zuerst nur 11 Männer und 4 Frauen) der Gläubigen zum christlichen Negus von Abyssinien flohen, der sie beschützte und einer mekkanischen Gesandtschaft ihre Auslieferung verweigerte. Auch den Weg der Verhandlung versuchten die Gegner vergeblich, da Mohammed sich durch keine Anerbietungen verlocken liess. Einmal scheint er sich freilich schwach gezeigt zu haben, indem er drei in der Kaaba aufgestellten Gottheiten, al-Lât, al-Uzza, Manât, anerkannte und ihre Fürbitte bei Allah als nützlich vorstellte; bald darauf nahm er aber dieses Zugeständniss, als ihm durch den Satan eingegeben, zurück und setzte an die Stelle der anstössigen Worte die ausdrückliche Verwerfung dieser drei Götzen, wie wir sie in S. 53 lesen können.

Im Jahre 616 kam es zwischen den ungleichen Parteien zu einem Ausbruch. Die Koreishiten erklärten die Acht über das Geschlecht des Hashim, eine Maassregel, durch welche alle Angehörigen dieses Geschlechts, also auch die Nichtgläubigen, wie Mohammed's Onkel Abu-Talib, die sich nicht von ihm losgesagt hatten, getroffen wurden. Schwerer Schaden traf die also Geächteten in ihren materiellen Interessen: sie mussten sich in einen isolirten Stadttheil zurückziehen, wo, bei der Stagnation ihres Handels, der Mangel nicht ausblieb. Einer zweiten Auswanderung nach Abyssinien schlossen sich darum schon etwa 100 Gläubige, Männer und Frauen, an; die Uebrigen fristeten volle zwei Jahre in Mekka ein kümmerliches Dasein. Dennoch blieben die Gläubigen ihrem Glauben und die anderen Hashimiten ihrer Geschlechtsehre treu. Nach zwei bis drei Jahren wurde der Bann gelöst, wir wissen nicht, unter welchen Bedingungen. A. Müller vermuthet, dass der Prophet sich verpflichtete, nicht mehr in Mekka zu predigen. Jedenfalls sehen wir ihn hinfort sein Augenmerk auf andere Stämme richten. Ehe er aber solche Gedanken verwirklichen konnte, harrten des Propheten noch schwere Prüfungen. Im Jahre 619 oder 620 verlor er die beiden Menschen, auf die er sich am meisten stützte, Abu-Talib und Chadidja. Dass er schon wenige Monate nach dem Tode der letzteren sich wieder vermählte mit der Sauda, der Wittwe eines Gläubigen, und kurz darauf sich verlobte mit einem Mädchen von 6—7 Jahren, Aisha, der Tochter des Abu-Bekr, ist nicht nach dem Maassstab unseres Zartgefühls, sondern nach den Sitten der Zeit und des Landes zu beurtheilen.

Indessen reifte bei Mohammed der Gedanke, die ungläubigen Mekkaner ihrem Geschick zu überlassen, sich mit seiner Predigt nach aussen zu wenden und also eine von dem Stammverband gelöste Religionsgemeinschaft zu bilden. Auch diese Idee hat Mohammed gewiss nicht zuerst theoretisch ausgebildet; er folgte wie immer den Verhältnissen und Anregungen des Augenblicks. Zuerst versuchte er die Thakifiten im Städtchen Taif für den Glauben zu gewinnen, wurde aber schimpflich abgewiesen und musste unverrichteter Sache nach Mekka zurückkehren. Dieser Misserfolg raubte ihm aber ebensowenig, wie der Unglaube der Mekkaner, den Muth. Solche Erlebnisse legten dem Propheten das Räthsel der göttlichen Führung nahe. Gott leitet die Menschen, wie er will: dieser Glaubenssatz ging bei Mohammed nicht aus der abstracten Speculation, sondern aus den Erfahrungen seines eigenen Lebens hervor. In dieser schweren Zeit fühlte er sich auch der Geisterwelt besonders nahe: dieser Periode

gehören die Vision über die Djinn (S. 72) und der Traum der Versetzung nach Jerusalem (S. 17) an, den die Tradition zu einer Himmelfahrt ausgeschmückt hat.

Darüber verlor er aber die irdischen Mittel nicht aus dem Auge. Mit den Pilgern, welche zur Hadj nach Mekka kamen, suchte er Beziehungen anzuknüpfen. Dieses gelang ihm mit einigen Angehörigen des Stammes Chazradj aus Jathrib, die er beim Hügel Akaba traf, und die sich auf seine Predigt hin zum Islam bekannten. Anfänglich waren es ihrer nur sechs; die Zahl der Gläubigen wuchs aber in Jathrib rasch, namentlich nachdem Mohammed den Pilgern einen seiner tüchtigsten Schüler, Mossab, mitgegeben hatte. Die Leute von Jathrib waren zum Empfang der neuen Lehre besonders vorbereitet. Viel weniger als die meisten anderen Nachbarstämme von Mekkas geistigem Einfluss abhängig, waren sie von vornherein geneigt, dem Propheten, welchen die Mekkaner verworfen hatten, ein günstiges Ohr zu leihen. Durch die unter ihnen lebenden jüdischen Stämme war den Arabern von Jathrib die Erwartung eines Messias geläufig geworden, und es mag ihnen willkommen gewesen sein, dass ein solcher Prophet nicht aus den Juden, sondern aus ihrem eigenen Volk hervorging. In der Anerkennung Mohammed's vereinigten sich Leute von den beiden, einander sonst meist befehdenden arabischen Stämmen Jathribs, den Chazradj und den Aus. Bei der Hadj im Frühling 622 waren 73 Gläubige aus beiden Stämmen nach Mekka gekommen: in einer Zusammenkunft bei Akaba verpflichteten sie sich durch einen feierlichen Eid, den Propheten als einen der Ihrigen anzuerkennen und zu beschützen. Mohammed sagte sich dadurch von seinem eigenen Geschlecht los; auch dieses geschah durch einen feierlichen Act, indem sein Onkel Abbas ihn förmlich seinen neuen Freunden abtrat. In Mekka erregte dieses Ereigniss, als es bekannt wurde, grosses Aufsehen; es scheinen auf Antrieb Abu-Djahl's Mordpläne gegen Mohammed geschmiedet worden zu sein, denen er sich auch nur mit knapper Noth durch die Flucht entzog. Die Geschichte dieser Flucht, auf welcher Mohammed mit Abu-Bekr allerlei Umwege einschlagen und sich in Schlupfwinkeln vor seinen Verfolgern verbergen musste, hat die Legende reichlich ausgeschmückt. Endlich erreichte er den Vorort Kuba und betrat Jathrib, welches hinfort als Medina, die Stadt (des Propheten), bekannt sein sollte. Hier, zehn Tagereisen von Mekka entfernt, im Schutz seiner neuen Freunde, war er in Sicherheit. Freilich scheinen die Mekkaner nicht an weitere Nachstellungen gedacht zu haben; auch Mohammed's Anhänger, die ihm bald nach Medina folgten, wurden nicht weiter belästigt. Das

Datum dieser Flucht, Hidjra, womit die mohammedanische Aera beginnt, ist nicht mit Sicherheit genau zu bestimmen, jedenfalls fällt sie in den Sommer 622.

War Mohammed's Stellung plötzlich eine verhältnissmässig sehr günstige geworden, so war die Aufgabe, welche seiner harrte, doch keineswegs leicht. Auch in Medina bildeten die Gläubigen immerhin eine Minderzahl, und es war im Anfang unsicher, wie ihr Verhältniss zu den Anderen sich gestalten würde. Auch war es durchaus nicht selbstverständlich, dass die mekkanischen Verwandten und die medinensischen Verbündeten des Propheten sich auf die Dauer gut miteinander vertragen würden. In dieser schwierigen Lage kam nun in Mohammed der geborene Herrscher und der kluge Politiker zum Vorschein. Zuerst organisirte er eine Gemeinde, indem er die Flüchtlinge (muhadjirun) aus Mekka und die Helfer (ansar) aus Medina durch die stärksten Bande miteinander vereinigte: er bildete eine Anzahl (wie man sagt, 75) Brüderpaare von je einem Flüchtling und einem Helfer, die einander, mit Ausschluss der eigenen Verwandten, beerbten und sich überhaupt ganz als Brüder betrachteten. In der Gemeinde hörten die Stammesfehden auf, keine alte oder neue Blutrache durfte Gläubige entzweien, die Pflicht, an einander festzuhalten und einander zu beschützen, ging über die alten Sitten. Für diese Gemeinde errichtete Mohammed das Bethaus, wo man sich regelmässig versammelte, später durch die starke Stimme des Gebetsausrufers Bilal eingeladen, um die Gebetsceremonie zu verrichten, und wo der Prophet durch Zuspruch den Geist der Gläubigen stärkte. Man kann die Bedeutung dieses Bethauses kaum überschätzen. Dort ist die Gemeinde zur Einheit herangebildet und in dem später zu so manchen Siegen führenden unbedingten Gehorsam an das Wort des Propheten geübt worden. Dieses Bethaus war also der „Exercirplatz des Islam“ (A. Müller); „das tägliche fünfmalige Gebet der Gläubigen erschien wie ein gemeinschaftliches Feldgeschrei“ (L. v. Ranke). Hier erzog sich der Prophet den Kern von Gläubigen, denen er nicht bloss seine Gesetze gab, sondern die er mit seinem Geist durchdrang. Wie kümmerlich es auch mit der Frömmigkeit vieler später Hinzugekommenen aussah, dieser Kern der Flüchtlinge und der Helfer war von festem Glauben an Allah und unbedingtem Vertrauen auf den Propheten beseelt.

Mit den Medinensern, die sich nicht zum Glauben bekannt hatten, schloss Mohammed ein Schutz- und Trutzbündniss. Bei diesem Vertrag wurde Juden und Heiden ihr Besitz gewährleistet;

sie verpflichteten sich dagegen, im Krieg dem Propheten zu helfen und seine Feinde auf keine Art zu unterstützen. Allerdings hatte der Prophet trotzdem noch mit offenem oder geheimem Widerstand zu kämpfen. Wohl traten allmälich die meisten Leute der Stämme Chazradj und Aus äusserlich der Gemeinde bei; darunter gab es aber Viele, denen die wachsende Macht des Propheten unbequem war. Sie zogen ihre weltlichen Interessen denen des Glaubens vor, rafften sich wohl nicht zu offenem Widersand auf, waren aber doch immer laue und in kritischen Augenblicken unzuverlässige Verbündete. Der Koran nennt diese Leute oft Heuchler (munafikun); ihr Haupt war der vornehme Chazradjite Abdallah-ibn-Obay, dessen Partei erst 630 mit ihm zu Grunde sank. Schärfer gestaltete sich der Gegensatz zu den Juden. Auf sie hatte Mohammed ganz besonders gehofft: gab er doch die arabische Ausgabe derselben Offenbarung, welche Gott durch Moses den Juden, durch Jesus den Christen geschenkt hatte. Als daher die „Schriftbesitzer" nicht an ihn glaubten, wohl auch seine mangelhafte Kenntniss der Bibel verspotteten, war er bitter enttäuscht. Er hatte anfänglich seine Gläubigen mit dem Angesicht gen Jerusalem gewendet beten lassen; schon im Jahre 623 bestimmte er die Gebetsrichtung (kibla) gen Mekka: ein wichtiges Ereigniss, das seinen Bruch mit dem Judenthum und den Anschluss seiner Religion an das arabische Nationalheiligthum bezeichnet. Die Juden, wie die Christen, galten Mohammed hinfort als Betrüger, welche die ihnen geschenkten Offenbarungen gefälscht hatten; die gegenseitige Stimmung wurde immer erbitterter und führte bald zu offenem Streit.

Die Solidarität der Gläubigen wurde bald im Kampfe gegen die Mekkaner auf die Probe gestellt. Hier, wo Stammesgenossen (Koreishiten gegen Koreishiten) gegeneinander kämpften und Fremde (die medinensischen Helfer) an einem Streit theilnahmen, der sie nach alten Begriffen nichts anging, zeigte sich deutlich, dass dem arabischen Leben eine neue Idee, die der Religionsgemeinschaft, eingeimpft war. Den Gläubigen wurde bald der Kampf gegen die Ungläubigen, anfänglich zur Vertheidigung geschädigter Interessen unternommen, als heilige Pflicht anbefohlen. Schon im Jahre 623 fanden die ersten Expeditionen gegen die Mekkaner statt. Es waren Raubzüge in kleinerem Styl, in welchen aber die Gläubigen nur Schlappen erhielten. Am merkwürdigsten dabei war der Ueberfall koreishitischer Leute durch Moslem bei Nachla während des Landfriedens, im Monat der Hadj. Mohammed läugnete zwar, dass er den Befehl dazu ertheilt hätte, liess aber die Schuldigen mit einem gelinden Verweis

frei ausgehen. Im Frühjahr 624 lauerte die Schaar Mohammed's der reichen Karawane auf, welche aus Syrien nach Mekka zurückkehrte. Diese entging ihr, aber mit der aus Mekka rasch zum Schutz geschickten Macht kam es am 16. März bei dem Brunnen von Bedr zu einem Treffen. Die Mekkaner unter Anführung von Abu-Sofjan zählten beinahe 1000 Streiter, die Medinenser höchstens 300. Nach ihren Dimensionen war es also eine unbedeutende Schlägerei, nach ihrer Bedeutung eine der Entscheidungsschlachten der Weltgeschichte. Die Gläubigen siegten vollkommen, was sie ihrer religiösen Begeisterung, der Tapferkeit ihrer Helden, unter welchen Hamza, Ali u. A. sich auch in Einzelkämpfen auszeichneten, vor Allem der Ordnung ihres Angriffs und der Strenge ihrer Disciplin verdankten. Mohammed hatte allen, die in der Schlacht fallen würden, das Paradies versprochen, und die Gläubigen meinten, die Engel mit Gabriel an der Spitze hätten an ihrer Seite gekämpft. Von den Koreishiten fielen manche, darunter Abu-Djahl, an dessen Leiche der tödtliche Hass der Moslem sich noch kühlte. Von den Gefangenen liess Mohammed nur zwei hinrichten, die übrigen behandelte er in Medina glimpflich. Von der Vertheilung der Beute handelt eine Offenbarung (S. 8), welche den Grundsatz ausspricht, die Beute gehöre Allah und seinem Propheten, welche eine gleiche Theilung unter den Mitkämpfern anordnen, nach Abzug eines Fünftels für die Staatskasse.

Die Schlacht von Bedr hatte wichtige Folgen. In Medina rührte sich die Feindschaft der Juden gegen die heranwachsende Macht Mohammed's; bald nach seiner Rückkehr führte ein geringer Anlass zu einem blutigen Zusammenstoss mit dem jüdischen Stamm der Kainoka. Nach einer Belagerung in ihrer Feste mussten sie sich schon im April ergeben, und allein der nachdrücklichen Einsprache des Ibn-Obay und der Heuchler verdankten sie es, dass sie mit dem Leben davon kamen; mit Verlust ihrer Besitzthümer mussten sie Medina für immer verlassen. Hatte sich der Prophet eines Judenstammes also entledigt, so liess sich die Feindschaft zwischen ihm und den andern kaum unterdrücken. Mehr als einer der ihm besonders verhassten Juden fiel durch Meuchelmord, z. B. der Dichter Kaab, dem Mohammed seine feindlichen Spottverse nie verzeihen konnte. So wurde der Prophet in Medina immer mehr Herr; auch auswärts fing er schon an seine Macht auszubreiten, indem er, sei es auf dem Wege der Verhandlung, sei es durch kleinere kriegerische Expeditionen, mehrere Beduinenstämme zum Gehorsam bewog.

Während Mohammed also zielbewusst seinen Zweck verfolgte,

lebte in Mekka nur der Gedanke an Rache für den Verlust und die Kränkung von Bedr. Ein erfahrenes Haupt besassen die Mekkaner in Abu-Sofjan, der mit Energie die nöthigen Vorbereitungen traf, um im folgenden Jahr mit einem stattlichen Heer ausziehen zu können. Als man es in Medina erfuhr, meinten die Bedächtigeren, auch Mohammed selber, man sollte in der Stadt das Heer abwarten, schliesslich wichen sie aber dem Andrang der Kampflustigen und zogen dem Feind entgegen. Nachdem 300 Heuchler, unter ihnen Ibn-Obay, sich zurückgezogen hatten, standen dem Propheten nur 700 Mann gegen einen mehr als vierfach stärkeren Feind zur Verfügung. Die Begegnung fand beim Berge Ohod statt. Wieder würde, wie bei Bedr, die kleinere Schaar nach der Verheissung des Propheten gesiegt haben, hätten nicht beutelustige Bogenschützen voreilig, in der Meinung, der Sieg sei schon entschieden, ihre wichtige erhöhte Stellung verlassen und dadurch die Flanke der Ihrigen bloss gegeben. Von diesem Fehler machte Chalid, der Anführer der mekkanischen Reiterei, Gebrauch, und der Sieg Mohammed's wurde zu einer Niederlage, in welcher Hamza und mehrere tapfere Moslem fielen. Die Erbitterung der Mekkaner soll sich sogar durch die Verstümmelung der feindlichen Leichen Luft gemacht haben. Im Getümmel der Schlacht vermisste man einen Augenblick Mohammed, und wie ein Lauffeuer verbreitete sich das Gerücht seines Todes. Da kam sogleich bei seinen nächsten Freunden die Ueberzeugung zum Durchbruch, die er selbst bald in einigen Koranversen bestätigte, dass seine Sache seine Person überleben werde: wenn auch der Prophet stirbt, Allah lebt. Der Rückzug nach Medina war ungehindert, ja Mohammed war sofort wieder zu kleineren Kriegszügen gegen einige Beduinenstämme bereit. In Medina selbst lehnte sich der zweite Judenstamm gegen ihn auf, und noch i. J. 625 verjagte er diese Benu Nadhir, wie im vorigen Jahre die Benu-Kainoka.

Das Jahr 626 ging ohne Zusammentreffen zwischen Mohammed und den Mekkanern vorüber. Im März 627 aber erschien Abu-Sofjan vor Medina mit einem Heer von mehr als 10 000 Mann, zusammengebracht aus Mekkanern, Beduinen und Juden. In Medina war man auf ihren Empfang vorbereitet. Auf den Rath eines Persers, Salman, hatte Mohammed die offene Seite der Stadt durch einen tiefen Graben geschützt: der Feldzug dieses Jahres heisst daher Grabenkrieg, auch wohl Krieg der Verbündeten. Diese ungewohnte Kriegsführung machte die Feinde stutzig. Sie versuchten sich der Stadt durch Belagerung zu bemächtigen, die Sache zog sich aber in die Länge. Beide Parteien thaten ihr Mögliches, um im Lager des

Gegners Verhandlungen anzuknüpfen, Mohammed mit den Benu-Ghatafan, die Mekkaner mit dem letzten in Medina übrig gebliebenen Judenstamme, den Koreiza. Wenigstens dieses Letztere gelang, wurde aber für Mohammed nicht gefährlich. Das Heer der Verbündeten, auf den sofortigen Sieg gefasst, aber einer langen Ausdauer unfähig, hatte bei den Verheerungen durch die Frühjahrstürme grossen Schaden erlitten und zog von Medina ab. Durch dieses wichtige Ereigniss wurde es deutlich, dass Mohammed, auch den vereinten Kräften ganz Arabiens gegenüber, in seiner eigenen Stadt hinfort unantastbar war. Das blutige Nachspiel dieses Krieges blieb nicht aus; es war die Rache an den unglücklichen Juden. Nachdem die Koreiza besiegt worden waren, hofften sie wenigstens, wie die beiden anderen Judenstämme, ihr Leben zu retten, allein dazu war ihr Vergehen zu gross. Mohammed stellte ihr Schicksal dem Urtheil des todtkranken Sad, des Häuptlings der Ausiten, anheim. Der Stamm der Aus war mit den Koreiza verbündet gewesen, Sad war aber persönlich sehr gegen sie aufgebracht und verhängte den Tod über die Männer, die Gefangenschaft über die Frauen und die Kinder. Sechshundert Männer wurden hingerichtet; ihre reiche Beute fiel den Gläubigen zu. Unter den Beschuldigungen gegen Mohammed hebt man oft diesen grässlichen Judenmord zuerst hervor. Man darf aber nicht vergessen, dass in andern Fällen, sowohl nach der Schlacht von Bedr, als später nach der Einnahme Mekkas, der Prophet grosse Nachsicht und Milde gezeigt hat. Gegen die Juden war er besonders erbittert, und doch übte er an ihnen nicht aus blosser Grausamkeit eine nutzlose Rache; auch hier, wie beim noch viel grösseren Sachsenmord Karl's des Grossen, gab es eine „raison d'état“, welche die Strenge wohl nicht sittlich entschuldigt, aber doch erklärt. Der Prophet behauptete sich mit eben denselben Mitteln, welche weltliche Herrscher immer gebraucht haben.

Der Rest des Jahres ging mit einigen weniger bedeutenden Zügen vorbei. Auf einem derselben war Mohammed's Lieblingsfrau Aisha aus Versehen zurückgeblieben und durch einen jungen Mann auf seinem Kameel ins Lager zurückgebracht worden. Das Abenteuer weckte Verdacht und einige Zeit schien Mohammed der Aisha entfremdet zu sein, bis eine Offenbarung ihn von ihrer Unschuld überzeugte (S. 12, 19).

Im folgenden Jahre trug sich Mohammed mit dem Gedanken um, nach so langer Zeit wieder einmal die Hadj zu Mekka mit zu machen, ein Vorsatz, der einem religiösen Bedürfniss entsprungen sein mag, zugleich aber jedenfalls ein kluger politischer Gedanke

war. Mit einer nicht sehr zahlreichen Begleitung brach er im Pilgergewand, im Frühjahr 628, auf, stiess aber von Seiten der Mekkaner auf Widerstand. Zu einem Treffen kam es in der heiligen Zeit nicht, wohl aber musste Mohammed an der Grenze des heiligen Gebietes, zu Hodeibija, Halt machen. Hier schloss er einen Vertrag mit den Mekkanern ab. Auf zehn Jahre sollte zwischen ihnen Waffenstillstand sein, während dessen beide Parteien Bündnisse schliessen durften; Mohammed musste sich verpflichten, Ueberläufer der Koreishiten auszuliefern, worauf diese umgekehrt nicht eingingen; endlich musste Mohammed jetzt zwar abziehen, erhielt aber die Erlaubniss, im folgenden Jahre auf drei Tage im Pilgergewand beim Feste in Mekka verweilen zu dürfen. Die Moslem, die sich eben erst durch einen feierlichen Eid mit dem Propheten neu verbunden hatten und bereit waren, Alles mit und für ihn zu wagen, waren sehr aufgeregt und murrten gegen die schimpflichen Bedingungen. Mohammed durchschaute aber die Bedeutung des Vertrags besser und wusste die Unzufriedenen zum Schweigen zu bringen. Hatte er doch schon so viel gewonnen, dass er von seinen Feinden als eine ebenbürtige Macht anerkannt wurde und vollkommen freie Hand behielt, Bündnisse zu schliessen. Die Bestimmung über die Ueberläufer hoben die Koreishiten selbst auf, weil die von Mohammed zurückgeschickten Leute als plündernde Freibeuter die Handelsstrassen unsicher machten. So nahm Mohammed's Ansehen immer mehr zu. Noch im selben Jahre bezwang der Prophet die Judenschaft Chaibars. Der Zug hätte ihm freilich fast das Leben gekostet, da eine Frau ihn zu vergiften versuchte; doch entdeckte er noch rechtzeitig die Gefahr.

Die Pilgerfahrt im Jahre 629 ging friedlich von Statten. Drei Tage blieb der Prophet mit den Seinigen in Mekka. Während dieser Zeit hatte die bewaffnete Mannschaft die Stadt geräumt. Allmälich kam Vielen die Einsicht, dass die Zukunft dem Islam gehörte. Mohammed's Onkel Abbas hatte schon längere Zeit Fühlung mit ihm gehabt. Von den bisherigen Gegnern traten mehrere zum Propheten über, darunter Chalid, der Sieger von Ohod, und Amr, die beide eine so grosse Rolle bei den Eroberungen des Islam zu spielen bestimmt waren. In Mohammed regte sich schon das volle Gefühl des universellen Charakters seiner Mission. An die benachbarten Höfen, ja sogar nach Byzantium und Ktesiphon schickte er Sendschreiben mit seinem Siegel „Mohammed, der Prophet Gottes“ versehen, um sie zum Islam einzuladen. Freilich brachte es der Prophet selbst nicht viel weiter als zu diesen Demonstrationen. Die

Stunde für grössere Unternehmungen ausserhalb Arabiens war noch nicht da: ein kleines Heer, das Mohammed nach dem Norden geschickt hatte, erlitt bei Muta durch den Gassanidenfürsten eine Niederlage, und nur der Tüchtigkeit Chalid's war es zu verdanken, dass es nicht völlig aufgerieben wurde, sondern wohlbehalten nach Medina zurückkam.

Endlich sollte das Ziel jahrelangen Strebens erreicht werden, und der Prophet Mekka erobern. In den ersten Tagen des Jahres 630 brach er mit einer zahlreichen Macht auf, ohne dass die Mekkaner ernsthaft an Vertheidigung dachten. Noch in das Lager kam Abu-Sofjan und legte das Glaubensbekenntniss ab. Die Stadt capitulirte; nur einige wenige Unversöhnliche, die man in Waffen traf, wurden niedergemetzelt, von den Uebrigen nur sehr Wenige hingerichtet, sonst aber verlieh der Prophet eine allgemeine Amnestie. Er zertrümmerte die Götzen der Kaaba, bestätigte aber die Heiligkeit des Ortes, dessen Bräuchen er selber sich ehrfurchtsvoll unterzog.

Schon jetzt hatte der Islam sehr verschiedenartige Bekenner. Den Kern bildeten die eifrigen Anhänger aus Medina, die Schaar der altgläubigen Flüchtlinge und Helfer, durch Mohammed geschult und von seinem Geist durchdrungen. Dagegen waren die Mekkaner wohl äusserlich hinzugetreten, innerlich aber stets weltlich gesinnt. Am weitesten waren die leichtlebigen, genusssüchtigen Beduinen von dem religiösen Ernst und der sittlichen Strenge des Islam entfernt. Auch diejenigen, die sich mit Mohammed verbündet oder ihm unterworfen hatten, blieben bis zum Ende seines Lebens höchst unzuverlässig und liehen gerne einem Gegenpropheten Gehör, der sie, wie Moseilima, der Gebetspflicht enthob. Lange Zeit blieben die Beduinen frivole Spötter, nur äusserlich dem Islam zugethan, in Wirklichkeit aber den meisten Sitten aus den Zeiten der Barbarei getreu. Bald nach der Eroberung Mekkas erhob sich unter ihnen ein grosser Aufstand. Die Stämme der Hawazin, zu welchen die Thakifiten gehörten, zogen gegen Mohammed ins Feld. Bei Honein, an der Grenze Süd-Arabiens, hätten sie ihm beinah eine grosse Niederlage beigebracht, aber der unerschrockene Muth der Moslem errang am Ende noch den Sieg. Die Vertheilung der Beute benutzte Mohammed, um durch grosse Geschenke die Herzen der neuen Freunde aus Mekka zu gewinnen; die Unzufriedenheit der alten treuen Medinenser, die sich zurückgesetzt fühlten, besänftigte er durch Betonung seiner Zugehörigkeit zu ihnen.

Nach Medina zurückgekehrt erwartete den Mohammed in seinen häuslichen Verhältnissen manche Sorge. Eine christliche, aus Aegypten

ihm zugesandte Sklavin hatte ihm den lang ersehnten Sohn geschenkt, er musste aber bald das Knäblein Ibrahim wieder ins Grab legen. Die Beziehungen zwischen seinen ziemlich zahlreichen Frauen machten ihm oft Kummer, und seine prophetische Autorität reichte bisweilen kaum hin, ihren Stolz und ihre Eifersucht in Schranken zu halten. Nach aussen waren die Jahre 630 und 631 glänzend. Von allen Seiten Arabiens kamen Gesandtschaften nach Medina, um Bündnisse mit dem Propheten zu schliessen. Mohammed empfing die Wüstensöhne ehrenvoll und überlud sie mit Schmeicheleien, forderte aber von ihnen Unterwerfung, wobei sie sich verpflichteten den Götzen zu entsagen, den Propheten anzuerkennen, die fünf täglichen Gebete zu verrichten und die Steuer für den Fiscus darzubringen. Dieser erhöhten Machtstellung entsprach der Gedanke, die bei Muta erlittene Schlappe zu rächen. Mohammed rüstete auch wirklich ein grosses Heer, drang gen Norden bis Tabuk vor, traf aber mit der byzantinischen Macht nicht zusammen.

Zur Hadj von 631 ging der Prophet nicht nach Mekka. Er liess aber durch Ali eine feierliche „Lossagung Gottes und seines Boten von den Götzendienern“ verkündigen (S. 9). Den Ungläubigen, Heiden, Juden und Christen, war hinfort die Theilnahme am Fest verboten. Ueberdies wurde ihnen angesagt, dass die bestehenden Verträge ihre Kraft behalten sollten, dass aber, wo diese nicht bestünden oder aufhörten, die Ungläubigen sich auf Kampf bis zur Vernichtung oder Bekehrung gefasst machen müssten.

Im Jahre 632 verrichtete der Prophet die „Abschiedswallfahrt“, wie sie in der Geschichte heisst. Er hielt bei dieser Gelegenheit eine Ansprache, die später zu einer grossen Abschiedsrede verarbeitet wurde, in welcher die Hauptpunkte der mohammedanischen Glaubens- und Sittenlehre zusammengefasst sind. Die Hauptsache, die er einschärfen wollte, scheint die Einheit und Gleichheit der Gläubigen, das Verschwinden genealogischer Gegensätze gewesen zu sein. Der Islam schuf neue Rechtszustände, denen das Stammeswesen nicht zu Grunde lag, und neue sittliche Begriffe, welche das Ehrgefühl der alten Zeit, die Prahlerei mit den Ahnen, verurtheilten.

Nach dieser Wallfahrt lebte Mohammed nur noch wenige Monate in Medina. Er rüstete in dieser Zeit gegen die Byzantiner, während auch unter den nur äusserlich unterworfenen Beduinen allerlei Widerstandsgedanken brüteten. Allein das Feuer schlug erst nach dem Tode des Propheten zu hellen Flammen auf. Allerdings gelang es dann selbst der Besonnenheit Abu-Bekr's und der Tapferkeit Cha-

lid's nur mit Mühe und nach mehreren Schlachten, die Beduinenstämme zu bezwingen. Bis in seinen letzten Tagen war Mohammed von dem Gedanken an neue Expeditionen erfüllt. Im Sommer 632 raffte ihn ein hitziges Fieber weg. Er hatte noch mehrfach während seiner Krankheit in der Moschee die Gläubigen ermahnt. Er starb, das Haupt auf dem Schoosse der Aisha.

Das Bild Mohammed's zeigt manche Fehler, darunter gerade solche, die uns besonders antipathisch sind und daher ein billiges Urtheil erschweren. Religiös ragte er weit über seine Zeitgenossen hinaus, sittlich theilte er manche ihrer Mängel. Ein Betrüger war er nicht, aber er scheute sich wenig, Betrug im einzelnen anzuwenden. Milde lag in seiner Natur, aber wenn politische Klugheit Härte forderte, schonte er das Leben seiner Feinde nicht. Die feste religiöse Ueberzeugung, durch Gott zu seinem Gesandten berufen zu sein, war die Alles beherrschende Realität seines Lebens, aber diese Ueberzeugung ist nicht zum Fanatismus geworden und schloss die kluge Berechnung und die Gewandtheit des Politikers nicht aus. Sein prophetisches Bewusstsein hat ihn nie verlassen, es bildet die Einheit seines Wirkens; er machte seine Pläne aber nicht zuvor schematisch fertig, sondern folgte den Umständen und den Anregungen des Augenblicks. Trotz seiner Fehler werden wir ihm den tiefen Ernst der Ueberzeugung bis ans Ende seines Lebens nicht absprechen.

Man hat Mohammed übertriebene Sinnlichkeit vorgeworfen. Allerdings liebte er, wie der Araber thut, die Weiber und den Wohlgeruch, wir können ihn aber darum nicht für einen sittlich verkommenen Mann halten. Seine Lebensweise war immer höchst schlicht und genügsam, in Kleidung und Speise war er sehr einfach; man sah ihn wohl seine Schafe melken und seine Stube fegen. Gott hatte ihm den Schlüssel zu den Schätzen der Welt gegeben, er zog aber die Armuth dem Reichthum vor. Wir haben keinen Grund, die Aufrichtigkeit seines Ausspruchs zu bezweifeln, dass er reines Glück nur im Gebet finde. Seine Verhältnisse zu den Weibern waren allerdings zum Theil bedenklich. Er hat die durch ihn selber bestimmte Zahl von 4 Frauen weit überschritten. Wohl darf man nicht Alles seiner Sinnlichkeit zuschreiben. Unter seinen Weibern waren mehrere Wittwen von Gläubigen, welchen er auf diese Weise Schutz angedeihen liess, auch Töchter aus Häusern, mit denen er Beziehungen zu knüpfen für wichtig hielt. Dabei schwebte ihm wohl bei mancher seiner Heirathen die Hoffnung männlicher Nachkommenschaft, die ihm fehlte, vor. Allein eine Heirath wie die mit der Zainab, der geschiedenen Frau

seines eigenen Adoptivsohns Zaid, war auch nach den sittlichen Begriffen seiner eigenen Zeit höchst anstössig. Auch der Gebrauch, den Mohammed in Medina oft von Offenbarungen machte, lässt sich nicht gut heissen. Allerdings kann man unmöglich die Grenzlinie zwischen Inspiration, tief religiöser Ueberzeugung und verstandesmässiger Einsicht überall scharf bezeichnen. Aber dass der Prophet in seinen Angelegenheiten mit Frauen Gott dazwischen treten, oder sich von ihm die Maassregeln gegen seine Feinde dictiren liess, erscheint uns doch als ein Mangel an sittlichem Wahrheits- und Zartgefühl, der allerdings bei Mohammed der Ehrlichkeit seines prophetischen Bewusstseins keinen Eintrag that.

Als Mohammed starb, hinterliess er keinen fertigen Bau, weder ein Lehrsystem, noch ein Gesetzbuch, das alle vorkommenden Fälle erledigte, noch ein fest organisirtes Reich. Aber er hatte die alten Zustände über den Haufen geworfen und eine Gemeinde gebildet, welcher der Zug und die Kraft innewohnte, sich über die Welt auszubreiten. In einem kleinen Theil dieser Gemeinde lebte ein fester Glaube an Allah und seinen Gesandten, die Mehrzahl war durch die Umstände mit fortgerissen. So hatte Mohammed seiner Religion wohl eine bestimmte Richtung gegeben, ihre Ausbildung blieb aber der weiteren Entwickelung überlassen.

§ 131. Die religiöse Pflicht.

Wir sahen bereits, dass der Koran weder ein Lehrsystem, noch eine geordnete Uebersicht der religiösen Pflichten enthält, sondern die den jeweiligen Umständen sich anpassenden Offenbarungen Gottes. Diese Offenbarungen nehmen also keine Rücksicht auf andere Zeiten und Zustände, als die in welchen sie gegeben sind; ebensowenig aber machen sie einen Unterschied zwischen allgemein gültigen und nur für besondere Fälle gegebenen Vorschriften. Schon früh aber fühlte man das Bedürfniss, das ganze Leben auf den Koran zu gründen und, wo dieses Buch schwieg, die Tradition eintreten zu lassen.

Unter den religiösen Pflichten der Moslem hebt man gewöhnlich fünf besonders hervor, die fünf Pfeiler des Islam: Bekenntniss, Gebet, Almosen, Fasten, Wallfahrt nach Mekka.

Im Bekenntniss sind die beiden Gedanken der Einheit Gottes und der Mission Mohammed's untrennbar mit einander verbunden. Der Moslem bekennt sich zu dem Gott, der Mohammed als Propheten und Boten des Gerichts gesandt hat. Im Koran ist von einer Entwickelung des Gottesbegriffs, wie sie erst die Dogmengeschichte zu Tag förderte, noch keine Rede. Mohammed forderte die

theoretische und praktische Verwerfung der Götzen und betonte auch dem Christenthum gegenüber, dass der einzige, ewige Gott nicht zeugt und nicht gezeugt ist (S. 112). Dieses Bekenntniss schloss das praktische Verhalten der Unterwerfung (Islam) in sich. Für seine Person nahm der Prophet keine übermenschliche Würde in Anspruch, nur musste man ihn als Propheten anerkennen, an seine Mission glauben. Im Koran nimmt sich die Gestalt des ungelehrten Propheten Mekkas, sogar mit den früheren Boten Gottes verglichen, ziemlich schlicht aus. Mohammed, der Apostel Gottes, gehört nur in die Reihe der 5 grössten Gesandten: Adam, der Erwählte Gottes; Noah, der Prophet Gottes; Abraham, der Freund Gottes; Jesus, der Geist Gottes. Allerdings konnte es nicht ausbleiben, dass der Glaube, der wesentlich nur Mohammed's Mission gelten sollte, auch auf seine Person übertragen wurde. Wohl hat man ihn nicht als ein göttliches Wesen betrachtet, aber die Tradition, indem sie auf ihn zurückgriff um Glaubenssätze oder Lebensregeln zu begründen, machte ihn nothwendig zu einer unfehlbaren Autorität.

Die Gebetsceremonie, die der Koran nie beschreibt, aber überall voraussetzt, gehört zu den ursprünglichsten und wesentlichsten Einrichtungen Mohammed's. Vom freien Gebet zu Gott durchaus zu unterscheiden ist der Cultusact, salât, den Mohammed allen Gläubigen zur unbedingten Pflicht macht. Wenigstens fünfmal täglich, zwischen Morgengrauen und Sonnenaufgang, Mittags, Nachmittags, nach Sonnenuntergang, zu Anfang der Nacht muss jeder Gläubige diese Pflicht erfüllen. In der ganzen mohammedanischen Welt zeigt der Gebetsausrufer (muezzin) diese Stunden an; Freitags wird beim Mittagsgebet in öffentlicher Versammlung gepredigt. Die Salât selbst, der eine Waschung mit Wasser, und, wo dieses nicht zu beschaffen ist, mit Sand vorhergeht, ist eine Ceremonie, die in einer Reihe von Körperbewegungen und dem Hersagen von Formeln besteht; sie hat die Bedeutung der Adoration. Sie ist der wesentliche Cultusact des Islam; Mohammed betrachtete sie als einen unentbehrlichen Bestandtheil der geoffenbarten Religion. Schon in Mekka verrichteten die Gläubigen die Salât, mussten desswegen aber manchen Schimpf ertragen und suchten darum oft ihr Gebet den Blicken der Ungläubigen zu verbergen. Die Araber haben sich oft und lange gegen eine Ceremonie gesträubt, die sie als einen „Act der Selbsterniedrigung“ betrachteten, der Prophet liess aber von dieser Forderung nie ab.

Die dritte Pflicht, obgleich unter den Gesichtspunkt der Wohlthätigkeit, der guten Werke gebracht, ist nichts anders, als eine regelmässige Abgabe, welche alle Gläubigen entrichten müssen. Diese

sogenannte Armensteuer dient vornehmlich den Interessen des Glaubens, also auch der Bestreitung der Kriegskosten. Die Staatskasse erhält einen Theil der Beute, ist aber im Uebrigen von dieser Steuer abhängig. Der Koran kennt diese Einrichtung als eine allgemeine und bleibende noch nicht, als solche knüpft sie an die Tributzahlungen an, welche Mohammed den Beduinenstämmen auferlegte.

Die Fastenzeit fällt auf den Monat Ramadan, in welchem der Prophet die Offenbarung empfangen hatte. Kranke und Reisende sind von der Fastenpflicht frei, müssen sie aber dafür an anderen Tagen erfüllen. Nach dem mohammedanischen Calender fällt der Monat Ramadan, der 9. des Jahres, der Reihe nach auf alle Jahreszeiten. Ist er nun im Sommer, so ist das strenge Verbot irgend etwas, sogar Wasser zu geniessen, im heissen Klima überaus beschwerlich. Ist die Zeit zu Ende, so begrüsst man mit Freude das Brechen des Fastens; bei den Türken ist dies das sogenannte kleine Beiram.

Die fünfte Pflicht ist die der Theilnahme am Pilgerfest zu Mekka. Indem Mohammed die Kaaba, die er von den Götzen gesäubert hatte, zum Heiligthum des Islam weihte und darauf die Theilnahme an der Hadj allen Ungläubigen verbot, drückte er seiner Religion ein arabisches Gepräge auf. Ob er die Wallfahrt zur persönlichen Pflicht aller Gläubigen machen wollte, erscheint zweifelhaft; jedenfalls hat er dabei nicht an eine Ausbreitung wie die des jetzigen Islam gedacht. Dass jeder Moslem in den fernsten Ländern wünscht, wenigstens einmal im Leben als Pilger Mekka zu betreten, und dass Millionen das vollbringen, mit andern Worten, dass eine Weltreligion in so hohem Maasse an ein nationales Heiligthum gebunden bleibt, halten Viele für eine unzweckmässige Beschränkung. Man darf aber nicht übersehen, dass dieses ferne Ziel und die Entbehrungen, welche man sich auferlegt um es zu erreichen, dem Leben einen eigenthümlichen Reiz, eine weite Perspective, einen Inhalt geben, und den religiösen Sinn bis zum Fanatismus steigern.

Die Ceremonien, denen man sich nach dem Betreten des heiligen Gebiets unterzieht, sind in der Hauptsache folgende. Der Pilger legt das heilige Gewand (ihram) an, das aus zwei Stücken besteht, das eine um die Lenden geschlagen, das andere um die Schulter geworfen. Das Haupt bleibt unbedeckt. Während der Fastenzeit ist das Scheeren des Haupthaares oder des Bartes, wie das Schneiden der Nägel, verboten. An Ort und Stelle angelangt, muss der Pilger siebenmal um die Kaaba herumgehen und dabei jedesmal den schwarzen Stein küssen. Dieser Umgang heisst tawâf. Darauf besucht man den innerhalb des Umkreises sich befindenden Standort

Abraham's und trinkt aus der Quelle Zemzem, welche Ismael vor der Verschmachtung rettete. Dann folgt der Lauf zwischen den Hügeln Safa und Merwa ebenfalls siebenmal, mit raschem Schritt unter anhaltendem Beten. Am 8. Tage des Monats begibt man sich nach dem Thale Mina und von dort zum Berg Arafat, wo man übernachtet. Dort hält am 9. gewöhnlich der Kadi von Mekka die grosse Predigt, welche die Pilger fortwährend mit ihrem Ruf „Lebbeik, Allahomma, Lebbeik" unterbrechen. Dann geht man über Mosdalifa zum Minathal zurück, wo man am 10. die Ceremonie des Steinwerfens (wie denn Abraham, oder Adam den Teufel gesteinigt haben sollen) vornimmt und die Opferthiere schlachtet. Dieser 10. Tag ist der Höhepunkt des Festes, bei den Türken das grosse Beiram. Noch während einiger Tage werden die Umläufe an der Kaaba und zwischen Safa und Merwa wiederholt, und damit ist das Fest zu Ende. Eine eigene Anschauung des Hergangs ist dem Europäer versagt; jeder der in der Festzeit das heilige Gebiet betritt, verwirkt sein Leben. Nur wenige Europäer haben, als Moslem verkleidet, das Wagniss bestanden und uns eine Beschreibung der Ceremonien gegeben[1]).

Neben diesen fünf Pfeilern hat der Moslem noch manche andere Gebote und Verbote zu halten, die entweder schon im Koran ausdrücklich enthalten sind, oder, im Lauf der Zeit entstanden, aus Koran und Tradition deducirt werden. Unter den Verboten nennen wir gewisse Speisegesetze, das Verbot des Spiels, der Bilder, vorzüglich aber des Weines, wogegen freilich häufig gesündigt wird. Dagegen sind Polygamie und Sklaverei von Anfang an und bis heute im Islam gestattet. Die Verpflichtung der Theilnahme am heiligen Krieg liegt allen Gläubigen ob. Hierbei gilt es, die Macht des Islam zu fördern, aber durchaus nicht in allen Fällen alle ungläubigen Individuen zu bekehren. Der Islam lässt den besiegten Ungläubigen noch eine andere Wahl als zwischen Tod oder Bekehrung; sie können in untergeordneter Stellung unter der Herrschaft des Islam ihre eigene Religion beibehalten, müssen aber diese Duldung durch schwere Abgaben erkaufen. Daher sind mehrere mohammedanische Fürsten gar nicht eifrig in der Bekehrung der unterjochten Völker gewesen, da es für den Fiscus viel vortheilhafter war, von ihnen die Kopf- und Grundsteuer zu erpressen, als sie in die Gemeinde aufzunehmen und also bloss die Armensteuer von ihnen zu empfangen. Von einer

[1]) Burckhardt, Reisen in Arabien (1830); Burton, A pilgrimage to El Medina and Meccah (1857), von Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka (1865), der Letztere weniger zuverlässig, als die beiden Ersteren.

Gleichberechtigung der Gläubigen und Ungläubigen ist nirgends in der mohammedanischen Welt die Rede.

Da das ganze Rechtsgebiet, Civil-, Criminal- und Staatsrecht, durch die Religion geregelt wurde, musste sich im Islam schon früh eine Gesetzeskunde ausbilden. Dies ist auch der Fall gewesen, und diese Pflichtenlehre (fikh) bildet noch jetzt den allgemeinsten und wichtigsten Theil der religiösen Erziehung, dem sich, als die höheren Disciplinen für weiter Fortgeschrittene, die Glaubenslehre und die Mystik anschliessen.

§ 132. Die drei ersten Jahrhunderte.

Litteratur. Ausser den schon genannten allgemeinen Werken von Dozy, A. Müller u. A. ist zu erwähnen: G. Weil, Geschichte der Chalifen (3 B., 1846—1851; vom Tode Mohammed's bis zum Untergang des Chalifats von Bagdad 1258). Derselbe gab übersichtlicher und ohne kritischen Apparat in einem Bande eine Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim (1866). Ferner: A. von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (2 B., 1875—1877), Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (1868, handelt von dem Gottesbegriff, der Prophetie und der Staatsidee); M. Th. Houtsma, De strijd over het dogma in den Islam tot op El-Ashari (1875); das zweite Bändchen von L. Krehl, das die Lehre des Mohammed behandeln soll (siehe § 130), lässt noch immer auf sich warten. Unter den Monographien über diesen Zeitraum gibt es manche recht gute: R. E. Brünnow, Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden (1884); H. Steiner, Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam (1865); I. Goldziher, Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte (1884); W. Spitta, Zur Geschichte Abu 'l Hasan al Asari's (1876); H. D. van Gelder, Mohtar de valsche profeet (1888).

Beim Tod Mohammed's bestand seine Gemeinde aus zu vielen auf einander eifersüchtigen Elementen, als dass ihr nicht allerlei Gefahren drohen sollten. Der Prophet selber hatte keinen Nachfolger, der als geistliches und weltliches Haupt der Gemeinde vorbeten und sie leiten sollte, bezeichnet. Die Frage, ob dieser Stellvertreter, Chalif, aus den medinensischen Ansar, deren Hülfe Mohammed seine Macht verdankte, oder aus den ältesten, treuesten Fluchtgenossen zu wählen sei, führte fast zu einem blutigen Zusammenstoss. Die Sache wurde noch glücklich beigelegt und Abu-Bekr von Allen anerkannt. Jetzt erhob sich aber ein gewaltiger Sturm, indem die Beduinenstämme die Botmässigkeit, die sie Mohammed unwillig geleistet hatten, verweigerten. Sie wurden aber in einigen raschen Feldzügen durch Chalid unterworfen. Ganz Arabien war also, wenn auch nicht innerlich geeinigt, so doch durch Waffengewalt und eine kräftige Regierung dem Islam unterthan gemacht; das Uebrige that die gemeinschaftliche Anstrengung bei den grossen Eroberungen, die jetzt folgten. Unter Omar (634—644) mussten sich Persien, Syrien und Aegypten vor den arabischen Waffen beugen. Bei diesen Zügen

fanden Alle, die gläubigen Medinenser, die weltlichen Mekkaner, die kampf- und beutelustigen Beduinen, ihre Rechnung. Es wurde in den Lagern nach der Aufrichtigkeit des Glaubens wenig gefragt, und die grossen Siege begeisterten Alle für die Sache, für welche sie kämpften. Man darf also gewiss diese unerhört rasche Ausbreitung der arabischen Macht nur zum geringsten Theil dem religiösen Enthusiasmus zuschreiben. Das Perserreich war innerlich morsch, das byzantinische schon vielfach angefressen, und die Macht des Kaisers bei den Bevölkerungen Syriens und Aegyptens nicht beliebt. So waren es wohl grosse, aber keine kräftigen Monarchien, über welche die noch jugendkräftige Macht der Araber unter genialen Feldherrn (Chalid, Mothanna, Amr) den Sieg davontrug. Dabei wusste Omar, wie kaum Einer, auch von siegreichen Feldherrn sich Gehorsam zu verschaffen und verstand es, für die Verwaltung der eroberten Provinzen immer die rechten Leute und die passenden Maassregeln zu wählen. Unter seiner Regierung hatten alle Araber ein gemeinschaftliches Interesse und die Missstimmungen schwiegen.

Mit Omar's Tode schliesst die erste Glanzperiode des Islam ab; jetzt folgten mehrere Jahrzehnte der grössten Verwirrung. Mit Othman, dem schwachen Eidam des Propheten, kam die mekkanische Aristokratie an die Regierung. Er veranlasste bald eine Empörung, indem er alle grossen Posten mit seinen Geschlechtsgenossen besetzte. Er wurde ermordet und wusste würdig zu sterben. Jetzt gelangte der tapfere Ali endlich zum Chalifat, war aber der schwierigen Lage und der Schlauheit mancher seiner Gegner nicht gewachsen. Er schlug freilich seine Mitprätendenten Talha und Zobair, die beide in der sog. Kameelschlacht fielen, in welcher Aisha, die Wittwe Mohammed's, auf ihrem Kameel, den Muth der Feinde Ali's angefeuert hatte. Kaum hatte Ali aber diesen Sieg erfochten, sah er sich dem Statthalter Syriens, Moawia, dem klugen Sohn des klugen Abu-Sofjan, gegenübergestellt. Dieser geriebene Politiker gab vor, an Ali den Mord Othman's rächen zu wollen. Die syrischen Truppen galten den unter Ali kämpfenden Altgläubigen und Genossen des Propheten als Ungläubige, und wirklich hatten religiöse Motive nur geringen Antheil an den Entschlüssen der mekkanischen Herrn, die in Syrien das Regiment führten, und ihre Genossen waren wohl sehr wenig im Koran bewandert. Bei Siffin stiessen die beiden Heere im Sommer 657 aufeinander, und schon hatte Ali den Sieg davongetragen, als eine Kriegslist der Gegner die Schlacht plötzlich abbrach. Die syrischen Truppen befestigten Koranexemplare an ihre Lanzen und forderten laut, es sollten Schiedsrichter den Streit nach dem Koran

schlichten. Die Wahl der Männer, denen das Urtheil anheimgestellt wurde, fiel für Ali unglücklich aus; Moawia liess sich als Chalif huldigen. Vier Jahre später fiel Ali durch Mörderhand, ohne Aussicht gehabt zu haben, das Verlorene wiederzugewinnen.

Moawia verlegte den Sitz der Regierung nach Damaskus, von wo aus seine Dynastie, die der Omayaden, fast ein Jahrhundert lang (661—750) die mohammedanische Welt beherrscht hat. Zum festen Besitz gelangte sie aber erst, nachdem unter Moawia's Nachfolger die Opposition sowohl in Irak, als in Arabien niedergetreten war. Nunmehr konnte unter Walid I. ein zweiter grosser Eroberungssturm die Waffen des Islam im Osten wie im Westen noch weiter tragen, als der erste. Im Westen ist bekanntlich erst bei Poitiers in Frankreich durch Karl Martel dem Islam Halt geboten worden.

Diese kurze Uebersicht macht schon klar, dass die erste Periode des Islam für die Lehrentwickelung und die theologische Speculation wenig geeignet war. Indessen waren in den Verhältnissen der Völker und Stämme scharfe Gegensätze vorhanden, und aus diesen ethnischen und politischen Spaltungen gingen die ersten Parteien hervor. So knüpft sich an Ali der Ursprung zweier grossen religiös-politischen Bewegungen. Die erste war die der Charidjiten. Bei Siffin waren unter den Fahnen Ali's eine Menge Strenggläubiger, die mit der Verweltlichung des Islam und dem herrschsüchtigen Geist auch mancher Genossen des Propheten unzufrieden waren, und vollends an Ali irre wurden, als dieser, wenn auch nothgedrungen, in eine Schlichtung des Streites durch Schiedsrichter willigte. Es waren ihrer 12 000, die sich von Ali trennten. Den Kern dieser Ausgeschiedenen oder Charidjiten bildeten fromme Männer, im Beten und Fasten geübt; man hat sie nicht unrichtig die Fanatiker, die Zeloten des Islam genannt und mit den Puritanern Englands verglichen. Ihre Grundanschauung war eine demokratische. Den Anmassungen der Koreishiten gegenüber hielten sie an der Gleichheit aller Gläubigen fest: jeder Moslem sei zum Chalifat befähigt, und die Gemeinde habe das Recht, den Chalifen abzusetzen. Ali liess sie nicht ohne Weiteres gewähren, sondern zog gegen sie ins Feld. Manche hatten sich zerstreut, aber eine Schaar von 1800 traf er im Sommer 658 zu Nahrawan und vernichtete sie so vollkommen, dass nur Wenige ihr Leben retteten. Dennoch war damit die Partei nicht zu Grunde gerichtet. Unter den ersten Omayaden finden wir sie in bedeutender Anzahl in Irak, wo man sie heftig verfolgte. Ueberall auf den Tod gehetzt, bewährten sie eine grosse Standhaftigkeit; aus manchen Erzählungen geht ihre Treue dem gegebenen Wort

gegenüber und ihr Todesmuth hervor. Aufs Aeusserste getrieben, griffen sie aber zu den Waffen und wurden der Schrecken des Landes. Auch unter tüchtigen Statthaltern in Irak (wie Obeidallah) wussten sie sich Respect zu verschaffen. Vornehmlich die Azrakiten, die heftigste Partei der Charidjiten, zeichneten sich durch ihren wüthenden Fanatismus aus. Erst nach einem mühsamen Krieg gelang es dem Mohallab, die Empörer zu besiegen (695), aber nicht sie gänzlich zu vernichten. Reste der Charidjiten entkamen nach Afrika, wo sie sich mit den Berbern mischten und deren Unabhängigkeitssinn und Unbotmässigkeit gegen die Chalifenherrschaft stärkten.

Die zweite der oben genannten Bewegungen war noch enger mit der Person Ali's verbunden; es war die der Shia (Partei) Ali's. Schon unter Othman hatte ein bekehrter Jude aus Süd-Arabien, Abdallah-ibn-Saba, die Ansicht verfochten, Ali sei der einzige rechtmässige Nachfolger des Propheten; nach dem Morde Othman's trieb Abdallah seine Verehrung Ali's bis zur Vergötterung. Selbst Ali fand die Sache unbequem; er hat sogar die allzu eifrigen Anhänger verfolgt, aber damit ihren Eifer nicht getödtet. Als Ali todt war, predigte Abdallah, er werde wiederkommen und die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen. Man meinte, das göttliche Wesen Ali's pflanze sich in seinen Nachkommen fort, und dem rechtmässigen Imam aus dem Hause Ali's seien die Gläubigen unbedingten Gehorsam schuldig. So bildeten die Shiiten ein Centrum von Widerstand gegen die Omayaden, gerade wie die Charidjiten, aber von entgegengesetzten Anschauungen aus. Waren diese die Demokraten des Islam, so repräsentirten die Shiiten das Princip der Legitimität, wesshalb ihnen schon die drei ersten Chalifen, aber namentlich die Omayaden, für unrechtmässige Herrscher galten. Von den Söhnen Ali's war Hassan ein wenig energischer Mann, der auf seine Rechte verzichtete; die Partei sammelte sich also um Hosein, auf den sich der ritterliche Geist des Vaters vererbt hatte. Als dieser Enkel des Propheten tapfer kämpfend im Jahre 680 bei Kerbela gefallen war, erweckte sein Tod ein Rachegefühl, dessen Nachklang noch fortdauert. Sein Grabmal zu Kerbela wurde der grosse Wallfahrtsort, das centrale Heiligthum der Shiiten, und der Riss in der mohammedanischen Welt war für immer vollzogen. Freilich gelang es den Feldherrn der Omayaden, die ersten Aufstände blutig zu unterdrücken, u. a. die Bewegung, welche Mohtar angezettelt, und die kurze Zeit Oberwasser hatte, aber auf die Dauer liess die Shia sich nicht ersticken. Der Gegensatz war wesentlich national bestimmt. Es waren hauptsächlich die mächtige Provinz Irak mit den Städten

Basra und Kufa und die persischen Länder, welche ihre Opposition gegen Syrien und die Omayaden zum Ausdruck brachten in den Losungen: Rache für Hosein und die Herrschaft für das Haus des Propheten. Den persischen Begriffen von einer göttlichen Würde des Herrschers und vom Recht des Despotismus lag der Gedanke eines Wahlchalifats ganz fern. Es war durchaus natürlich, dass die Perser sich zur Partei schlugen, welche das Recht der directen Nachkommen des Propheten verfocht, und dass sie auf diese den Besiegten einzig mögliche Weise ihre Nationalität zur Geltung zu bringen suchten. Als aber die Dynastie der Omayaden im Bürgerkrieg gestürzt war, kam der Sieg nicht der Partei Ali's zu gute, sondern wussten die schlauen Abbassiden sie zu verdrängen und des Chalifats sich zu bemächtigen. Auch in dieser persischen Periode des Chalifats, wie in der syrischen, wurden also die Shiiten in die Opposition gedrängt. Den grausamen Verfolgungen gelang es aber nicht, sie auszurotten; man findet sie in manchen späteren Parteibildungen wieder, und noch heute bilden sie einen beträchtlichen Theil der Moslem, indem die Perser sich noch stets zur Shia bekennen.

Kehren wir aber zu den ersten Omayaden zurück. Nicht bloss machten ihnen die genannten Parteien zu schaffen, auch in Arabien regte sich eine starke Opposition, die in Abdallah-ibn-Zobair ihr Haupt fand. Dieser erhob die Fahne der Empörung und wusste sich ziemlich lang in Mekka zu behaupten, musste aber schliesslich doch unterliegen. Im Jahre 692 nahm Haddjadj die Stadt ein, wobei er das heilige Gebiet und sogar die Kaaba selbst nicht verschonte. Schon früher hatte ein ähnliches Loos Medina getroffen. Hier war der Sitz der altgläubigen Genossen des Propheten, welche der Luxus und die Irreligiosität am Hofe zu Damaskus tief empörten. Die Omayaden tranken Wein, verspotteten den Koran und wichen in allen Stücken von den einfachen Sitten Mohammed's und der ersten Chalifen ab. So betrachteten sie die Medinenser als Ungläubige, und unter Jezid I. kam es in der Moschee zu Medina sogar zu einer förmlichen Abschwörung. Dass solches nicht ungeahndet bleiben konnte, verstand sich von selbst: der Chalif schickte ein Heer unter Muslim, um die Empörer zu bestrafen. Bei Harra wurden die Medinenser geschlagen (683); die Letzten derer, die dem Propheten den Sieg von Bedr erfochten hatten, starben hier, Medina fiel allen Greueln der Plünderung anheim. So waren, kaum ein halbes Jahrhundert nach Mohammed's Tod, sein Enkel unter den Lanzen der Gläubigen gefallen, und die heiligen Stätten, die Kaaba von Mekka und die

Moschee von Medina durch die Soldaten des Chalifen entweiht worden. Die Altgläubigen, welche diese Zerstörungen überlebten, gingen nach Afrika und später nach Spanien hinüber, bis sie auch dort unterlagen.

Mit diesen Ereignissen war die kurze Rolle Arabiens in der Weltgeschichte nahezu ausgespielt. Mekka und Medina hatten keine politische Bedeutung mehr, sondern blieben für die mohammedanische Welt die heiligen Städte, durch die Kaaba und die Wirksamkeit des Propheten geweiht, Sitze der Tradition und der Gesetzeskunde. In den Ländern, wo hinfort der Islam sich entwickelte, war aber eine starke Beimischung arabischen Blutes. Der Rassendünkel der Vollblutaraber konnte die Gleichberechtigung aller Gläubigen, wie die persischen und andere Moslem sie verfochten, und sogar zahlreiche Traditionen sie stützten, nicht anerkennen. Die Araber fühlten sich in Syrien und in Persien als Herrn, nicht bloss den Ungläubigen, sondern auch den vielen Bekehrten fremder Nationalität gegenüber, welche den Islam angenommen hatten, sei es aus Ueberzeugung, sei es um der Kopfsteuer zu entgehen. Freilich behandelte man auch die Nichtbekehrten oft schonend; am Hofe von Damaskus standen sogar mehrfach Christen in Gunst, und zu Bagdad konnten auch die, welche aus ihrer Anhänglichkeit zum altpersischen Glauben kaum ein Geheimniss machten, zu den höchsten Stellen gelangen. Erst später wurden die Feueraltäre gewaltsam zerstört, und die Anhänger der altpersischen Religion (die Zendik) verfolgt.

Am Hofe der Omayaden war wenig Interesse für den Glauben vorhanden. Kaum ein einziger Fürst dieser Dynastie machte mit der Religion Ernst; das hinderte aber nicht, dass sie in der Moschee der Gemeinde vorbeteten, wenn sie dies nicht etwa von ihren Dirnen besorgen liessen, wie vorgekommen sein soll. Der Opposition von persischer Seite war die Omayaden-Dynastie nie völlig Herr geworden. Doch erlag sie, kaum innerhalb eines Jahrhunderts, nicht dieser Feindschaft, sondern den inneren Spaltungen, indem sie zwischen den einander befehdenden nord- und südarabischen Stämmen (Kaisiten und Kelbiten), die am syrischen Hofe einen erbitterten Streit führten, nicht mehr das Gleichgewicht aufrecht zu erhalten vermochte. Jetzt bemächtigte sich die Partei, welche in Irak und den persischen Ländern die Oberhand hatte, der Herrschaft. In den grossen Städten Iraks, Basra und Kufa, wie später in Bagdad, der Hauptstadt der Abbassiden, war eine sehr gemischte und unruhige Bevölkerung, in welcher das Element der Strenggläubigen mehr zur Geltung kam als in Syrien. Hier regten sich

auch religiöse Interessen; Basra und Bagdad wurden Mittelpunkte geistiger Cultur, wo die mohammedanische Wissenschaft durch die Begegnung des arabischen Geistes mit der persischen Civilisation eigentlich erst entstand. Namentlich blühten die Studien unter den Abbāsiden. Dieser Dynastie fiel die Aufgabe zu, die arabischen und persischen Elemente miteinander zu versöhnen, was ihnen wenigstens am Anfang auch wirklich gelang, mit Hilfe ihrer mächtigen Minister aus dem persischen Barmekidengeschlecht. So war der Boden für eine Blüthe der Wissenschaften unter ihnen besonders günstig, und man begann auch theologische Fragen von philosophischen Gesichtspunkten aus zu erörtern.

Die Mohammedaner pflegen 73 Secten zu zählen; wir ziehen nur die wichtigsten in den Kreis unserer Betrachtung. Zuerst die Mordjiten. Das Entstehen dieser Secte ist zum Theil zu erklären aus der Reaction gegen die finstere Stimmung, welche unter den Gläubigen der ersten Generationen herrschte. Die Tradition legte Mohammed und den ersten Chalifen *einzelne* düstere Sprüche in den Mund: die Welt sei ein Gefängniss für den Gläubigen, ein Paradies für den Ungläubigen; die Welt sei ein Misthaufen u. dergl. Diese Stimmung war eine natürliche Folge der Bedeutung, welche das Gericht für den Moslem hatte, während die Furcht vor demselben durch den Inhalt der Gottesidee nicht gemildert wurde: man fühlte sich ganz von der göttlichen Willkür abhängig, nie seiner Seligkeit sicher, in einem schlimmern Zustand als der Schiffbrüchige, der sich an ein Stück Holz klammert. Der wegen seines sittlichen Ernstes hoch geehrte Hassan von Basra († 728) war der Hauptvertreter dieser pessimistischen Lebensrichtung. Eine fortwährende Nahrung fand diese Betrachtung in dem Anstoss, welchen die nur äusserlich Bekehrten den wirklich Frommen gaben. Die Bürgerkriege, das üppige Wuchern von Laster und Unglauben sogar in den maassgebenden Kreisen mussten wohl ein strenges Urtheil seitens der Gläubigen hervorrufen. Dem traten nun die Mordjiten entgegen, die „Aufschiebenden", welche das Urtheil über den sündigen Moslem bis zum Urtheilstag verschieben wollten. Wir kennen ihr System nur aus ungenügenden Berichten, können aber wohl das milde Urtheil über die sündigenden Moslem als den Hauptcharakterzug ihrer Richtung hinstellen. VON KREMER behauptet, dass die Mordjiten, wie auch die bald zu erwähnenden Kadariten, ihre Anregung von christlicher Seite empfangen hätten; er findet sogar in ihren Anschauungen Anklänge an die Gedanken des Johannes Damascenus.

Viel tiefer griff der Streit ein, welcher über das Problem der Willensfreiheit entbrannte und zu einer Dogmenbildung führte, wobei man auch andere wichtige Punkte der Glaubenslehre näher ins Auge fasste. Die Prädestinationslehre war im Koran noch durchaus nicht fixirt. Der Koran beschreibt Gott als den schlechthin transcendenten, einzigen, erhabenen, ewigen, allmächtigen, der sich in der Schöpfung, der Offenbarung und dem Gericht kund thut. Freilich wird von Allah mit prophetischer Lebendigkeit und in anthropomorphischen Bildern geredet; aber Alles, was seiner Einigkeit und Erhabenheit Eintrag thun kann, wird ausdrücklich verworfen. Die 99 Namen, welche der Koran Allah beilegt, beschreiben seine Hoheit, geben aber keine Norm oder constanten Inhalt seines Wesens an. Dem entspricht es nun, dass der Mensch sich ganz von der willkürlichen Bestimmung Gottes abhängig fühlt, der Nichts und Niemand sich entziehen kann. Wie wir schon bei der Biographie Mohammed's sahen, gab dieser Glaube dem Propheten Trost, weil er ihn den Unglauben seiner Gegner als in Gottes Rath mit aufgenommen verstehen lehrte. Gott leitet, wen er will, und führt irre, wen er will: diese Formel kehrt häufig wieder. Dennoch hat der Prophet kein Dogma fixirt und die Verantwortlichkeit und Willensfreiheit des Menschen nicht geläugnet. In den Prophetengeschichten rügt er sehr scharf den Unglauben derjenigen, welche die alten Boten Gottes verwarfen, als eine schwere Schuld, und in seiner Predigt behandelt er seine Zeitgenossen als Leute, welchen zwischen Glauben und Unglauben die freie Wahl zustand. Im Leben können solche Gegensätze unvermittelt nebeneinander stehen; ein auch nur einigermaassen geschultes Denken kann damit nicht zufrieden sein. So war es natürlich, dass die Dogmenbildung des Islam an diesem Punkt einsetzte.

Die Secte, welcher dabei die Hauptrolle zufiel, entlehnte ihren Namen folgendem Vorfall. Eines Tages behandelte der bereits oben genannte Hassan von Basra mit seinen Schülern die Frage, ob der Gläubige, der eine schwere Sünde begehe, dennoch selig werde, mit andern Worten das Problem vom Verhältniss zwischen Glauben und Werken. Ehe er darüber ausgeredet hatte, entschied einer seiner Zuhörer, Wasil-ibn-Ata, rasch und meinte, der Gläubige, der sündige, sei weder zu den Seligen, noch zu den Verdammten zu rechnen. Als Wasil diese Ansicht etwas abseits in einem Winkel der Moschee noch näher entwickelte, sagte Hassan: Wasil hat sich von uns geschieden. Daher stammt der Name Motaziliten, die sich Abscheidenden. Man nannte sie auch Kadariten. Da Kadar Willensbestimmung

bedeutet, und diese sowohl die göttliche als die menschliche sein kann, so passt der Name der Kadariten auf beide Parteien, Prädestinatianer und Vertheidiger der menschlichen Freiheit. Auf die Motaziliten angewendet hatte das Wort die letztere Bedeutung; es galt aber als ein Schimpfname, den sie selber verwarfen, hauptsächlich weil der Prophet sich mehrmals missbilligend über die Anhänger des Kadar geäussert haben soll. Sich selber nannten die Motaziliten am liebsten: Anhänger von Gottes Gerechtigkeit und Einheit. Man beschreibt sie häufig als die Freidenker, die Rationalisten des Islam. Richtig ist, dass sie den Gottesbegriff nach den Anforderungen des sittlichen Gefühls und der Vernunft umzubilden suchten. Auf die Entwickelung ihres Systems hat die in der Schule von Basra und Bagdad nicht unbekannte griechische Philosophie bestimmend mit eingewirkt.

Ungefähr anderthalb Jahrhunderte hat die Schule der Motaziliten geblüht. Ihre Schicksale sind mit der politischen Lage eng verbunden gewesen. Die letzten Omayaden waren gegen sie abwechselnd feindlich und günstig gesinnt. Unter den Abbassiden erlebten sie ruhmreiche Tage. In der ersten Zeit war dieses Fürstenhaus liberalen Bestrebungen sehr gewogen: es herrschte eine grosse Toleranz gegen Ketzer und Ungläubige, während die strengen Orthodoxen mehrfach blutig verfolgt wurden. In den Schulen von Basra und Bagdad disputirten die Anhänger verschiedener Richtungen mit einer so absoluten Freiheit und einer so offenen Hintansetzung der Offenbarung gegen die Vernunft, dass fromme Moslem aus Spanien, in diese fremde Atmosphäre versetzt, sich nicht genug darüber ärgern konnten. Es kam so weit, dass der Chalife Mamun (813—833) sogar die motazilitische Lehre als Staatsdogma verkündigen liess. Alles änderte sich mit Motawakkil (847—861), der sich der Orthodoxie in die Arme warf, und die bisher herrschenden Motaziliten verfolgte. Den definitiven Sieg konnte die Orthodoxie aber erst davon tragen durch einen grossen Lehrer, der das Facit des Streites zu ziehen und das Dogma zu fixiren verstand. Ein solcher fand sich in Al-Ashari, früher die Hoffnung der Motaziliten, der sich aber durch einen öffentlichen Widerruf in der Moschee von Basra mit der orthodoxen Partei verband. Er wurde der erste grosse Dogmatiker der mohammedanischen Orthodoxie, die er allerdings mit den dialektischen Mitteln der Gegner vertheidigte. Auch hier hatte also die Ketzerei die Richtung angewiesen, in welcher die Dogmatik sich bewegte. Als Al-Ashari starb (941), konnte man die Macht der Motaziliten auch als geistig überwunden betrachten.

Der Inhalt der motazilitischen Lehre ist schon in der oben erwähnten Bezeichnung angedeutet: Anhänger von Gottes Gerechtigkeit und Einheit. Die Motaziliten kämpften für eine den sittlichen Bedürfnissen entsprechende Gottesidee. Sie wollten also nicht bloss die menschliche Willensfreiheit und das Sittengesetz einer schroffen Prädestinationslehre gegenüber vertheidigen, sondern sie fanden es auch unangemessen, Gott in irgend eine Beziehung zum Bösen zu bringen. Dass auf irgend eine Weise Gott die Ursache der bösen Thaten sein könnte, dass seine Bestimmung bewirken sollte, was wider sein Gebot ist, solche Gedanken verwarfen sie als der Idee der göttlichen Gerechtigkeit gänzlich unwürdig. Zur Begründung und zur Widerlegung dieser Bedenken griffen nun die Motaziliten wie ihre Gegner nach den Waffen, welche das anfangende Studium der Philosophie ihnen in die Hände gab. Mit allerlei, zum Theil subtilen Unterscheidungen trachtete man das Wesen des menschlichen Geistes und der Handlungen zu bestimmen, unterschied z. B. zwischen dem Vorsatz und der Vollbringung der That, oder lehrte, des Menschen Schicksal sei wohl von Gott bestimmt, seine Thaten verrichte er frei. Die Entscheidung des Streites, welche Al-Ashari in die orthodoxe Lehre brachte, ging aus von der unbedingten Anerkennung der göttlichen Allmacht. Durch seine Lehre der Zueignung versuchte er aber des Menschen Verantwortlichkeit mit dem orthodoxen Gottesbegriff in Einklang zu bringen. Alles, so lehrte Al-Ashari, Alles, auch des Menschen That, ist Gottes Werk; Gott schafft aber des Menschen Thaten eben als Thaten des Menschen selbst, in Uebereinstimmung mit der vernünftigen Natur des Menschen. Hiergegen hat Ibn-Hazm, ein bedeutender spanischer Theologe aus dem 11. Jahrhundert, treffend eingewendet, dass diese Zueignung entweder dem Menschen oder Gott zuzuschreiben ist: im ersteren Falle ist die Lehre motazilitisch, im letzteren unnütz, weil sie die Gegensätze nicht überwindet. Freilich hat auch Ibn-Hazm dies nicht vermocht: er nahm eine doppelte adjutorische Wirksamkeit Gottes an, helfend bei den guten, im Stiche lassend bei den schlechten Handlungen.

Wichtig ist, dass in diesem Streit zwischen den Motaziliten und der Orthodoxie das Problem zugleich von der anthropologischen und von der theologischen Seite in Angriff genommen wurde. Allerdings galt es vor Allem dem Gottesbegriff, dem die Motaziliten einen Inhalt zu geben suchten. Statt Allmacht sollte Gerechtigkeit als das Wesen Gottes erkannt werden. Diese Fassung nöthigte die Motaziliten, sich auch mit der Theodicee zu beschäftigen; es gelang

ihnen aber nicht, die Räthsel des Unglaubens und des Leidens Unschuldiger zu lösen. Gerade an diesen Fragen sollten sie scheitern. Man erzählt, dass Al-Ashari's Bekehrung veranlasst wurde durch seine Einsicht in das Ungenügende der Lösungsversuche, welche sein motazilitischer Lehrer für diese Probleme vortrug. Diese Einsicht veranlasste ihn, darauf zu verzichten, die Welt nach der Norm der Gerechtigkeit zu erklären, und sich bei dem Gedanken zu beruhigen, dass Alles aus der göttlichen Schöpfungskraft abzuleiten sei.

Noch einer anderen Einwendung der Motaziliten musste die Orthodoxie Rede stehen. Der Koran und die Tradition enthalten allerlei sinnliche, anthropomorphische Aussagen über Gott. Da ist die Rede von Gottes Händen und Füssen, von seinem Sitzen auf dem Thron, von seinem Erscheinen; Mohammed soll Gott mit Augen gesehen haben, und am Tage der Auferstehung werden auch die Gläubigen ihn also sehen. Die krasse Orthodoxie nun nahm solche Beschreibungen im eigentlichen Sinne. Auch hier vermittelte Al-Ashari, indem er freilich die Unkörperlichkeit Gottes als Lehrsatz aufstellte, aber daneben behauptete, die Seligen im Paradiese würden Gott wirklich schauen. Die motazilitische Opposition gegen den orthodoxen Gottesbegriff ging aber viel tiefer als die Verwerfung der anthropomorphischen Form der Anschauung. Die Motaziliten läugneten, dass man Gott Attribute zuschreiben könne. Solche ewige Eigenschaften thäten nothwendig der Einheit Gottes Eintrag: wer einen Begriff und seine Eigenschaften beide als ewig anerkenne, der setze zwei Götter. Auch diese Frage führte zu verworrenen Discussionen. Während die Orthodoxie zwischen ewigen und beschreibenden Attributen Gottes unterschied, vertieften sich die motazilitischen Lehrer in ontologische Untersuchungen über Gottes Wesen, oder über den Zusammenhang zwischen Wesen und Attribut. Einer von ihnen, Abu-Hashim, meinte das Problem zu lösen, indem er nicht von Attributen, sondern von Zuständen, worin das sich immer gleiche Wesen Gottes sich befinde, redete. Auch hier fixirte Al-Ashari die Lehre im orthodoxen Sinne und versuchte zugleich auch den Bedenken der Gegner gerecht zu werden, liess dadurch aber wieder die Gegensätze ungelöst neben einander stehen. Gott, so lehrte er, hat ewige Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit, Willen u. s. w.), diese Attribute bestehen in seinem Wesen, bestimmen aber dieses Wesen nicht, sie sind weder dieses Wesen selbst, noch ein anderes.

Eine eigenthümliche Seite dieser Controverse über etwas Ewiges ausser oder neben Gott, war der Streit über die Ewigkeit des Koran.

Der Koran selbst enthält schon die Anknüpfungspunkte für seine hohe Werthschätzung. Er betont nicht bloss die grosse Bedeutung der Offenbarung Gottes, sondern redet auch von einer „Mutter des Buchs“, einem himmlischen Original, das Gabriel dem Mohammed zeigte, und mit dem, nach der Tradition, dieser seine Abschrift regelmässig verglich. So war schon der himmlische Ursprung dieses Buches angedeutet. Die Sorge, welche die ersten Chalifen der Sammlung und Redaction des Koran widmeten, die Rolle, welche der Koran in der Schlacht von Siffin spielte, zeigen zur Genüge, welche grosse Autorität er besass. Dass man ihm Ewigkeit zuschrieb, mag vielleicht mit veranlasst worden sein durch den Verkehr mit Christen, die von einem ewigen Logos zu reden wussten. Sicher aber steht diese Lehre im Zusammenhang mit der von den ewigen Attributen Gottes, unter welche man auch die Rede, d. h. die Offenbarung, rechnete. Nach der orthodoxen Ansicht ist der Koran die absolut treue Reproduction dieser ewigen Offenbarung. Andere gingen noch weiter und hielten sogar den Einband und das Futteral des Koran für ewig. Dem gegenüber handhabten die Motaziliten die Rechte der Vernunft. Sie hielten allerdings den Koran für ein geoffenbartes Buch, aber hatten doch allerlei daran auszusetzen: ästhetisch sei das Buch gar nicht so vorzüglich; was es lehre, könne in den meisten Fällen auch die Vernunft ohne göttliche Offenbarung wohl entdecken; die Offenbarung thue also weiter nichts, als die ohnehin schon feststehende Vernunftwahrheit etwas näher zu beleuchten. Hauptsächlich aber war den Motaziliten die Lehre von der Ewigkeit des Koran anstössig aus demselben Grunde, den sie gegen die ewigen Attribute geltend machten, weil nämlich dadurch Gottes Einheit gefährdet wurde. Daher legten sie gerade auf diesen Punkt das Hauptgewicht, und wurde der Satz: der Koran ist geschaffen, zur Losung ihrer Partei. Es war diese Losung, welche Mamun als Staatsdogma verkündigte und mit Gewalt handhabte. Die Ansicht der siegenden Orthodoxie wurde durch Al-Ashari in dem Satze ausgeprägt, dass freilich das Wort Gottes unerschaffen und ewig sei, dass aber der Koran dieses Wort nicht selbst sei, sondern es nur reproducire.

Die Motaziliten haben in wichtigen Punkten eine scharfe Kritik an dem Islam geübt, aber die Probleme, die sie angeregt, nicht lösen können. Auch die Orthodoxie hat dies nicht vermocht, indem sie den Motaziliten gegenüber die transcendente Fassung des Gottesbegriffs behauptete, in der Begründung der Lehre aber manches rationalistische Element von ihren Gegnern herübernahm.

Eine Zusammenfassung der orthodoxen Lehre über einige wichtige Hauptpunkte liefern die folgenden Sätze von Ibn-Koteiba (9. Jahrhundert). „Was Gott will, ist; was Er nicht will, ist nicht. Er ist der Schöpfer des Guten, wie des Bösen. Der Koran ist das unerschaffene Wort Gottes. Er, der Gesegnete und Hocherhabene, wird am Tage der Auferstehung geschaut werden. Der Vorrang gebührt den beiden Scheich (Abu-Bekr und Omar). Man muss glauben an die Strafe des Grabes." Das Letztere bezieht sich auf den Glauben, dass schon im Grabe zwei Engel die Gläubigen befragen, was die Motaziliten selbstverständlich läugneten.

Die Glaubenslehre und die Gesetzeskunde waren gewöhnlich von einander geschieden, die Dogmatiker (motakallim) befassten sich in der Regel nicht mit dem Fikh. In der ersten Periode des Islam ist aber nicht bloss das Dogma fixirt worden, auch die Rechtsbildung hat sich ihre Normen geschaffen[1]). Als Autorität galt neben Koran und Tradition (sonna) der consensus der Gläubigen, welcher nothwendig die Rechtsregeln von Koran und Tradition interpretiren und ergänzen musste. In zweifelhaften Fällen entschied der Richter nach Imâ (der Uebereinstimmung der Rechtslehrer) und Kijâs (Analogie). Allerdings war dabei eine mildere und eine strengere Auffassung möglich; man konnte das Gesetz seinem Geist nach befolgen oder an dem Buchstaben haften. So unterschied man fünf Kategorien von Handlungen: die Kategorien des streng Obligatorischen, des Anempfohlenen, des Erlaubten, des Gemissbilligten und des schlechthin Verbotenen; im einzelnen war es aber häufig zweifelhaft, unter welchem Gesichtspunkt eine Handlung zu betrachten sei. Die zahlreichen Meinungsverschiedenheiten, die auf dem gemeinsamen Boden der Orthodoxie hierüber vorkamen, wurden allmälich in vier Hauptschulen oder Riten (madhab) fixirt: die der Hanifiten, der Malikiten, der Schafiiten, der Hambaliten. Die vier Stifter dieser Schulen (imame) blühten nach einander unter den ersten Abbassiden. Wir sind nicht genau über ihre Stellung aufgeklärt: Abu-Hanifa soll die mildeste, Malik eine strengere, Schafii eine vermittelnde, Ibn-Hambal, der unter Mamun sogar verfolgt wurde, die düsterste Ansicht verfochten haben. Derartige allgemeine Charakteristiken haben aber nur geringen Werth. Wichtiger ist zu bemerken, dass noch heute, wo schon seit Jahrhunderten kein dogmatisches Interesse sich im Islam mehr regt, das Gesetzesstudium sich ganz in den Geleisen bewegt, welche diese vier Schulen gezogen haben.

---

[1]) Hierüber vornehmlich v. Kremer, Culturgeschichte des Orients I, Capit. IX.

Ausser den genannten, machten sich noch andere Richtungen geltend, wovon wir allein die der Zahiriten kurz erwähnen. Dawud, mit demBeinamen Zahir, verfocht eine ganz äusserlich buchstäbliche Interpretation des Gesetzes; wenn z. B. das Gesetz das Trinken aus Gold- oder Silbergeschirr untersagt, beschränken die Zahiriten dieses Verbot ganz auf das Trinken, gestatten aber wohl das Essen und Waschen aus solchen Gefässen. Diese Schule hat aber keine allgemeine Anerkennung gefunden, obgleich sie, namentlich in Spanien, weit verbreitet war. Dort versuchte Ibn-Hazm ihr einen anderen Charakter zu geben, indem er aus ihren Principien nicht bloss die juridischen, sondern auch die dogmatischen Fragen behandelte.

§ 133. Philosophen und Mystiker.

Litteratur. Man findet das Wichtigste verzeichnet bei Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie (6. Aufl. II, § 28). Unter den arabischen Werken ragt Shahrastani's († 1153) Geschichte der religiösen und philosophischen Secten bei den Arabern (deutsch von Haarbrücker) hervor. Allgemeine Uebersichten geben: A. v. Kremer, namentlich im zweiten Bande seiner Culturgeschichte des Orients; F. Wüstenfeld, Die Akademien der Araber und ihre Lehrer (1837); A. Matter, Philosophie religieuse des Arabes (in Lichtenberger). Besondere Theile erörtern: Fr. Dieterici, Die Philosophie der Araber im X. Jh. n. Chr. aus den Schriften der lautern Brüder (8 Hefte, 1858—1879); R. Gosche, Ueber Ghazzali's Leben und Werke (Abh. d. Berl. Ak., 1858); L. Gautier, Ad-dourra al fakhira, La perle précieuse de Ghazali (1878, ein interessanter eschatologischer Tractat, Ausgabe und Uebersetzung); E. Renan, Averroès et l'averroisme (3. éd. 1867). Ueber Alles, was die ersten Jahrhunderte des Islam in Spanien betrifft, ist zu Rathe zu ziehen das Meisterwerk von R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne, 711—1110 (4 vol. 1861). Ueber die Cultur, das geschmackvolle Buch von A. F. von Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien (2 B., 2. Aufl. 1877).

Die Blüthezeit der Philosophie im mohammedanischen Orient fällt eigentlich noch in die drei ersten Jahrhunderte. Wenigstens lebten die zwei grossen Lehrer Al-Kindi im 9. und Al-Farabi in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, und waren schon im 9. Jahrhundert mehrere syrische und arabische Uebersetzungen der griechischen Philosophen, namentlich des Aristoteles, angefertigt. Der uns schon bekannte motazilitische Chalife Mamun war ein grosser Förderer dieser Bestrebungen.

Obgleich diese Philosophie auf die Dogmenbildung gewiss einwirkte, müssen wir sie doch von der scholastischen Theologie durchaus unterscheiden. Die Philosophen interessirten sich für Logik, Mathematik, sehr stark für Medicin; sie betrieben die Philosophie nicht vorwiegend als Principienlehre, sondern als Universalwissenschaft. Aus dem 10. Jahrhundert besitzen wir eine encyklopädische Darstellung des gesammten Wissens dieser Zeit in 51 Tractaten, welche

aus der Gemeinschaft der „lautern Brüder“ oder „Brüder der Reinheit“ hervorgegangen und durch Dieterici's Uebersetzung zugänglich-gemacht worden ist. Auch die Arbeiten des Avicenna (Ibn-Sina, Anfang des 11. Jahrh.) tragen solch' einen encyklopädischen Charakter.

Wir müssen diese ganze philosophische Entwickelung den fremden Einflüssen zuschreiben, unter welche der Islam kam. Arabische Philosophie hat es nur gegeben ausser Arabien, in Folge der Bekanntschaft mit dem griechischen Denken. Die meisten arabischen Philosophen stammten aus den persischen Provinzen; von einer selbständigen Weiterführung der philosophischen Probleme war bei ihnen nicht die Rede; sie haben aber das Verdienst, die griechische Weisheit gepflegt und diese später an die europäische Cultur vermittelt zu haben. Vor Allem waren sie von Aristoteles abhängig; seine theistische Anschauung liess sich am besten dem Islam anpassen, und ausserdem war er in Uebersetzungen am zugänglichsten. Der Einfluss der ächt platonischen Gedanken war gering, bedeutender der der Neupythagoräer und Neuplatoniker, namentlich bei Al-Farabi und den lautern Brüdern.

Es ist klar, dass, auch wenn man äusserlich die Orthodoxie nicht verläugnete, doch diese ganze Gedankenarbeit auflösend auf den Glauben wirken musste. Die lautern Brüder organisirten sich zu einer Art religiöser Gemeinschaft in der Form eines Geheimbundes. Mit ihrem Suchen nach Wahrheit waren sie überzeugt, Gott zu gefallen, und meinten, dass ihre Philosophie die Glaubenslehre ergänzte: die letztere sei die Arznei für Kranke, die erstere die Speise für Gesunde. So versuchten sie Glauben und Vernunft zu versöhnen, setzten aber in Wirklichkeit den Glauben hinter die Vernunft zurück. In der Furcht, welche ihr Wagniss bei Vielen erweckte, sprach sich das richtige Gefühl aus, dass die Versuche einer Welterklärung, von der die Philosophie lebt, und der Islam durchaus heterogene Dinge sind. Namentlich im Gottesbegriff musste diese Unvereinbarkeit allmälich an den Tag treten. Die Philosophen kamen auf pantheistische Pfade, redeten von Emanation, von einer Allseele und dergleichen, was dem Geiste, sowie der Form der mohammedanischen Theologie durchaus zuwider ist.

Es kann uns daher nicht wundern, dass sich ein Bruch zwischen dem Glauben und dem Wissen, der Theologie und der Philosophie vollzog. Diesen Punkt der Entwickelung bezeichnet der zweite grosse Theologe des Islam, der gerade wie Al-Ashari eine Periode abschliesst: Al-Ghazzali (Algazel, er lebte 1059 bis

1111). Er beschäftigte sich mit den Hauptproblemen der Philosophie, fand sich aber durch ihre Lösung in den philosophischen Systemen nicht befriedigt und legte in seiner destructio philosophorum ihre Unhaltbarkeit dar. Er verzichtete somit völlig darauf, die Vernunft mit dem Glauben in Uebereinstimmung zu bringen, und wurde zu einem Hauptrepräsentanten der Richtung, welche den religiösen Glauben mit der philosophischen Skepsis verbindet. In der Religion war er Mystiker und schrieb auf diesem Standpunkt sein Hauptwerk „Belebung der Religionswissenschaften“, welches bis heute im Islam als maassgebend betrachtet wird. Dies konnte aber allein dadurch geschehen, dass Ghazzali wohl die Mystik als die höhere Stufe der Frömmigkeit hinstellte, dabei aber doch die Glaubenslehre und hauptsächlich die Gesetzeskunde in ihrem vollen Werth als propädeutische Disciplinen anerkannte. Jedenfalls durfte die Mystik diese nicht aufheben; eine Mystik, welche solche Ansprüche machen würde, wäre vom Teufel.

Einen ebenbürtigen Gegner fand Ghazzali im Osten, und während seines Lebens nicht; aber in Spanien trat Averroes (Ibn-Roshd, 1126—1198) als Kämpe für das Band zwischen Glauben und Wissen und für die Vernünftigkeit der Religion auf. Wir haben keine Veranlassung, auf die Geschichte der mohammedanischen Herrschaft in Spanien näher einzugehen; denn dort nahm der Islam keine eigenthümlichen Formen an. Im allgemeinen blieb man in Spanien der Orthodoxie treu; grosse geistige Bewegungen kamen weder in den Glanzperioden der Kämpfe gegen die Christen, noch in den Zeiten der Auflösung und des Verfalls vor. Allerdings haben auch in Spanien Einsiedler sich mystischen Betrachtungen hingegeben, Dichter gesungen und sogar einige Philosophen geblüht; unter ihnen ist der berühmteste der eben genannte Averroes. Er widerlegte Ghazzali in einer destructio destructionis. Averroes war ein warmer Verehrer des Aristoteles, den er allerdings nur aus Uebersetzungen kannte, aber commentirte, und der ihm die Grenzen der dem Menschen zugänglichen Weisheit erreicht zu haben dünkte. Averroes selbst gelangte zu einer Art natürlicher Religion, obgleich er nach seiner eigenen Ansicht die Orthodoxie nicht verläugnete, sondern nur philosophisch begründete. Noch mehr aber als dieser Stellung in der Geschichte des Islam, verdankt er seinen grossen Ruhm dem Einfluss, den er auf die jüdische Philosophie und die christliche Scholastik des Mittelalters ausgeübt hat. Man übersetzte seine Werke ins Hebräische und ins Lateinische; sein grosser Commentar zu Aristoteles wurde eine Fundgrube für die Gelehrten des Mittelalters.

Die christliche Welt hat lange Zeit den Namen des Averroes verehrt als den eines grossen Philosophen, aber zugleich verabscheut als den eines gottlosen Ketzers.

Gehen wir von der Philosophie zur Mystik über, so bemerken wir zwischen beiden wesentliche Berührungspunkte. Beide brachten einen pantheistischen Zug in den Islam, durch beide wirkten fremde Einflüsse, griechische und orientalische Anschauungen und Gefühle, auf die arabische Religion. Wir lassen dahingestellt, ob wirklich auf den Ursprung des Sufismus buddhistische Einflüsse bestimmend eingewirkt haben, oder ob er nur eine Form der persischen Reaction gegen den arabischen Geist war. Jedenfalls können wir diese Richtung weder auf Mohammed, noch auf die ersten Gläubigen zurückführen: eine Tradition schreibt dem Propheten die ausdrückliche Verwerfung des mönchischen Lebens zu, und auch den düster gestimmten Hassan von Basra kann man nicht als einen Vorläufer des Sufismus betrachten. Der Sufismus entlehnt seinen Namen dem wollenen Kleide, das die Mystiker zu tragen pflegten; als sein Stifter gilt Abu-Said, der das erste Kloster eingerichtet haben soll (Anfang des 9. Jahrh.). Erst später aber erreichte diese Richtung ihre volle Blüthe. Der Sufismus zeigt die Züge, welche die Mystik überall kennzeichnen; der positiven Religion, an welche in diesem Falle die Mystik sich anlehnte, dem Islam, war ihr Geist besonders heterogen. Statt des unbedingten Gehorsams gegen Allah (Islam), strebt der Sufismus der Vereinigung mit Gott zu. Keine Furcht oder Hoffnung, sondern Liebe zu Gott soll die Seele erfüllen; man gibt sich schwärmerischen Gefühlen für den Geliebten und unthätiger Contemplation hin. Das Befolgen der positiven Gebote gilt als eine niedere Stufe; auf den höheren steht Gott nicht mehr transcendent dem Menschen gegenüber, sondern dieser hat seine Einheit mit Gott erkannt. Der Sufismus fasst die mohammedanische Einheitslehre auf als Bekenntniss nicht der Einheit Gottes, sondern, pantheistisch, der Einheit der Seele mit Gott.

Solche Anschauungen und die Klostersitten fanden in vielen Gegenden der mohammedanischen Welt begeisterte Anhänger: in Syrien, wo das Christenthum ihnen vorgearbeitet hatte, und wo Damaskus, wie bereits Jerusalem, ein Mittelpunkt dieser frommen Bestrebungen wurde; in Balkh und den östlichsten Provinzen, wo der Buddhismus einheimisch war; in Persien, wo Shiiten und Sufi, wie verschieden auch, doch manche Berührungspunkte mit einander hatten. Der Sufismus hat eine Menge von Heiligen und Märtyrern gehabt, deren Geschichten den Erbauungsstoff der Frommen bilden,

und deren Gräber zu vielbesuchten Wallfahrtsorten geworden sind. Eine erste Stelle gebührt darunter einer Frau, der gottinnigen Rabiah aus Jerusalem, von welcher etliche fromme Sprüche überliefert sind. Nicht weniger berühmt ist Halladj, dem man das Wort zuschrieb: Ich bin die Wahrheit (Gott). Er erlitt im Jahre 922 in Bagdad einen grausamen Märtyrertod mit grosser Geisteskraft und soll mit einem gut orthodoxen Bekenntniss gestorben sein. Freilich weichen die orthodoxe und die sufitische Erzählung von seinem Tode ziemlich von einander ab. Ein ähnliches Loos wie Halladj hatte der grosse Theosoph Sohrawardy aus Aleppo (1191). Er legte das Hauptgewicht auf Intuition und Ekstase und stiftete eine Secte von Illuminaten, mit einer Lehre, die, wenn auch nicht unvermischt sufitisch, doch von mystischen Gedanken durchdrungen war.

Die Mystik pflegt in den Religionen, an welche sie sich anlehnt, eine doppelte Rolle zu spielen: sie vergeistigt und untergräbt sie. Die Mystik theilt der Orthodoxie die Wärme der innigsten Frömmigkeit mit, sie gibt aber auch der Heterodoxie die Waffen gegen die positiven Dogmen und Gebote in die Hand. Diese beiden Seiten, die theosophische und die freigeisterische, zeigt nun auch der Sufismus. Die Lehre von einer Verkörperung der Gottheit, die Anmaassung der Frommen, die sich selbst göttliche Natur zuzuschreiben wagten, mussten dem Moslem gottlos erscheinen, und es wundert uns nicht von Gewaltmaassregeln gegen die Mystiker zu lesen. Aber schon ziemlich früh bildete sich ein orthodoxer Sufismus, der Koran und Sonna völlig anerkannte, und als dessen Hauptvertreter wir bereits Ghazzali kennen lernten. Ghazzali verwahrte sich gegen die pantheistischen Excesse, führte aber die Mystik in die mohammedanische Orthodoxie endgültig ein.

Wie tief die pantheistische Mystik des Sufismus in den Islam eingedrungen ist, lehrt die Betrachtung der Poesie, des Mönchslebens und der Heiligenverehrung. Ueberall herrscht derselbe Grundzug, das Streben sich in die höhere Welt zu versenken, sich in Gott, Gott in sich zu fühlen. Es ist auffallend, wie stark die persische Poesie des 12. und des 13. Jahrhunderts von mystischen Gedanken durchdrungen ist[1]). Wie verschieden auch von Charakter, so huldigen doch alle neupersischen Dichter, sowohl der sinnliche Hafiz als der besonnene Sadi, dem Sufismus. Am stärksten aber spricht

[1]) Ein interessanter Vortrag von C. BARBIER DE MEYNARD, La poésie en Perse (1877); eine Uebersetzung des ersten Buches des Mesnevi gab J. W. REDHOUSE (Tr. Or. S., 1881), eine Inhaltsübersicht des Ganzen E. H. WHINFIELD (Tr. Or. S., 1887). Von älteren Sammlungen ist THOLUCK's Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik zu nennen.

der mystische Geist aus Djelal-eddin-rumi's Mesnevi, einem hochbedeutsamen religiösen Gedicht, das die Grundlehre des Sufismus, die rechte Religion sei die Liebe, in einer Reihe von Geschichten einschärft. Zu beachten ist der Bund, den die Mystik bei diesen Dichtern oft mit lüsterner Sinnlichkeit schliesst; irdische und geistige Liebe fliessen in einander, der Rausch oder der Liebesgenuss werden zum Gleichniss der Hingabe an Gott.

In das 12. und das 13. Jahrhundert fällt auch die Stiftung vieler Mönchsorden, gleichfalls eine Frucht des Sufismus. Noch heute spielen die Mönche, Derwische, in der mohammedanischen Welt eine grosse Rolle. Sie wissen sich bei der Menge in den Ruf besonderer Heiligkeit und des Besitzes von Wundergaben zu bringen, sie leben meist von Geschenken, in Zeiten von Gährung oder im Krieg entflammen sie den Fanatismus des Volks. Sie leben oft in Klöstern zusammen; da aber kein Gelübde sie zur Keuschheit verpflichtet, wohnen auch manche verheirathet ausserhalb des Klosters. Ihre Uebungen bestehen aus zahlreichen Gebeten und den heiligen Tänzen, die oft mehrere Stunden dauern, und worin die religiöse Exaltation bis zur Erschöpfung, zur Anaesthesie und zum Wahnsinn geht. In schlechtem Ruf stehen die reisenden Derwische, oft schlaue Betrüger, die die Leute um reiche Gaben prellen.

Wenn etwas dem Geiste des Islam widerstrebt, so ist es gewiss die Vergötterung der Creatur. Nur Allah darf man anrufen, nur ihm dienen. Man erzählt von einem frommen Mann, der als Muezzin zum Gebet auffordern und dabei auch die Formel: „Es ist kein Gott ausser Allah, und Mohammed ist sein Gesandter" sagen musste, den es aber anfocht, den Namen eines Menschen, und wäre es auch der des Propheten, so nahe mit dem Namen Gottes zu verbinden. Wie fremd es aber dem Islam auch sei, von Jemandem ausser Gott Hilfe zu erwarten, so ist doch in der mohammedanischen Welt der Heiligencultus sehr entwickelt. Man besucht die Gräber des Propheten und seiner Gefährten in Medina, Hosein's zu Kerbela, vieler frommer Männer und Frauen überall und sucht dort Hilfe in allerlei Nöthen.

Mehrere Ursachen haben zusammengewirkt, um den Heiligencultus im Islam in den Vordergrund zu rücken. Bei den Shiiten wurden die Aliden förmlich vergöttert. Manche Heiligen waren ursprünglich gottinnige Sufi, denen Askese und Ekstasen während ihres Lebens und nach ihrem Tod die Verehrung der Menge zugezogen hatte. Auch wurden manche Stätten nur desshalb als ein Heiligengrab betrachtet, weil dort früher ein heidnischer Altar stand. Heilige nun macht in der ganzen mohammedanischen Welt die vox

populi; keine officielle Canonisation stempelt sie; mit dem Cultus in der Moschee hat ihre Verehrung nichts zu thun; man geht zu ihren Gräbern und fleht sie an um Genesung, Glück, Kindersegen, oder was man sonst wünscht. Das charakteristische Merkmal der Heiligkeit ist die Wundermacht, von welcher man, wie von der Fürbitte der Heiligen, Hilfe erwartet. Man erzählt von den Heiligen allerlei Geschichten; ihr Ruhm erstreckt sich aber häufig nicht weiter als eine bestimmte Ortschaft oder Gegend. Abbildungen sind im Islam verpönt. Merkwürdigerweise verehrt man nicht bloss todte, sondern auch lebende Heiligen. Wer sich bei seinem Leben als Heiliger Anerkennung zu verschaffen versteht, wird wegen seiner göttlichen Kräfte um Hilfe angegangen und darf sich so ziemlich Alles erlauben. Manche dieser lebenden Heiligen (Weli, in Nordafrika Marabout) machen von dieser Stellung den unverschämtesten Gebrauch.

§ 134. Der Zerfall der Abbassidenherrschaft.

Obgleich die Abbassiden das Chalifat fünf Jahrhunderte lang inne gehabt haben, dauerte die Blüthezeit ihrer Herrschaft viel kürzer. Sie verstanden es nicht, ein so grosses Reich mit so gemischter Bevölkerung zusammen zu halten, und schon bald zeigten sich deutliche Spuren des Verfalls. Keine Art von Schmach blieb ihnen erspart. Feindliche Schaaren und ehrgeizige Abenteurer verhöhnten die Reichsgewalt, und ganze Länder sagten sich von der Regierung in Bagdad los. Die Chalifen mussten ihre Macht auf Söldnertruppen stützen und verfielen damit allen Gefahren einer Prätorianerwirthschaft. Schon seit dem 10. Jahrhundert hatten sie die weltliche Macht ganz dem Emir al Omra übergeben; und seit dem 11. Jahrhundert waren die, allerdings zum Islam bekehrten, seldschuckischen Türken die Herrn des grössten Theils des Reichs. So führten die Mongolen nur den letzten Todesstoss, als sie im Jahre 1258 Bagdad eroberten und damit dem östlichen Chalifat ein Ende machten. Selbst den Titel des Chalifen, den, nach seiner Bedeutung, Stellvertreter des Propheten, Haupt der Gläubigen, nur Einer führen kann, hatten schon Andere sich zugeeignet. Die Emire der spanischen Araber in Cordova nannten sich, wenigstens seit Abderrahman III. (10. Jahrhundert) Chalifen, ebenso die Fatimiden in Aegypten (10.—12. Jahrhundert). Auch nach dem Fall von Bagdad fuhren die Nachkommen der Abbassiden, die unter der Herrschaft der Mameluken in Kairo lebten, fort, sich Chalifen zu nennen, bis der Sultan der Osmanen, Selim I., im Jahre 1517 dem Zustand ein Ende

machte und selbst das Chalifat übernahm, das noch heute der Sultan der Türken behauptet.

Wir können die sehr verwickelte Geschichte dieser hier kurz skizzirten Entwickelung nicht erzählen. Nur einen der Factoren des Zersetzungsprocesses fassen wir näher ins Auge: das Shiitenthum. Der Name Ali's hat manchen Widerstand gegen die Abbassiden hervorgerufen oder demselben zum Vorwand gedient. Ja, stärker noch als in der Philosophie und in der Mystik hat in den shiitischen Bewegungen ein anti-islamischer, die Religion auflösender Geist sich bethätigt.

Wie berechtigt der Unwille war, den die betrogenen Aliden gegen die schlauen Abbassiden empfanden, ist uns bereits früher deutlich geworden. Diesen gelang es nun nicht, die Aliden, auf welche sie überall fahndeten, auszurotten. Im ersten Jahrhundert der Abbassiden, so lang die persischen Barmekiden ihnen als Minister dienten, waren ihnen die Aufstände nicht besonders gefährlich. Schlimm wurde es aber, als ihre Macht zur Neige ging, und jede Unzufriedenheit gleich eine Losung zur Hand hatte in dem Streit für die Aliden. Die Perser, auf die Dauer enttäuscht durch das Regiment der Abbassiden, hoben die Fahne Ali's empor; so thaten auch unbotmässige und unruhige Beduinen; aus socialen Missständen gingen Jacquerien und Sklavenempörungen hervor, und immer wurde die Gefahr verdoppelt, indem man sogleich dem Unternehmen das Ziel gab: Erhebung des Hauses Ali's, die Herrschaft für den Imam. Das Wort Imam nämlich, das einfach Haupt, Anführer bedeutet und für den Vorbeter in der Moschee wie für die vier Gesetzeslehrer in Gebrauch war, wurde in ganz besonderem Sinn auf den rechtmässigen Herrscher aus dem Hause Ali's angewandt. Als nun der Nachkomme Ali's und Hosein's später nicht mehr nachzuweisen war, entwickelte sich die Lehre vom verborgenen Imam, der zu seiner Zeit erscheinen werde. Nie, so glaubte man, sei die Welt ohne Imam: Adam war der erste, Ali war der Imam in seinen Tagen, aber es gibt Zeiten, in welchen Gott den Imam verborgen hält, in denen man sich aber auf seine Erscheinung vorbereiten muss.

Diese Lehre führte aber wieder zu Spaltungen. Eine Secte hatte alle ihre Hoffnung auf den 12. Imam gesetzt; eine andere nannte sich die der Ismaeliten, nach Ismael-ibn-Djafar (Ende des 8. Jahrhunderts), dem sie als Imam huldigte. Ein schlauer Perser, der Augenarzt Abdallah-ibn-Maimun, hat den Ismaelitismus zum Ausgangspunkt einer Bewegung gemacht, die auf nichts weniger als den Ruin des Islam hinauslaufen musste. Abdallah war ein Frei-

geist, der die Religion zu seinen ehrgeizigen Zwecken auszubeuten wusste. Durch seine Missionäre (Dai) liess er die Massen bearbeiten. Diese Dai wussten sich unter dem Schein besonderer Frömmigkeit und Innigkeit bei den Leuten einzuschleichen; allmälich liessen sie etwas verlauten von einem geheimen verborgenen Sinn der Religion, von ihrem geistigen Gehalt, der es erlaube, mit den positiven Vorschriften es nicht so genau zu nehmen; einigen wenigen auf der höchsten Stufe Angelangten theilten sie die Einsicht mit, dass die Religion nur da sei, damit die Wissenden sich ihrer als Mittel bedienten, um die Massen zu regieren und zu leiten. Nur Wenigen öffnete sich diese höchste Klasse, die Meisten blieben auf einer niederen Stufe und dienten so den ihnen unbekannten Zwecken des Grossmeisters der Ismaeliten. Merkwürdig ist, dass die Dai das baldige Erscheinen einer besseren Zukunft nicht bloss den Moslem predigten, sondern aus verschiedenen Religionen Anhänger zu werben suchten.

Aus dieser Bewegung ist noch eine andere hervorgegangen, die der Karmaten. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts gewann einer der ismaelitischen Dai einen Mann in Irak, namens Hamdan, mit dem Beinamen Karmat (mit hässlichem Gesicht). Dieser Hamdan nun sammelte viele Nabatäer seiner Gegend um sich, und bald schon machten sich diese Karmaten so furchtbar, dass ein Heer von 10 000 Mann, welches der Chalif im Jahre 900 gegen sie schickte, ihnen nicht gewachsen war. Die Bewegung pflanzte sich von einer Gegend zur andern fort, und die Macht der Karmaten wuchs immerdar. Mit ihrer Hilfe gelangte ein Nachkomme des oben genannten Augenarztes Abdallah zu einer Krone in Nord-Afrika: er hiess Obeidallah und gründete eine Dynastie, die von Ali abzustammen vorgab, und sich nach dessen Frau, der Tochter Mohammed's, die Dynastie der Fatimiden nannte. Im Jahre 969 eroberten sie Aegypten und gründeten Kairo im Jahre 972. Nachdem die Fatimiden in Aegypten festen Fuss gefasst hatten, sagten sie sich von den Karmaten los, die während der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts der Schrecken Arabiens, Iraks und Syriens gewesen waren. Sie hatten unter ihrem Häuptling Abu-Tahir sich nicht gescheut, Mekka zu plündern, im Jahre 930 Tausende der friedlichen Pilger gemordet und den heiligen Stein der Kaaba fortgeschleppt, den sie erst 20 Jahre später gegen ein schweres Lösegeld wieder herausgaben. Erst gegen Ende des Jahrhunderts ging ihre Macht zur Neige.

Ein merkwürdiger Fürst aus dem Hause der Fatimiden war der Chalife Hakim. In der ersten Zeit seiner Regierung verfolgte er

Juden und Christen heftig, indem er behauptete, die 400jährige Frist und Duldung, welche der Prophet ihnen gewährt hatte, sei nunmehr vorbei. Später aber wurde er gegen Andersgläubige milder, bekannte sich selber aber zu ultra-shiitischen Anschauungen. Ein ismaelitischer Dai, der Türke Darazi, predigte im Jahre 1017 zu Kairo, Hakim sei eine Incarnation der Gottheit. Das aufgebrachte Volk warf den Darazi hinaus, der Chalife unterstützte ihn aber heimlich, bis er nach Asien entkam, wo er in der Libanongegend der Stifter der nach ihm genannten Drusen wurde. Als kurz darauf Hakim geheimnissvoll verschwand, bildete sich auch von ihm die Legende, er sei nicht todt, sondern werde wieder erscheinen.

Aus der Geschichte der Kreuzzüge ist uns noch eine andere Abzweigung der Ismaeliten bekannt: die Gemeinschaft der Assassinen. Im 11. Jahrhundert gelang es einem Perser, Hassan-ibn-Sabbah, sich eine mächtige Stellung zu erobern, deren Mittelpunkt die starke Feste Alamut, das Adlersnest, war. Dort wussten er und seine Nachfolger sich als Grossmeister einer Gesellschaft zu behaupten, die gewissermaassen einen Staat im Staate bildete und ihre grosse Macht besonders ihrer einheitlichen Leitung verdankte. Dem „Scheich im Gebirge" leistete man unbedingten Gehorsam. Das Mittel, wodurch man sich gefährlicher Gegner entledigte, war der Mord. Dafür sandte der Grossmeister die Fidai aus, kräftige Jünglinge, die gern ihr Leben den Zwecken der Gemeinschaft opferten. Man hatte diesen Leuten die himmlische Seligkeit, die sie sich erwerben sollten, wenn sie als Märtyrer starben, nicht bloss versprochen, sondern schon zum voraus dargeboten, indem man sie, durch Hashish angenehm berauscht, in einen Lustgarten mit allen Wonnen brachte. Daher trugen sie den Namen „Hashishin", woraus die Kreuzfahrer „Assassins" machten.

§ 135. Die Neuzeit und die Gegenwart.

Litteratur. Das Bild der gegenwärtigen Zustände der mohammedanischen Welt ist der sehr ausgiebigen ethnographischen Litteratur und den Reiseberichten zu entnehmen. Dazu kommen noch etliche Schriften, die sich mit der gegenwärtigen Weltstellung und den Aussichten des Islam befassen, worunter allerdings etliche recht seichte Producte. Es ist schwer, hier eine Auswahl zu treffen. Ueber Aegypten z. B. gibt es eine Unmasse von Beschreibungen (man sehe auch § 29), von welchen E. W. Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians (2 vol. 1835), noch immer die beste ist. Ebenfalls Aegypten haben die allgemeinen Betrachtungen unter dem Titel L'Egypte et l'Europe par un ancient juge mixte (P. van Bemmelen) zum Ausgangspunkt, ein umfangreiches Werk, dessen 2. Band (1884) namentlich über die Religion interessante Gesichtspunkte enthält. Die Bewegung im Sudan veranlasste den interessanten Vortrag über den Mahdi von J. Darmesteter, 1885 in Paris gehalten und später mit Noten herausgegeben. Unter den Reisewerken ist H. Peter-

MANN, Reisen im Orient (2 B., 1865) besonders zu nennen. Von grossem Werth sind die Schilderungen des Ungars H. VAMBERY, Reisen in Mittelasien (1864), Sittenbilder aus dem Morgenlande (1876), Der Islam im 19. Jhrh. Eine culturgeschichtliche Studie (1875). Unterhaltend und interessant, aber nicht ohne Phantasie, schilderte seinen Aufenthalt in Persien der Graf DE GOBINEAU, Les religions et les philosophies de l'Asie centrale (1865); was man seit seinen Berichten noch weiter über die Bewegung Bab's erforscht hat, ist zu finden in einem Artikel von CL. HUART, La religion de Bab (RHR. 1888, II). Ferner noch über Persien H. BRUGSCH, Reise der k. preussischen Gesandtschaft nach Persien, 1860 und 1861 (2 B., 1862/3). Viel Material sammelte P. DABRY DE THIERSANT, Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental (2 vol. 1878), wogegen GARCIN DE TASSY, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (1869), sich etwas ärmlich ausnimmt. Ueber den indischen Archipel (siehe § 32) ist namentlich die Missionslitteratur ergiebig; die holländische Missionszeitschrift „Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendeling-genootschap" enthält in ihren 32 Jahrgängen manche werthvolle Beiträge. G. K. NIEMANN, Inleiding tot de kennis van den Islam (1861), gibt über den Islam im Archipel ein gutes Capitel; vorzüglich aber verweisen wir auf die Schilderungen von C. POENSEN, Brieven over den Islam uit de binnenlanden van Java (1886). Die Verhältnisse in Mekka selbst sind neuerdings eingehend geschildert worden, nach einem persönlichen Aufenthalt, durch C. SNOUCK HURGRONJE, Mekka, I. Die Stadt und ihre Herren (1888); II. Aus dem heutigen Leben (1889); der beigefügte Bilderatlas bringt photographische Aufnahmen der Stadt und der Kaaba, namentlich aber etlicher einheimischen Herren und von auswärts angesiedelten Leute.

Die Jahrhunderte, welche wir hier in gedrängter Uebersicht zusammenfassen, waren reich an äusseren Ereignissen, für die innere Entwickelung des Islam haben sie kaum neue Momente aufzuweisen. Die Glaubenslehre war mit Al-Ashari und Ghazzali abgeschlossen: das Gesetzstudium blieb in den vier Schulen den einmal ausgeprägten Typen getreu. Der Kampf mit dem Christenthum, den der Islam in Spanien, bei den Kreuzzügen und in den Türkenkriegen zu bestehen hatte, wirkte belebend und befruchtend auf die christliche Welt ein, hatte aber auf den Islam keinen nachhaltigen Einfluss. Während in diesen Kämpfen dem Islam nach der Seite Europas hin seine Grenzen gesteckt wurden, breitete er sich im Mittelalter und in der Neuzeit in Afrika, in Ost-Asien, im indischen Archipel aus, und noch heute hat er in diesen Richtungen seine immer weiter sich erstreckende Expansionskraft nicht eingebüsst. Im Mittelalter befolgte der Islam meist die Wege des arabischen Handels. Auch die zeitweise Vereinigung Asiens unter dem Scepter sehr toleranter Mongolenfürsten ebnete ihm manche Strassen, und mit den Türken fasste er festen Fuss in den Ländern, welche diese eroberten. Die Stellung der Mongolen und die der Türken zum Islam war aber eine sehr verschiedene. Die Mongolenherrscher waren religiös universalistisch; sie liebten es, die Gleichberechtigung der verschiedenen Culte, an denen sie selbst sich gern betheiligten, durchzuführen; am

meisten wandten sie sich dem Buddhismus zu, wenn sie nicht, wie Akbar in Indien, eine eigene Religion stifteten. Die Türken dagegen wurden die eifrigen Förderer des Islam, dem sie gläubig anhingen, und für welchen sie kämpften, ohne aber für subtile theologische Fragen Interesse zu haben. In Asien blühten türkische Reiche, wie das von Gazna, dessen Herrscher Mahmud in dem Theil Indiens, den er eroberte, den Islam mit Gewalt einführte. Auch in Europa, wo sie dem byzantinischen Reich ein Ende machten, bekundeten die Türken denselben Charakter; sie eiferten für die Ausbreitung des Islam, waren aber nicht fähig, die mohammedanische Cultur weiter zu bilden.

Das Shiitenthum besteht nicht mehr in der alten Weise von mächtigen politischen Parteibildungen, welche die Ordnung in Staat und Gesellschaft bedrohen, sondern in gemässigterer Form als die officielle Religion Persiens. Die Dynastie, welche gegen 1500 den persischen Thron bestieg, fügte sich dem Glauben der Mehrzahl ihrer Unterthanen, und der Fürst legte sich selber die Bezeichnung „Hund vor der Pforte Ali's“ als Ehrentitel bei. Die Versuche, die Shia wieder in die orthodoxe Kirche zurückzuführen, misslangen bis jetzt. Die Spaltung bleibt; man nennt die orthodoxe Kirche gewöhnlich im Gegensatz zur shiitischen die sonnitische, was nicht ganz passend ist, weil auch die Shiiten die Sonna (Ueberlieferung) anerkennen, aber nur in Bezug auf sie eine andere Kritik ausüben als ihre Gegner. Die Shiiten bestehen darauf, dass Ali allein der rechtmässige Nachfolger des Propheten war; die drei ersten Chalifen, namentlich Omar, sind ihnen verhasst. Sie nehmen nicht gern an der Wallfahrt nach Mekka Theil, wobei sie oft Schmähungen von Seiten der Rechtgläubigen erfahren, und die Gräber von Abu-Bekr und Omar segnen müssen, was ihnen zuwider ist. Ihr Hauptwallfahrtsort ist Kerbela, wo Hosein fiel; ihr grosses Fest, das Moharramfest, wobei man in mehrtägigen Ceremonien die Trauer um Hosein begeht und in dramatischen Vorstellungen sein tragisches Geschick dem Volke vorführt. Uebrigens kennzeichnen sich die Shiiten durchaus nicht durch grosse Frömmigkeit. Neben allerlei Aberglauben bei dem Volk herrscht in Persien eine grosse Freigeisterei unter den Gebildeteren, wovon u. A. de Gobineau allerlei pikante Beispiele erzählt. Dennoch war Persien noch in neuerer Zeit der Schauplatz einer religiösen Bewegung, die nichts weniger als die Schöpfung einer neuen Religion bezweckte. In den vierziger Jahren trat ein begabter junger Mann Ali Mohammed mit der Predigt eines neuen Glaubens auf. Er legte sich den Namen Bab, die Thüre (nämlich

zur Erkenntniss Gottes) bei, erklärte aber später, er sei eine Incarnation der Gottheit; dennoch blieb der Name Babi für seine Anhänger in Gebrauch. Er fand begeisterte Nachfolger und tüchtige Mitarbeiter. Seine Lehre legte er in einem heiligen Buch arabisch nieder, das den Koran weit übertreffen sollte. Auf die Dauer fand die Regierung die Bewegung gefährlich; ihr Haupt wurde gefangen genommen und erschossen (1848), aber erst einige Jahre später gelang es, den Aufstand der Babi blutig zu unterdrücken (1852). Die Lehre des Bab hatte besonders eine sociale Bedeutung, indem sie namentlich auf die Emancipation der Frauen Gewicht legte.

In Arabien, das so lange keine active Rolle gespielt hatte, entstand in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine Reformbewegung, welche fast für den Islam von durchgreifender Bedeutung geworden wäre, wenigstens Gedanken von grosser Tragweite aussprach, ihren Einfluss aber auf West-Arabien beschränkt sah und endlich auch dort ausgerottet wurde. Ein Beduine, Mohammed-ibn-Abd-al-Wahhab, predigte eine Reinigung des entarteten Islam, und durch das Schwert des Beduinenemir Ibn-Saud breitete sich seine Lehre aus. Die Wahhabiten verurtheilten den Luxus und die Verfeinerungen des civilisirten Lebens, die sich in den Islam eingeschlichen hatten, das Tabakrauchen, die kostbare Kleidung und dergleichen. Namentlich aber war ihnen der Heiligencultus zuwider, den sie als einen Rückfall ins Heidenthum betrachteten: Allah allein solle man dienen, die Fürbitte der Heiligen nütze nichts, selbst die Verehrung der Gräber des Propheten und seiner Genossen sei Abgötterei. Durch solche Sätze verwarfen sie nicht bloss den Dienst der Shiiten, deren Heiligthum zu Kerbela sie zerstörten, sondern auch die ganze orthodoxe Ueberlieferung. Von der Autorität der vier Hauptschulen wollten sie auch nichts wissen, sondern nahmen für den Gläubigen das Recht einer selbständigen Auffassung der Offenbarung in Anspruch. In Mekka durchschaute man den Umfang und die Gefahr dieser Bewegung unter den Beduinen nicht rechtzeitig und war daher schlaff in ihrer Bekämpfung. Daher kam es so weit, dass die Wahhabiten sogar Mekka eroberten (1803), wo sie sich behaupteten und ihre Reform durchführten, zum grossen Schaden der Stadt, welche die Einkünfte der Hadj entbehren musste. Die Machtstellung der Wahhabiten dauerte so lange, bis die Türken eingriffen und durch den ägyptischen Pascha Mehemet-Ali sie vertreiben liessen. Dies geschah aber erst 1811, und mehr durch List und Verrath als durch die Waffen gelang es dem ägyptischen Herrscher, die Bewegung zu unterdrücken. Ihre Häupter wurden nach Constantinopel ge-

schickt, wo sie elend umkamen; die Anhänger der Secte zerstreuten sich; es mag wohl noch jetzt etwas vom wahhabitischen Geist unter den Beduinen der Wüste fortleben. Das bleibende Resultat der Bewegung ist die Einschränkung der Macht der Grossscherife Mekkas, die seitdem durch einen türkischen Gouverneur beaufsichtigt werden, in dessen Händen die reelle Macht grösstentheils ruht.

Von den gegenwärtigen Zuständen der mohammedanischen Welt eine allgemeine Charakteristik zu geben, ist natürlich nicht möglich. Obgleich der heutige Islam an geistigen Bestrebungen arm ist, sind dennoch der Glaubenseifer und der Fanatismus, sowohl für den heiligen Krieg, als für die Mission, lebendiger als je; die meisten seiner Anhänger verrichten treu ihre Gebete, und die Wissenschaft wird durch die Ulema, Gesetzeslehrer, in etlichen Ländern treu gepflegt. Zur Hadj ziehen Zehntausende jährlich nach Mekka. Die Würde eines Chalifen, die dem türkischen Sultan auch von den Scherifen von Mekka und von Marocco, den angeblichen Nachkommen des Propheten, zuerkannt wird, hat noch eine grosse Bedeutung. Die Zahl der Moslem wird auf 120 bis 150 Millionen angesetzt und wächst immerdar. Das mohammedanische Recht übt den grössten Einfluss aus, auch in Ländern, wo die Moslem nicht regieren, wo man aber immer Rücksicht auf sie nehmen muss, wie in Brittisch-Indien und in den holländischen Besitzungen des Archipel. Der Heiligencultus herrscht überall. Berühmte Wallfahrtsorte, unter welchen wir Kairawan, in Tunis, noch nicht erwähnt haben, üben ihre Anziehungskraft aus. Namentlich der Boden Afrikas scheint das Land der Zukunft für den Islam zu sein. Dort folgt im Sudan in der letzten Zeit ein Mahdi auf den anderen und weiss die Bevölkerung mit sich fortzureissen; dort hatte die Gesellschaft der Senuti, die seit 1837 den Islam in Wadai und der Umgebung ausbreitete, grosse Erfolge[1]; dort hat im Innern die mohammedanische Mission einen fruchtbaren Boden. Auch in China hat der Islam in manchen Provinzen festen Fuss gefasst, und manche prophezeien ihm noch eine Zukunft. Im indischen Archipel beherrscht er zum grössten Theil das sociale Leben der Eingeborenen; so auf den Inseln Java und Sumatra, wo er sivaitische und buddhistische Religionen verdrängte. Auf Sumatra wirkte im Anfang dieses Jahrhunderts die reformatorische Secte der Padri, welche man mit den Wahhabiten combinirt hat, und die jedenfalls ähnlichen Zielen nachstrebte; sie wurde nicht ohne Mühe von der holländischen Macht

[1] E. Revillout, Les origines du schisme égyptien, RHR. 1883[II].

bezwungen. Im übrigen war vom Islam in Afrika § 29, und im Archipel § 32 bereits die Rede.

Wir wollen uns hier nicht in die verschiedentlich beantwortete Frage nach der Zukunft des Islam vertiefen. Der Islam hat seine bitteren Feinde. Gewisse theologischen Kreise stimmen dem harten Urtheil bei, das der englische Missionar J. Mühleisen Arnold in einem sehr parteiischen Buch über diese Religion gesprochen hat. Freunde des Fortschritts hassen die Starrheit, womit der Islam sich gegen die Cultur verschliesst. Dagegen ist hervorzuheben, dass der Islam unter wilden Stämmen eine bedeutende Culturmission erfüllt hat und noch erfüllt. Diejenigen, die an seine Lebensfähigkeit glauben können, weisen auf die Erfolge hin, die er in verschiedenen Welttheilen erzielt, und auf die grosse Macht, die er auf die Gemüther ausübt. Dagegen ist es wohl eine Täuschung, sich von einer Reform des Islam, etwa im Sinne der Wahhabiten, von einer Rückkehr zur ursprünglichen Einfachheit und Reinheit viel zu versprechen, schon desshalb, weil die Geschichte eine derartige Rückkehr zu früheren Stadien der Entwickelung nie und nirgends aufzuweisen hat.

Register.

Ein vollständiges Sach- und Namenregister wäre bei der Menge der besprochenen Gegenstände wohl kaum herzustellen. Auch ist ein solches Register unnöthig, da das Buch durchaus nicht zum Nachschlagen bestimmt ist, sondern eine zusammenhängende Uebersicht über den Stand der Forschung bringen will. Der Zweck dieses Registers ist also lediglich, die Uebersicht und Vergleichung der gleichartigen religiösen Erscheinungen in den verschiedenen Religionen zu erleichtern.


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 868